

# Voluntad, amor y temporalidad. *Ordo amoris* y anticipación del futuro en Agustín de Hipona

Javier García-Valiño Abós

Universidad de Murcia

jgarciaaval@gmail.com



## Resumen

En este trabajo indagamos la relación entre el amor —o la voluntad amorosa—, la virtud y la temporalidad de la existencia humana en la perspectiva de la muerte y de un futuro escatológico, según Agustín de Hipona y en diálogo con Hannah Arendt. Examinamos la concepción agustiniana de la voluntad (como *vis animi* y *motus animi*), del amor (*dilectio*, *caritas*) —considerando la raíz volitiva del amor— y de la virtud como *ordo amoris*; y nos preguntamos, desde una perspectiva filosófico-teológica, si cabe un *amor mundi*: un «buen amor» a este mundo presente, siempre ordenado al amor supremo. Al reflexionar sobre el *ordo amoris* en relación con nuestra capacidad de anticipar amorosamente un futuro absoluto, entendemos que Agustín considera una cierta presencia de la eternidad en el tiempo presente. Así, el «buen amor» es el punto en el que la eternidad y el tiempo pueden abrazarse, mediante la virtud (teologal) de la esperanza.

**Palabras claves:** Agustín de Hipona; potencias del alma (*vires animi*); «buen amor»; virtud, esperanza

**Abstract.** *Will, Love and Temporality. Ordo amoris and Anticipation of the Future in Augustine of Hippo*

In this article we explore the relationship between love — or loving will —, virtue and temporality of human existence in the perspective of death and of an eschatological future, according to Augustine of Hippo and in dialogue with Hannah Arendt. We examine the Augustinian concept of the will (as *vis animi* and *motus animi*), of love (*dilectio*, *caritas*) — considering the volitional root of love — and of the virtue as *ordo amoris*; and we ask ourselves, from a philosophical-theological perspective, whether there is an *amor mundi*: a “good love” for this present world, always ordered to supreme love. Reflecting on the *ordo amoris* in relation to our ability to lovingly anticipate an absolute future, we understand that Augustine considers a certain presence of eternity in the present time. Thus “good love” is the point at which eternity and time can embrace, through the (theological) virtue of hope.

**Keywords:** Augustine of Hippo; powers of the soul (*vires animi*); “good love”; virtue; hope

### Sumario

Introducción	En la perspectiva de la muerte: una esperanza «sobrenatural»
Amor y voluntad: la raíz volitiva del amor	El amor supremo
El «buen amor»: <i>caritas</i> y <i>dilectio</i>	Conclusión
La virtud: <i>ordo amoris</i>	Referencias bibliográficas
La anticipación amorosa de un futuro absoluto	
Actitud ante el mundo presente: <i>amor mundi</i>	

### Introducción

Gregorio Magno afirma: «amor ipse *notitia* est» (*Homiliae in Evangelia*, II, 27, 4: PL, 76, 1207), el amor mismo es conocimiento; y es fuente de conocimiento. La teoría del conocimiento o gnoseología es una de las disciplinas filosóficas clásicas o tradicionales en la academia; pero no hay una disciplina denominada «teoría del amor». Ciertamente, nos falta una *filosofía del amor*: una reflexión filosófica rigurosa sobre el amor, que muestre su raíz cognitiva y volitiva en la persona misma. Pues bien, en Agustín de Hipona y en otros maestros de la patrística y del medievo, así como en algunos autores del s. xx, encontramos muchos elementos valiosos para remediar en gran medida esta lamentable carencia o laguna.

En este trabajo hemos indagado la relación entre el amor —o la voluntad amorosa— y la temporalidad de la existencia humana en el mundo, según Agustín de Hipona y en diálogo con Hannah Arendt, que hizo su investigación doctoral sobre el concepto de amor en san Agustín, y siempre lo tuvo en el horizonte de su pensamiento. El marco antropológico es la concepción agustiniana de las facultades del alma; en particular, la *voluntas* y la *memoria*, siempre entrelazadas entre sí y con el *intellectus*.

