

Las ideas positivistas y evolucionistas en la obra de Laureano Vallenilla Lanz

Positivists and evolutionists ideas
on Laureano Vallenilla Lanz's work

Johan Méndez-Reyes
Lino Morán-Beltrán
Universidad del Zulia
Maracaibo-Venezuela

*Proyecto de Investigación "La Intelectualidad
Venezolana del siglo XX ante la Condición Humana"*

Resumen

Laureano Vallenilla Lanz es uno de los intelectuales más influyentes de la Venezuela de finales del siglo XIX y principios del XX. Pertenece a la generación de teóricos que se nutrió fundamentalmente de la doctrina positivista e hizo de ella la herramienta para desarrollar la interpretación de nuestra realidad con el fin de edificar una estable y próspera nación. Las ideas que guían el presente examen recogen su postura ante la historia, el individuo y la sociedad, la religión, la educación, el centralismo, la guerra y la paz.

Palabras clave: Laureano Vallenilla Lanz, positivismo, historia, educación.

Abstract

Laureano Vallenilla Lanz is one of the most influential intellectuals from Venezuela at the end of 19th and beginning of the 20th centuries. He belongs to the generation of theorists who were nourished fundamentally by positivist doctrine and made of it a tool for developing the interpretation of our reality in order to build a stable and prosperous nation. The ideas guiding the present examination gather their posture before history, the individual and society, religion, education, centralism, war and peace.

Key words: Laureano Vallenilla Lanz, positivism, history, education.

Introducción

Las últimas cuatro décadas del siglo XIX y las primeras tres del siglo XX, del quehacer filosófico y académico en Venezuela están marcadas por el inicio, desarrollo y consolidación hegemónica del positivismo. La temprana alocución de Rafael Villavicencio (1866) -recibida con entusiasmo por los estudiantes y divulgada por la prensa de Caracas- y la labor docente de Adolfo Ernst, allanan el camino para la penetración del nuevo método científicista¹, a la par que en el ámbito económico y político se gesta y profundiza la penetración imperialista inglesa y norteamericana.

En las aulas de la Universidad Central, en la flamante *Sociedad de Ciencias Físicas y Naturales* y en los fascículos de *Vargasía* y *El Federalista*, se reiteran las excelencias de la escuela de Comte y se dan a conocer los principios del evolucionismo. Al mismo tiempo, en el diario *La Opinión Nacional* y otros órganos de difusión, se emprenden largas campañas en defensa de los mismos.

En términos generales el anticlericalismo, el evolucionismo, la limpieza de sangre y el científicismo, son los rasgos característicos del positivismo venezolano, perspectivas desde las cuales se hizo un gran esfuerzo para la reinterpretación de la historia y de la realidad nacional, signada hasta entonces por una visión conservadora, romántica y teológica.

Los escritos de Laureano Vallenilla Lanz (1870-1936), se inscriben dentro de esta perspectiva doctrinal filosófica y constituyen un hito fundacional de la presencia positivista en Venezuela. Sus obras *Cesarismo Democrático. Estudio sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela* (1919) y *Disgregación e integración. Ensayo sobre la formación de la nacionalidad venezolana* (1930), se convierten rápidamente en referentes obligados para quienes pretenden participar en el debate nacional.

1 TINOCO, Antonio: Guerra, en su libro: *La idea de progreso en el pensamiento positivista venezolano. Siglos XIX y XX*. (2007), Ed. Universidad del Zulia, señala que cabe destacar que el célebre discurso de Villavicencio pronunciado el 8 de diciembre de 1886, se escuchó un año antes de la *Oración Cívica*, de Gabino Barreda, texto iniciador del positivismo en México. p. 89.

La Historia como ciencia

Para Laureano Vallenilla Lanz, el objetivo más significativo fue la búsqueda de la razón última de las cosas y para ello nada se le ajustaba mejor que la explicación positiva de la historia, basada en el método científico. En este sentido, comienza por denunciar la pretensión de muchos escritores de querer explicar la sociedad por medio de una óptica “metafísica y teológica”. Al respecto señala:

“Todavía existe, no sólo entre nosotros, sino en la América entera, muchas mentalidades encasilladas en las viejas teorías teológicas, metafísicas y racionalistas que desconocen por completo las leyes fundamentales de la evolución y del determinismo sociológico; todavía hay quienes creen en el imperio absoluto de la razón y del libre albedrío, y en la posibilidad de reformar la sociedad según el método especulativo y deductivo cuyo natural desenvolvimiento conduce forzosamente a apartarse de la observación de los hechos históricos, como bases positivas de la evolución social”².

Critica Vallenilla a los historiadores que repiten los errores de la historiografía del siglo XIX, por aferrarse a viejas teorías metafísicas que atribuyen a influencias extranaturales o a la voluntad libre del hombre, las causas esenciales de todo fenómeno social, lo que -según su parecer- produce un ocultamiento de la verdad.

“todo parece surgir en nuestra historia por arte de magia; y la tendencia del espíritu humano, que lo induce a solicitar en las vaguedades teológicas y metafísicas la causa de los fenómenos cuya explicación no encuentra fácilmente, se halla entre nosotros de tal manera acentuada por la mezcolanza de razas, por el medio y por la educación que al más ligero examen podemos encontrar sus perniciosas influencias en cada una de nuestras manifestaciones intelectuales”³.

2 VALLENILLA, L.: *Disgregación e Integración en Cesarismo Democrático y otros textos*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991, p. 372.

3 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 365-67.

Así, por ejemplo, critica a Rafael María Baralt (1810-1860), de aplicar afirmaciones bíblicas al nacimiento de la nación venezolana, aun cuando al publicar su obra *Historia de Venezuela* (1841), ya se había iniciado en Europa la aplicación del método experimental y del positivismo en los estudios historiográficos. Según palabras de Vallenilla Lanz:

“Nuestro ilustre historiador Baralt, después de contar con su brillante estilo las proezas colosales de la conquista y exponer sucintamente el régimen político, religioso, judicial y de hacienda de la Capitanía General de Venezuela, estudia las costumbres públicas emanadas de aquella viciosa organización, y sintetiza en estas frases el estado de la colonia en vísperas de la revolución: ‘la ínfima clase se hallaba embrutecida y pobre; la más elevada era, con excepciones, ignorante y vanidosa. Por doquiera se veía enseñoreada la superstición; en los ricos el lujo y los vicios que éste engendra... la libertad, empero, el alma de lo bueno, de lo bello y de lo grande, diosa de las naciones, brilló por fin sobre la patria nuestra; y en ese día, ¡cuanta luz no brotó de aquellas tinieblas, cuantos héroes no salieron de aquella generación de esclavos...’”⁴.

Para Vallenilla, era urgente aplicar al estudio de la evolución histórica de Venezuela los fecundos métodos positivos, a fin de que el pasado tan oscurecido por los viejos conceptos, por la literatura épica y por las pasiones banderizas, se transformen en realidad en fuente de saludables y fecundas enseñanzas⁵. Por otra parte, también critica a los “historiadores esquemáticos”, que interpretan los hechos a partir de una idea o de un sistema de ideas⁶, así sean estas las del científicismo.

En contraposición, plantea como método histórico el que los historiadores deban atenerse a los hechos y documentos, y esperar a que éstos le

4 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 373

5 “Juzgamos por ello como la más noble labor a que pueden consagrarse nuestros modernos hombres de ciencia, la de aplicar al estudio de la evolución histórica de Venezuela los fecundos métodos positivos, a fin de sacar a la luz aquellos hechos oscurecidos por los viejos conceptos metafísicos y teológicos...” Ob. Cit, p. 374.

6 El dogma científico, como el religioso, es la negación completa de todo espíritu de investigación. Visto desde la óptica positivista, claro está

dicten las conclusiones⁷. A su juicio, el método de la historia debe ser heurístico, es decir “basado en el trabajo analítico, en el método científico y objetivo”⁸ y debe apartarse en consecuencia del método intuitivo que da como resultado una obra enrarecida por la poesía y la pintura.

En este sentido, Vallenilla Lanz se convierte en defensor de la aplicación en la historia del método científico-positivo de observación, experimentación y comparación. Cree que, solo así se podrán comprender las leyes que rigen la evolución de la sociedad y su origen, elementos que debe brotar de los hechos y documentos que los constatan, así como del prestigio o autoridad del historiador; afirmaciones estas que para la época se convierten en una dura crítica a la historiografía tradicional en Venezuela.