Para esta cuestión, es muy relevante la capacidad de recordar o evocar el pasado y, sobre todo, la de anticipar el futuro, es decir, las potencias *memorativa* y *expectativa* del alma. Al examinar la esencia del amor en relación con la *temporalidad* de la condición humana, la perspectiva de la muerte y nuestra capacidad de anticipar amorosamente un futuro absoluto, Agustín considera una cierta presencia de la eternidad en el tiempo presente: en el *ahora*.

La categoría filosófica de *relación* también nos permite entender mejor una aportación original del hiponense: su doctrina de la virtud como *ordo amoris*, el orden del amor. En el trasfondo está siempre la noción antropológica de *corazón*, entendido como el núcleo más íntimo de la persona, que se mueve por el amor.

### Amor y voluntad: la raíz volitiva del amor

Está claro que en Agustín, en Tomás de Aquino y en casi toda la tradición patrística y medieval, el amor tiene una raíz no sólo *cognitiva*, sino también

*volitiva*. Por eso, no podemos comprender el amor sin un concepto claro y consistente de *voluntad*.

Sobre la voluntad, considerada no sólo como potencia o facultad, sino también como acto u operación —esto es, como volición—, afirma Agustín:

Para nosotros mismos, nuestra voluntad es conocidísima [*notissima*]; pues ni siquiera sabría que *yo quiero*, si no supiera *qué es* la voluntad misma. Y así, la voluntad se define de este modo: la voluntad es un movimiento del espíritu [*animus*], en ausencia de coacción, para no perder algo o para conseguirlo (Agustín de Hipona, *De duabus animabus contra manicheos*, X, 14).

Y en otro texto se refiere así al acto volitivo de fruición: «yo tengo voluntad, y por ella me muevo para disfrutar de algo».

Podemos afirmar que la idea de una voluntad libre, tal como se ha entendido desde la filosofía medieval y moderna, no está presente en la filosofía antigua; al menos, antes de los estoicos. Aristóteles, principal precursor de la *voluntas* en la filosofía griega, entiende la *boúlesis* —el querer— como un «deseo racional», y la *proaíresis* como «elección deliberada», pero no contempla una potencia o facultad de querer que sea distinta del entendimiento.

Arendt considera a Agustín como «el primer filósofo de la voluntad» (Arendt, 2002: 316). Agustín y Tomás entienden que la voluntad humana se inclina naturalmente y, a la vez, libremente hacia el bien y la felicidad. Así, su objeto es siempre algo o alguien que se conoce o se considera como bueno y, sobre todo, el bien sumo o supremo, el fin último de la existencia humana: la felicidad (*beatitudo*), que consiste en contemplar y amar a Dios, el único que es amable por sí mismo en un sentido absoluto. Agustín considera que los demás bienes —incluida nuestra vida temporal y nuestro propio cuerpo, otras personas y todos los bienes que encontramos en el mundo— son amables no por sí mismos, sino *por amor de Dios* o en referencia a Él.

Agustín pone de relieve que sólo en Él puede descansar definitivamente nuestro corazón: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti» (Agustín de Hipona, *Confessiones*, I, 1, 1). Nuestra voluntad sólo puede descansar en un bien perfecto, infinito e imperecedero. Ciertamente, «el bien que el amor anhela se encuentra allende todos los meros deseos». En última instancia, «el objeto de mi anhelo sólo puede ser una cosa que yo pueda poseer y disfrutar, y en este contexto es muy característico que Agustín llegue incluso a hablar de Dios como ‘objeto de fruición o disfrute’» (Arendt, 2001: 32).

Por esta razón, si queremos ordenar bien nuestros afectos y amores, hemos de disponernos a usar del mundo (*mundo uti*) de tal modo que podamos *ya ahora* comenzar a disfrutar de Dios (*Deo frui*), amándole *ex toto corde*, con todo el corazón. En este sentido, Agustín define la virtud como «el perfecto amor de Dios» (Agustín de Hipona, *De moribus Ecclesiae catholicae et manichaeorum*, I, 15, 25).

## El «buen amor»: *caritas* y *dilectio*

En realidad, el amor es una *vis unitiva*, fuerza unitiva que brota de la voluntad, según Agustín; una «procesión interna de la voluntad», según Tomás<sup>1</sup>, o «una configuración de la voluntad» y no un mero sentimiento o emoción, según H. Frankfurt (Frankfurt, 2007: 217). La dinámica propia e interna de la voluntad es el amor, que nos mueve hacia algo bueno o a procurar el bien para alguien.

Agustín considera el amor como la más poderosa fuerza *unificadora*. Como tal, es capaz de superar la escisión o división interna de la voluntad: la «ambivalencia volitiva» (cfr. Frankfurt, 2007: 161-163), haciéndola *plena* en cierto modo (cfr. García-Valiño, 2013: 11-21). Además, el amor es «el peso del alma» (*pondus animi*), su centro de gravedad: «mi peso es mi amor; él me lleva adondequiera que soy llevado» (*Confessiones*, XIII, 9, 10)<sup>2</sup>. Así pues, el amor es la fuerza motriz de la persona: la fuerza que determina *libremente*, en última instancia, el obrar humano.

Es obvio que, cuando se trata del amor *personal* —incluidos el amor de amistad y el amor erótico y esponsal—, el amor no se reduce en modo alguno a un deseo o apetito. Arendt observa que

la traducción latina del *Nuevo Testamento* griego acertó a acomodar los tres términos griegos para el amor (*éros*, *storgé*, *agápe*) a los correspondientes latinos: *amor*, *dilectio*, *caritas*. [...] Agustín [...] de manera general, y aun sin coherencia plena, usa *amor* para designar el deseo y el anhelo (es decir, para el amor en su sentido más amplio, menos específico); *dilectio* para designar el amor a uno mismo y al prójimo; y *caritas* para designar el amor a Dios y al bien supremo (Arendt, 2001: 61).

Sin embargo, Gilson anota que, en los textos de Agustín, «el significado más general de *caridad* es ‘el amor total de una persona a otra persona’: el amor personal (como opuesto al amor a las cosas)» (Gilson, 1982: 177, nota 2); aunque Agustín normalmente usa también el verbo *diligere* y el sustantivo *dilectio* para el amor a las personas.

A su vez, la *caritas* y la *dilectio*, que constituyen el «buen amor», se distinguen netamente de la *cupiditas*. Es clave la distinción agustiniana de estos dos amores<sup>3</sup> o tipos de amor: *cupiditas* y *caritas* (o *dilectio*). La *cupiditas* es un amor

1. Tomás de Aquino, en diálogo con el hiponense, definirá así el amor: «[...] amor, qui est intranea processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam *impressio* relicta ex volito in voluntate, aut quaedam *unio* unius ad alterum»; el amor, que es una procesión *interna* de la voluntad, no es una semejanza de la voluntad o de lo querido, sino cierta *impresión* dejada por lo querido (o amado) en la voluntad (del amante), o bien cierta *unión* de uno al otro: de la voluntad a lo querido o amado (Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 10, a. 2, ad 11).
2. «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror».
3. En el fondo, la *cupiditas* es un amor desordenado o desmesurado a sí mismo, que no respeta la prioridad absoluta del amor de Dios y puede llegar incluso a despreciarlo: «*Dos amores* han dado origen a dos ciudades: el *amor de sí mismo* hasta el desprecio de Dios, la ciudad terrenal; y el *amor de Dios* hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera ciudad se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor» (Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XIV, 28).

equivocado o errado, mundano, que se aferra a los bienes de este mundo. «En contraste con él, el amor justo, que busca la eternidad y el futuro absoluto, es llamado *caritas*: ‘la raíz de todos los males es *cupiditas*, la raíz de todos los bienes es *caritas*’ (Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos*, XC, 1, 8)» (Arendt, 2001: 33-34).

### La virtud: *ordo amoris*

Hemos subrayado la estrecha relación entre el buen amor y la virtud en Agustín. Su doctrina sobre la virtud no es sistemática y sufre algunas transformaciones a través de sus obras. En *De civitate Dei* Agustín define claramente la virtud como *ordo amoris*:

Ahora bien, el Creador, si de verdad es amado, es decir, si es amado Él mismo, no otra cosa en su lugar que no sea Él, no puede ser *mal* amado. El mismo amor que nos hace amar *bien* lo que debe ser amado, debe ser amado también *ordenadamente*, a fin de que pueda estar en nosotros la *virtud* por la que se vive *bien*. Por eso me parece que una definición breve y verdadera de la virtud es ésta: el orden del amor (Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XV, 22)<sup>4</sup>.