El papel del historiador es muy importante en la obra de Vallenilla, en su texto *Crítica de Sinceridad y Exactitud*, en la que establece los criterios metodológicos que deben servir como garantía de objetividad en el análisis del documento histórico, señala lo siguiente:

“Estas operaciones -partiendo de la heurística, que consiste en la rebusca y clasificación de documentos- comprenden la crítica externa, de procedencia y de interpretación. Y la interna o psicológica, que es la crítica de sinceridad y exactitud...”⁹.

Y más adelante dice:

“Nada más fácil, en apariencia, que la lectura e interpretación de un documento histórico; pero nada más difícil, en realidad, cuando los maestros nos hacen ver los tropiezos y los peligros que para la verdad histórica representan la falta de preparación, la ligereza, la candidez o la prevención con que algunos escritores se dan a fabricar historias sobre documentos que no han sido concienzuda y científicamente analizados”¹⁰.

7 Vallenilla tomó este método histórico de Fustel de Coulanges, un historiador positivista europeo. Autor de la obra *La ciudad antigua*. Frecuentemente citado por Vallenilla en toda su obra.

8 VALLENILLA, L.: *Críticas de Sinceridad y Exactitud*. Imprenta. Bolívar, Caracas, 1921, p. 373.

9 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. V.

10 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. VI.

En otras palabras, no es posible hacer historia con seriedad si no se aplican ambas críticas. La externa, que tiene que ver con la determinación de la procedencia del documento, con su ubicación espacio-temporal y su caracterización general; y la interna o psicológica, que es la crítica propiamente dicha, mediante la cual el historiador “interpreta” el documento “tratando de poner de relieve todos los indicios propios, no sólo a la personalidad del autor, sino al tiempo, a las circunstancias y a las influencias de todo género que pudieron pesar sobre él”¹¹. Esta crítica se debe hacer con “sinceridad y exactitud”.

Lo más novedoso de esta concepción de la historia es que ella no puede reconstruirse sólo a partir de los documentos oficiales, pues se corre el riesgo de no entender lo que realmente ocurrió. Es necesario, nos dice Vallenilla Lanz, ir al estudio pormenorizado de los hechos, a su ubicación histórica, geográfica, social, etc., en fin, intentar dar cuenta de todos los factores que inciden en ellos.

Biologismo social: el individuo y la sociedad como organismos vivos.

No sólo la historia debe ser sometida a leyes positivas, sino también la política. En este sentido, afirma Vallenilla Lanz: “... el método experimental, que ha hecho de la historia y de la política dos ramas estrechamente ligadas a las ciencias positivas, no se ha tomado en cuenta todavía, cuando se pretende analizar y explicar la evolución política y social de Venezuela...”¹².

El estudio de la sociedad -al igual que el de la historia- está enmarcado en el pensamiento de este autor dentro de los lineamientos positivistas que tienen como base una concepción mecanicista del hombre, el cual, lejos de aparecer como un ente creador, es pensado como un elemento pasivo en el devenir histórico social y sobre el que influyen de manera determinante las condiciones geográficas. De hecho, sus acciones son el resultado de “... la raza, el clima, el medio físico y telúrico, la situación geográfica, la extensión territorial y cuantos rasgos especiales obran en cierto modo automáticamente en la existencia y el destino de las sociedades”¹³.

11 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 166.

12 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 369.

Esta idea reduce al individuo a la condición de miembro de un organismo, por el cual y desde el cual tiene sentido su vida. En ello, Vallenilla Lanz adopta los planteamientos de Spencer, asimilando a la sociedad a los organismos vivos:

“El concepto organicista de que las naciones, como seres colectivos, siguen en un todo un movimiento análogo al de los seres individuales, se halla ya definitivamente establecido. Ciencia de la vida, la biología abraza también la historia de las sociedades. Los órganos del cuerpo social aparecen primero como esbozos rudimentarios que poseen apenas en su conjunto un carácter de agregación. Sometidos estos diversos elementos a la acción y a la reacción recíproca, en esa lucha incesante que constituye la manifestación misma de la existencia, va entonces definiéndose, especializándose paulatinamente, hasta que surge el principio vital de la sociedad, como la primitiva agregación celular lo es del organismo individual”¹⁴.