Así pues, el amor recto, *bien ordenado*, es el principio de una vida verdaderamente virtuosa, de una conducta recta y buena de los hombres en medio de las vicisitudes de este mundo. Este buen amor es el criterio ético más seguro, la luz que alumbra nuestros pasos en este camino hacia la plenitud que anhelamos y de algún modo ya vislumbramos. En este sentido, dice Agustín: «la verdadera virtud consiste en hacer un buen uso de los bienes y de los males y referirlo todo al fin último» (Agustín de Hipona, *De civitate Dei*, XIX, 10).

El amor bien ordenado corrige y remedia las desviaciones y extravíos de nuestra vida, de nuestros actos libres. Por eso, el hiponense te exhorta así: «guarda el orden, y el orden te guardará a ti»<sup>5</sup>; «ama y haz lo que quieras» (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis homiliae*, VII, 8)<sup>6</sup>.

La jerarquía del amor, esto es, el *ordo amoris*, «distingue lo que está sobre nosotros (*supra nos*), lo que está junto a nosotros (*iuxta nos*) y lo que está por debajo de nosotros (*infra nos*)» (Arendt, 2001: 62). En este orden jerárquico, mi prójimo ocupa un lugar *iuxta nos*: está junto a mí. Por esta razón, he de amarlo «como a mí mismo», según el precepto bíblico, pero no más que a mí mismo, considerando que también él —como yo mismo— está llamado a buscar y encontrar a Dios y a amarlo *supra nos*; más aún, *supra omnia*. En este sentido, afirma Agustín: «todo hombre *en cuanto hombre* ha de ser amado por

4. «Creator autem, si veraciter ametur, hoc est, si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, *male* amari non potest. Nam et amor ipse *ordinate* amandus est, quo *bene* amatur quod amandum est, ut sit in nobis *virtus* qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, *ordo est amoris*».

5. «Serve ordinem, et ordo servabit te».

6. «Dilige, et quod vis fac».

Dios [*propter Deum*], y Dios por Sí mismo» (Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, I, 27, 28).

Hemos citado antes el célebre precepto agustiniano: «ama y haz lo que quieras». Claro está que esas palabras pueden ser mal interpretadas. Para entender bien su sentido, hemos de considerar a la vez esta prevención del hiponense: «ama, pero cuídate de qué es lo que amas» (Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos*, 90, 31, 5); examina bien dónde pones tu corazón y tus afectos. Aquí resuena la sentencia evangélica: «donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón» (*Mt* 6, 21)<sup>7</sup>.

En la misma homilía en la que aparece el famoso precepto, Agustín propone un ejemplo que ilustra bien este buen amor o amor ordenado. Si una persona tuviera que escoger entre ser sometida a disciplina y ser tratada con cariño, sin duda elegiría lo segundo. Pero supongamos que el que usa de disciplina es el padre del niño y el que da la caricia es un secuestrador. «En ese caso, estamos ante el amor que disciplina y la maldad que acaricia» (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis homiliae*, VII, 8).

La bondad de nuestras obras radica principalmente en el orden o rectitud del amor: en la pureza y bondad del corazón. De esta raíz sana y vigorosa proceden los frutos buenos. Y propone esta imagen:

Las espinas también llevan flores: ciertas acciones parecen duras, aun salvajes; pero son hechas para ejercer una disciplina inspirada en la caridad. Entonces he aquí un precepto breve: «ama y haz lo que quieras». Si te callas, hazlo por amor; si gritas, hazlo también por amor; si corriges, que sea por amor; si te abstienes, también por amor. Que la raíz de amor esté en tu interior [en tu corazón], y así nada podrá salir [de ti] sino lo que es bueno (Agustín de Hipona, *In Epistolam Ioannis homiliae*, VII, 8).

### La anticipación amorosa de un futuro absoluto

En su lectura de Agustín, Arendt ha destacado no sólo el valor e importancia de la memoria —la capacidad humana de evocar el pasado, que arroja luz sobre el presente—, sino también la capacidad de *anticipar el futuro* y de hacerlo *amorosamente*: no sólo un futuro mejor en el curso temporal de nuestra existencia en el mundo, que es breve —«tempus breve est»—, sino sobre todo la plenitud futura, escatológica: el «futuro absoluto».

Según Agustín, el futuro anticipado en este tiempo presente establece el orden y la medida del amor: «dilectionis ordo et mensura» (Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 8, 12); y así nos dispone a vivir virtuosamente en este mundo. Arendt advierte que «el bien supremo es visto en la perspectiva del futuro absoluto *de uno mismo* [...]». En el orden del amor no está incluido todo, sino sólo lo que mantiene una relación conmigo» (Arendt, 2001: 62). Ahora habitamos el mundo, y a él pertenece nuestra existencia corporal; pero,

7. «Ubi enim est thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum».

en virtud de la *dilectio* y la *caritas*, vivimos el presente en tensión y referencia a ese futuro que está más allá del tiempo: en la eternidad. En este sentido, «el tiempo es cierta parte de la eternidad» (Cicerón, *De inventione*, 1, 26, 39)<sup>8</sup>.

Así pues, Agustín parece entender que hay una proyección de la felicidad o la plenitud —el cumplimiento pleno— hacia un futuro absoluto, con la consiguiente imposibilidad de la perfección o santidad en el presente. De ahí la cuestión de cómo hemos de vivir el tiempo presente. Ciertamente, es posible ordenar el presente en la perspectiva de un futuro absoluto. En la medida en que podemos anticipar ese futuro en el deseo y en la esperanza, «el 'bien supremo' es traído al presente y puede regir y regular la vida en este mundo» (Arendt, 2001: 63-64). Así aprendemos a vivir el presente con «vibración de eternidad».

### Actitud ante el mundo presente: *amor mundi*

Ahora bien, de acuerdo con la doctrina agustiniana del *ordo amoris*, ¿es posible amar *bien* este mundo de algún modo? ¿Podemos cultivar un auténtico —e incluso «apasionado»— *amor mundi*: amor al mundo y a lo que hay en él —incluidos nuestros propios cuerpos—, en lugar del *contemptus mundi*: el desprecio o menosprecio del mundo, que está tan presente en la tradición cristiana?<sup>9</sup>

¿Cuál ha de ser, pues, nuestra actitud ante este tiempo presente y fugaz, ante este momento de la historia en el que nos ha tocado vivir y que en cierto sentido se nos ha encomendado? Agustín se hace cargo de la temporalidad de nuestra condición, y nos ha dejado una interesante reflexión sobre el tiempo en el libro XI de las *Confessiones*.

Sobre la *anticipación* en el amor de una plenitud futura, aquí y ahora, nos parece relevante este texto de Agustín, que expresa —mediante una bella comparación— una visión optimista y esperanzada de nuestra labor cotidiana:

Vosotros no veis ahora la importancia del bien que hacéis; tampoco el labriego, al sembrar, tiene delante las mieses; pero *confía* en la tierra. ¿Por qué no confías tú en Dios? Llegará un día que será el de nuestra cosecha. Imagínate

8. «Tempus est quaedam pars aeternitatis».

9. Este menosprecio del mundo material y visible, y en particular del mundo como *saeculum* —el siglo: la sociedad y la cultura de cada época— en cuanto que sigue un camino diferente y muchas veces contrario a la vida *según el Espíritu*, ha sido constante en la tradición y la literatura cristianas, al menos desde que terminó la época de las persecuciones y, ante un «relajamiento general» de la vida cristiana, comenzaron a aflorar las primeras formas de *vida religiosa* (eremítica y cenobítica). Está claro que la influencia —sin duda, excesiva— del platonismo en el pensamiento cristiano durante siglos, ha sido uno de los factores principales de esa tendencia a menospreciar este mundo y a retirarse de él. Podemos decir que, en la historia del cristianismo, siempre ha habido un equilibrio problemático y difícil entre dos tendencias: por un lado, el *contemptus* y *fuga mundi*; por otro lado, el *amor mundi*, amor al mundo, cuya razón principal es la bondad radical del mundo, de todo lo que Dios ha creado. Los cristianos —al menos, los *seculares*: los que no tienen una vocación a la vida religiosa, es decir, laicos y clérigos seculares— están llamados precisamente a *amar el mundo* sin ser «mundanos» y a transformarlo según el proyecto de Dios, puesto que Él les ha encomendado esa misión en la misma época en la que viven.