Por ello cree que una vez constituido el organismo social, éste encuentra dentro de sí todos los elementos necesarios para su desarrollo y para el fortalecimiento de sus órganos. La sociedad genera también en sí un pensamiento, un ideal, un interés que viene a ser al mismo tiempo el norte que la dirige y la fuerza interior que la empuja en su desenvolvimiento y en la afirmación de su personalidad nacional; la que se da por etapas sucesivas, y que el sociólogo debe observar con la misma curiosidad y el mismo espíritu científico con que el biólogo estudia la evolución individual en las diversas fases de su desarrollo¹⁵.

Desde una perspectiva filosófica y según se desprende de lo expuesto hasta aquí, las propuestas de Vallenilla no sólo se ubican en el marco del organicismo social, sino también en el campo del determinismo histórico, materialista y evolucionista. En este sentido, a la evolución inorgánica -de la materia-, le sigue la orgánica de la vida y a ésta, por fin, la super orgánica -de la sociedad y todas sus instituciones. Bajo esta concepción, las sociedades humanas constituyen “organismos vivientes en los cuales las partes de-

13 VALLENILLA, L.: *Cesarismo Democrático*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990 p. 86.

14 VALLENILLA, L.: *Críticas de Sinceridad y Exactitud*. Imprenta. Bolívar, Caracas, 1921, p. 207.

15 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 209.

penden enteramente del todo y cumplen funciones específicas con ese todo”¹⁶. A pesar de que cada individuo que integra la sociedad tiene una conciencia propia vinculada a órganos centrales, ella -la sociedad- no tiene una conciencia particular dependiente de su organización central, de donde se deduce que la sociedad vive para los individuos y no viceversa, “al contrario de lo que sucede con los organismos biológicos donde las partes viven para el todo”¹⁷.

Religión y orden social

Vallenilla Lanz considera que mientras no ocurra un cambio evolutivo en la psicología de los pueblos -y en especial de los pueblos hispanoamericanos- con respecto a los aportes de la ciencia, la religión va a seguir actuando como mediadora en la preservación del orden moral existente, debido a la fuerza condicionante que esta ejerce sobre la conducta del hombre.

En su artículo, “*Notas sobre Religión*”, escrita para “un católico”, Vallenilla se autoproclama: “librepensador, determinista y positivista”. Como tal, considera que el papel de la religión debe ser el de servir de “lazo social” y de “freno moral” del pueblo, pues dado el estado de evolución en que éste se encuentra no hay otra forma de conservar el “orden” para el normal progreso social. Para apoyar su tesis, cita *in extenso* a Hipólito Taine¹⁸:

“... se puede valorar al presente todo el aporte del cristianismo en la formación de nuestras sociedades modernas, todo lo que en ellas ha introducido de pudor, de dulzura y humanidad, todo lo que en ellas sustenta de honestidad, de buena fe y de justicia...”¹⁹.

Y más adelante agrega:

“...Sólo el cristianismo puede detenernos sobre nuestra pendiente natal, contener el insensible deslizamiento, por el cual incesante-

16 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 215.

17 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 216.

18 Hippolyte, Taine (1828-1893) Filósofo e historiador francés, produjo una abundante obra cuya coherencia obedece a la aplicación de un método de investigación riguroso y sistemático basado en el determinismo geográfico y racial.

19 TAINE, Hippolyte, citado por Vallenilla Lanz, “*Notas sobre Religión*”, p., 416 en *Críticas de sinceridad...* Ob. Cit.

mente, y con todo peso original, nuestra raza retrograda hacia los bajos-fondos; y el viejo Evangelio es todavía, hoy mismo, el auxiliar más poderoso del instinto social”²⁰.

Vallenilla Lanz cree que mientras el progreso de la ciencia y la educación laica y democrática no hayan modificado evolutivamente la herencia psicológica de los pueblos, es, no sólo inútil, sino, peligroso pretender suprimir la influencia cultural de la religión. “Tan grande es su acción educadora que el mismo pueblo anglo-americano, uno de los más positivistas, le atribuye una enorme importancia a causa de las reglas de vida que ella impone”²¹. En ese orden, Vallenilla subrayará la importancia del catolicismo – religión imperante en América – como factor indispensable para el control social. Esta idea se expresa claramente en el siguiente pasaje:

“Pero es que yo no veo en el catolicismo, como en ninguna otra religión, sino su grande, imprescindible e insustituible utilidad social; el aporte que pueda dar -dentro los estrictos límites de sus funciones sociales- a la obra de la reconstrucción nacional, sin exponer su prestigio a los embates de las luchas políticas”²².