que nos hallamos ahora en las faenas de labranza; mas labramos para recoger después, según aquello de la Escritura: «Los que sembraban con lágrimas, / cosechan entre cantares. / Al ir, iban llorando, / llevando la semilla; / al volver, vuelven cantando, / trayendo sus gavillas» (*Sal* 125, 5-6) (Agustín de Hipona, *Sermón* 102, 5).

Hay, pues, una estrecha relación entre *dilectio* y *spes*: amor y esperanza. La «diligencia» (lat. *diligere*, amar) del amante, que es una laboriosidad animada y orientada por un amor ordenado, anticipa un «mundo futuro» que podría llegar a superar nuestras mejores expectativas; es decir, un futuro absoluto. Es un amor vigilante y solícito —«cor meum vigilat»— que actualiza o mantiene viva la esperanza<sup>10</sup>; y ésta, a su vez, determina el orden del amor.

Así pues, aun teniendo muy presente nuestra fragilidad corporal y moral, así como la certeza de la muerte, el «buen amor» abre caminos de libertad y anticipa un futuro luminoso, sin dejar de amar el mundo presente. En este sentido, el *ordo amoris* nos permite vivir sin miedo a la vida y sin miedo a la muerte, sabiendo que somos peregrinos hacia una morada mejor y permanente, ya que «no tenemos aquí una ciudad permanente, sino que andamos *buscando la futura*» (*Heb* 13, 14)<sup>11</sup>.

De este modo, nuestra actitud ante el tiempo bien puede ser ésta: «recordar con *gratitud* el pasado, vivir con *pasión* el presente y abriarnos con *confianza* al futuro» (Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, 6-I-2001, n. 1): gratitud, pasión y confianza.

### En la perspectiva de la muerte: una esperanza «sobrenatural»

Ahora bien, esta confianza no puede ser meramente humana, porque estamos destinados a morir y *Crónos* tiende a devorarlo todo. Como discípula de Heidegger y de Jaspers, Arendt ha puesto de relieve este aspecto: en su lectura de Agustín, contempla al hombre como *moriturus*: ser destinado a morir, al que Heidegger denomina *Sein-zum-Tode* («ser-para-la-muerte»). En esa perspectiva de la muerte y de la fugacidad de nuestro tiempo, nos atenaza siempre el temor a perder el objeto de nuestros amores; en particular, el temor a que se nos mueran las personas a las que amamos; y entendemos que todos los bienes intramundanos son precarios y transitorios, y siempre tienen un valor relativo.

Ese temor e incertidumbre ante el futuro nos impide vivir con serenidad y alegría el tiempo presente:

10. Esta esperanza escatológica en un mundo futuro se funda, ciertamente, en la fe: en *creer* en la *vita venturi saeculi*, la vida del mundo futuro; pero no es en modo alguno una esperanza irracional. «En unidad con la fe y la caridad, la esperanza nos proyecta hacia un futuro cierto, [...] da un impulso y una fuerza nueva para vivir cada día. No nos dejemos robar la esperanza, no permitamos que la banalicen con soluciones y propuestas inmediatas que [...] 'fragmentan' el tiempo, transformándolo en espacio. El tiempo es siempre superior al espacio. [...] El tiempo proyecta hacia el futuro e impulsa a caminar con esperanza» (Francisco, Carta encíclica *Lumen fidei*, sobre la fe, 29-VI-2013, n. 57).

11. «Non enim habemus hic manentem civitatem, sed *futuram inquirimus*» (*Vulgata*).



Obligados constantemente [...] por el temor a un futuro que es incierto, privamos a cada momento presente de su serenidad, de su intrínseca relevancia, que somos incapaces de disfrutar. Y así el futuro destruye el presente. [...] Para san Agustín [...] el problema de la felicidad humana estriba en que constantemente la asedia el temor (*metus*) (Arendt, 2001: 26).

Por esta razón, esa confianza ante el futuro no puede florecer ni sostenerse sin una esperanza «sobrenatural»: una virtud que sobrepasa nuestra capacidad «natural» y que se dice *teologal* justamente porque tiene en Dios su fuente y su objeto propio.

En esta disposición habitual del alma ante el mundo y el tiempo, que hemos descrito —siguiendo a Juan Pablo II— como gratitud, pasión (en el sentido de «apasionamiento»: en alemán, *Leidenschaft*) y confianza, se ponen en juego, bien entrelazadas, sus tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad.

### El amor supremo

El amor *bien ordenado* me impulsa a amar a los hombres *en cuanto tales*, puesto que en cada uno de ellos ha quedado plasmada la imagen y semejanza de Dios<sup>12</sup>. Por esta razón, a la pregunta: «Proximus quis?», ¿quién es mi prójimo?, responde: «omnis homo», todo hombre.

Así, quien no ama al hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve, pues Dios es amor, del que carece el que no ama al hermano? Y no debe preocuparnos con cuánta intensidad hemos de amar al hermano, con cuánta a Dios: a Dios hemos de amarle incomparablemente más que a nosotros mismos, pero al hermano tanto como nos amamos a nosotros mismos; y, cuanto más amamos a Dios, tanto más nos amamos a nosotros mismos. *Con una misma caridad* amamos a Dios y al prójimo: pero a Dios por Dios; a nosotros mismos y al prójimo, por Dios (Agustín de Hipona, *De Trinitate*, VIII, 8, 12)<sup>13</sup>.

En la tradición agustiniana se ha subrayado esta supremacía del amor divino, que ordena el amor humano y todos los amores nobles, como el amor a la patria. Así lo ha explicado Albino Luciani:

No sería justo decir: «o Dios o el hombre». Deben amarse Dios y el hombre. A este último, nunca más que a Dios o contra Dios o igual que a Dios. En otras palabras: el amor a Dios es ciertamente *prevalente*, *pero no exclusivo*. La

12. Agustín afirma que los ama no por ser hombres singulares, sino «por tener almas racionales que —hasta en los ladrones— son objeto de mi amor» (Agustín de Hipona, *Soliloquios*, I, 7; *cf.* también *De doctrina christiana*, I, 2, 7 y 28; III, 16, 24).

13. «Itaque qui fratrem quem videt non diligit, Deum, quem propterea non videt, quia Deus dilectio est, qua caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Nec illa iam quaestio moveat, quantum *fratri* charitatis debeamus impendere, quantum *Deo*: incomparabiliter plus quam nobis Deo, fratri autem quantum nobis ipsis: nos autem ipsos tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum. Ex *una* igitur *eademque* charitate Deum proximumque diligimus: sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum».

Biblia declara a Jacob santo y amado por Dios; lo muestra empleando siete años en conquistar a Raquel como mujer, y le parecen pocos años —tanto era su amor por ella—. Francisco de Sales comenta estas palabras: «Jacob — escribe— ama a Raquel con todas sus fuerzas, y con todas sus fuerzas ama a Dios; pero no por ello ama a Raquel como a Dios, ni a Dios como a Raquel. Ama a Dios como *su Dios* sobre todas las cosas y *más que a sí mismo*; ama a Raquel como *su mujer* sobre todas las otras mujeres y *como a sí mismo*. Ama a Dios con amor absoluto y soberanamente sumo, y a Raquel con su amor marital; *un amor no es contrario al otro*, porque el de Raquel no viola las supremas ventajas del amor de Dios» (Juan Pablo I, Discurso en la audiencia general, 27-IX-1978).

## Conclusión

En conclusión, la reflexión de H. Arendt sobre el concepto agustiniano de amor, así como la doctrina de la virtud como *ordo amoris*, iluminan una cuestión crucial de la antropología filosófica. Esta cuestión es la esencia del amor y su raíz volitiva, así como la perfección de la voluntad —y, en fin, de la persona misma— en el amor y la primacía de éste como fuente de sentido para orientar hacia un futuro absoluto la existencia humana en este mundo, marcada por la temporalidad y la perspectiva de la muerte.