La religión es postulada como la base de nuestra regeneración moral, perdida en la época jacobina y como vía expedita para rescatar al pueblo de la anarquía social, por medio de su acción educadora:

“En el seno del estado laico, del estado arreligioso, que es el ideal de un pueblo que necesita atraer a su seno los hombres de todas las naciones civilizadas, para dejar de ser algo más que una simple circunscripción geográfica, el catolicismo puede recuperar su influencia moral y educadora contribuyendo al afianzamiento del orden social...”²³.

Hay que aclarar, sin embargo, que a pesar de que Vallenilla ve a la religión como la restauradora del orden, considera que después que se llegue a la estabilidad y se alcance el estado laico, su presencia ya no será necesaria en la sociedad. En este sentido, se podría decir que será en un estado lai-

20 TAINÉ, Hippolyte, citado por Vallenilla Lanz, Ob. Cit. p. 417.

21 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 418.

22 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 42.

23 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 423.

co, donde el hombre podría acercarse más a la realización de los grandes ideales de la humanidad.

Por otra parte, hay que resaltar que Vallenilla Lanz no dejó de hacer duras críticas a la Iglesia por haberse quedado en la apariencia exterior y, más aún, por haber desatendido de manera considerable su rol social y convertirse muchas veces en instrumento de opresión.

La concepción de la raza

La raza constituye una categoría fundamental para explicar la evolución histórico- social de los pueblos, siempre y cuando se le de una connotación diferente a la étnica, pues científicamente no hay ninguna relación entre raza -étnica- y nación, ni entre raza e ideología. Relacionado a esto, comenta:

“La procedencia étnica, señores, no explica nada por sí sola, no es más que uno de tantos factores en la evolución de los pueblos. Ni las naciones, ni los individuos son más o menos valientes, ni más o menos aptos para la civilización porque pertenezcan a ésta o aquella raza... deben consolarse por el convencimiento de que nunca, al menos en la época histórica, ha existido RAZA PURA en el mundo...”²⁴.

Aún cuando en adelante Vallenilla no dejará de hablar de “raza”, lo hará en un sentido totalmente diferente al étnico y en su lugar, la concibe como “cultura”, la que sí forma, en su manera de ver, una categoría científica que le va a permitir – como ya se ha dicho- explicar una serie de fenómenos en el desarrollo social de los pueblos. Manifestando que:

“No hablamos, pues, de raza, término vago, impreciso, que no corresponde a ninguna realidad sociológica y que nada explica cuando se pretende aplicarlo a la evolución de los pueblos. Hablemos de sociedad, pueblo, Nación, Estado... que es equivalente a cultura...”²⁵.

En efecto, el verdadero concepto de raza –y en esto sigue a Le Bon²⁶, quien afirma que “una aglomeración de hombres de origen diferente, pose-

24 VALLENILLA, L.: *Cesarismo Democrático*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990 p. 86.

25 VALLENILLA, L.: *Críticas...* Ob. Cit. p., 282.

yendo alma colectiva, forma una raza...”²⁷ -es el de cultura, mentalidad, afinidad psicológica, en fin, ideales que reúnen a los hombres de diversos orígenes en un solo sentimiento colectivo. Sin embargo, se aleja un poco de Le Bon -según Carmen Bohórquez-, cuando afirma que los caracteres psicológicos de cada pueblo pueden ser tan variables como los caracteres físicos; en otras palabras, niega que haya una relación necesaria y fatal entre ciertas ideas y ciertos tipos antropológicos²⁸.

Otra cuestión importante respecto a esta categoría, tiene que ver con la necesidad que se le plantea a Vallenilla de explicar, conforme a la nueva idea de “raza”, la lucha entre los pueblos; sobre todo después que ha preservado en forma coherente la igualdad étnica de todas las razas, por lo que no le queda otra cosa que reconocer que hay pueblos de “cultura” inferior o que están en una etapa más primitiva de evolución social. Percepción que viene a reafirmarse al señalar:

“Si no hay razas superiores ni inferiores desde el punto de vista biológico, es evidente que sí las hay desde el punto de vista social...”²⁹.