El ser humano, ejerciendo su libre voluntad como *dilectio* o *caritas*, es decir, como amor *bien ordenado*, es capaz de vivir virtuosamente mediante la anticipación amorosa de una plenitud futura; una plenitud que no sólo no es ilusoria, sino que se incoa ya en el tiempo presente. Así, toda persona de buena voluntad puede encontrar siempre un camino para sobreponerse a su constitutiva fragilidad: amando *bien* a su prójimo, ponderando sabiamente el valor de los bienes temporales —intramundanos— y amando intensamente el mundo en el que habita, a pesar de su transitoriedad.

En este camino, el «buen amor» es el punto en el que la eternidad y el tiempo pueden encontrarse y abrazarse, mediante la virtud de la esperanza, que siempre abre el camino hacia un futuro más luminoso; porque —como afirma la sentencia agustiniana— «donde hay una voluntad, hay un camino».

## Referencias bibliográficas

- ARENDT, Hannah (2001). *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Encuentro. Edición en lengua inglesa: (1995). *Love and Saint Augustine*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós. Ed. original: (1978). *The Life of the Mind*. San Diego, Nueva York y Londres: Harcourt Brace & Company.
- DJUTH, Marianne (1994). «Where There's a Will, There's a Way: Augustine on the *recta via* and the Good Will's Origin before 396». *The University of Dayton Review*, 22/3, 237-250.

- FRANKFURT, Harry G. (2007). *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires y Madrid: Katz. Edición original en lengua inglesa: (2006). *Necessity, volition and love*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
- GARCÍA-VALIÑO, Javier (2013). «La división y el conflicto interior de la voluntad humana, y su resolución en el amor, según Agustín de Hipona». *Revista española de filosofía medieval*, 20, 11-21.
- GILSON, Étienne (1982). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. París: Librairie Philosophique J. Vrin.

---

**Javier García-Valiño Abós** es licenciado en Filosofía por la Universidad de Sevilla y doctor en Filosofía por la Universidad de Málaga, con la tesis doctoral: «La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas». También ha cursado estudios de Filología Clásica, así como el máster del Pontificio Instituto *Juan Pablo II* para estudios sobre matrimonio y familia. Es funcionario de carrera del Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria y profesor de Filosofía desde el curso 1992-93 en centros docentes de varias provincias españolas. Ha colaborado con el máster en Filosofía contemporánea y sus presupuestos históricos (Universidad de Murcia): sobre Tomás de Aquino, la voluntad y el voluntarismo medieval; y con el máster en Bioética de la Universidad Católica *San Antonio* de Murcia. Ha publicado reseñas y recensiones, artículos, comunicaciones y ponencias a congresos sobre diversos temas de su especialidad y otras cuestiones actuales; en particular, sobre filosofía antigua y medieval; la persona, la voluntad y el amor (en diálogo con autores como Aristóteles y Agustín); laicidad, laicismo, escuela pública y libertad religiosa; y las relaciones entre fe y razón (sobre todo, en Benedicto XVI).

**Javier García-Valiño Abós** holds a degree in Philosophy from the Universidad de Sevilla and a PhD in Philosophy from the Universidad de Málaga, with the doctoral thesis: «The human will in Thomas Aquinas. A study from its Greek, Patristic and Scholastic sources». He has also studied Classical Philology and the MA of the Pontifical Institute *John Paul II* for studies on marriage and family. He is civil servant of the Cuerpo de Profesores de Enseñanza Secundaria (Secondary School) and teacher of Philosophy since 1992-93 in several educational institutions in Spain. He has collaborated with the MA in Contemporary Philosophy and its Historical Foundations (Universidad de Murcia): on Thomas Aquinas, the Will and Medieval Voluntarism; also, with the MA in Bioethics of the Catholic University *Saint Antonio* de Murcia. He has published book reviews, articles, presentations and conference papers on several topics of his speciality and other current issues: on Ancient and Medieval Philosophy; on Person, Will and Love (in dialogue with authors such as Aristotle and Augustine); on Secularism, Public School and Religious Freedom; and on the relations between Faith and Reason (especially in Benedict XVI).

---