Y en otra parte, nos dice:

“En presencia de razas socialmente inferiores, la aborígen por la conquista y la negra por la esclavitud, los instintos igualitarios del pueblo español tenían que modificarse profundamente en la colonia...”³⁰.

Es por esta razón que Vallenilla considera necesario traer a Venezuela - y a países que lo ameriten desde la óptica positivista- inmigrantes europeos, a fin de que nuestra población escasa y heterogénea adquiriera “los hábitos, las ideas y las aptitudes que les permitan cumplir con los avanzados principios estampados en nuestras constituciones escritas”³¹.

26 Gustave Le Bon (1841-1931), divulgador de las tesis de la psicología colectiva (*Les Lois Psychologiques de L'évolution des peuples* 1894).

27 Le Bon, citado por Vallenilla en *Críticas de sinceridad y exactitud*; p. 286.

28 BOHÓRQUEZ, C.: *Vallenilla Lanz ante la condición humana*. En proyecto CONDES titulado; *El pensamiento venezolano del siglo XX ante la condición humana*. Maracaibo, 2003, p. 15.

29 VALLENILLA, L.: *Cesarismo Democrático*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990 p. 110.

30 VALLENILLA, L.: *Críticas...* Ob. Cit. p. 89.

Esta concepción de raza como sinónimo de cultura nos permite comprender -según nuestro autor- rasgos profundamente arraigados en el carácter de nuestro pueblo, como lo es el igualitarismo. En este sentido, comenta: “nada define tanto el carácter venezolano como su profundo amor por la igualdad. Ninguna superioridad en el orden social, a menos que sea de talento, tiene cabida en sus sentimientos. Desde el Presidente de la República hasta el más humilde ciudadano, todos los venezolanos somos iguales...”³².

El papel de la educación en la evolución de la sociedad.

La educación juega una importancia fundamental en la evolución de la sociedad, no sólo respecto a la superación de los individuos, sino también respecto a la evolución misma de la sociedad en su conjunto, elevando en primer lugar el nivel moral del pueblo y, en segundo lugar, formando buenos ciudadanos. Esta idea está presente en Vallenilla Lanz, cuando afirma:

“... vuestros padres están cumpliendo con vosotros un gran deber patriótico, os están educando para que seáis buenos ciudadanos... tendréis siempre el espíritu abierto a todos los progresos, viviréis en esa renovación constante de ideas y de principios que caracteriza el movimiento intelectual...”³³.

La educación es una necesidad vital para los pueblos regidos por los principios democráticos y de ella depende el progreso de la sociedad gracias a la renovación constante de ideas y principios, del avance del conocimiento científico y de su aplicación en la transformación del medio geográfico y social.

En otras palabras:

“... estudiando... podéis seguir paso a paso los progresos de la ciencia y de la evolución social y política que hoy toma rumbos distintos a los que siguió durante largos años, que se encaminan, sobre todo, a la conservación del orden social, a la preponderancia de la intelectualidad, al encumbramiento

31 VALLENILLA, L.: *Cesarismo democrático...* Ob. Cit. p. 156.

32 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 219.

33 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 382.

de los hombres que comprenden que las sociedades tienen, antes que todo, el derecho a vivir”³⁴.

En este sentido, la educación tiene el poder de liberar a los pueblos de la ignorancia y de la opresión; ella es el instrumento más eficaz para la plena emancipación:

“... soy de los que creen en el poder de la educación como elemento esencial de la prosperidad nacional, y considero que la más dura esclavitud a que puede estar sometido un pueblo es la ignorancia; veo que estamos presenciando ya la emancipación social de la patria, sin la cual será siempre irrisoria la emancipación política que nos legaron nuestros libertadores”³⁵.

Caudillismo y poder

Vallenilla Lanz, enmarcado siempre en sus ideas positivistas y evolucionistas, sostuvo la tesis de que nuestros pueblos tenían la necesidad de un caudillo, quien, imponiendo su firme autoridad, fuese capaz de controlar la anarquía reinante producto de las pugnas de intereses locales, del carácter igualitario y del poco grado de civilización alcanzado. Anarquía que signaba la historia de nuestros pueblos desde el período mismo de la independencia y que por la influencia del medio geográfico y razones de orden socio-histórico, continuaban todavía presentes. Expresada esa anarquía en la lucha permanente entre conservadores y liberales, Venezuela necesitaba de un gendarme que pudiera ponerle fin e instaurar el orden y la paz tan anhelados y necesarios para el progreso de la sociedad.

El concepto mismo de *gendarme necesario* fue tomado del pensador Hipólito Taine, para quien en todos los países y en todas las épocas –inclusive en la nuestra-, por encima de cualquier mecanismo constitucional existe “el gendarme electivo o hereditario de ojo avizor, de mano dura, que por las vías de hecho inspira el temor y que por el temor mantiene la paz”³⁶.

34 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 384.

35 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 385.

36 TAINÉ, H.: *Les origenes*, T. I., p. 341 Citado por Vallenilla Lanz en *Cesarismo democrático*.

En el caudillo se resumen “conceptos al parecer antagónicos” como democracia y autocracia, además de representar la voluntad popular:

“El César democrático, como lo observó en Francia un espíritu sagaz, Eduardo Lehoulay, es siempre el representante y el regulador de la soberanía popular. “Él es la democracia personificada, la nación hecha hombre. En él se sintetizan estos dos conceptos al parecer antagónicos: democracia y autocracia”, es decir cesarismo democrático; la igualdad bajo un jefe; el poder individual surgido del pueblo por encima de una igualdad colectiva...”³⁷.

Es un fenómeno universal, una necesidad nacida del estado de integración por el que se van formando los pueblos, y que se ha venido dando igualmente a lo largo de nuestra historia. Aclarando que:

“... es evidente que en casi todas las naciones de Hispano América, condenadas por causas complejas a una vida turbulenta, el caudillo ha constituido la única fuerza de conservación social, realizándose aún el fenómeno que los hombres de ciencia señalan en las primeras etapas de integración de las sociedades: los jefes no se eligen sino se imponen. La elección y la herencia, aún en la forma irregular en que comienzan, constituyen un proceso posterior...”³⁸.

Vallenilla Lanz hace un estudio profundo sobre la evolución social de Venezuela y en ella encuentra que lo que ha prevalecido y determinado nuestra evolución política ha sido la idiosincrasia del llanero³⁹, cuya máxima expresión fue José Antonio Páez, en quien Vallenilla ve el arquetipo del *gendarme necesario*:

“Sólo la acción del caudillo, del gendarme necesario, podía ser eficaz, para mantener el orden. Venezuela permanecía en aquellas mismas situaciones que Don Fernando de Peñalver describía al Libertador en 1826: Es una verdad que nadie podría negar que la tranquilidad de que ha disfrutado Venezuela desde

37 VALLENILLA, L.: *Cesarismo democrático...* Ob. Cit. p. 254.

38 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 185.

39 En las que no faltan la típica tesis positivista del determinismo geográfico y étnico y la comparación del jinete sudamericano con el beduino. Cappelletti, *Positivismo...* Ob. Cit. p. 56.

que la ocuparon nuestras armas, se ha debido exclusivamente al General Páez...”,⁴⁰.

En general, el caudillo, el hombre fuerte, - según Arturo Sosa- va a satisfacer en la situación dejada por la larga lucha emancipadora, una verdadera “necesidad social”, que está presente prácticamente en toda la América hispana. Las sociedades, no progresan sino en el orden, y la única forma real de imponer y conservar el orden en estos pueblos es con la mano de hierro de la dictadura⁴¹.

Este “césar democrático” representa, por otra parte, la “constitución efectiva” de la nación, en tanto que sus atribuciones no las toma de ninguna constitución escrita, sino que le provienen de las necesidades que surgen de la propia circunstancia histórica⁴². Así, al encarnar la constitución y la ley, el caudillo, no puede tener límites legales en sus atribuciones.

De igual manera, la absoluta autoridad y el poder pleno que ejerce este “césar democrático” tiene su fundamento profundo en el “instinto político” del pueblo. El pueblo, por una especie de sugestión inconsciente, obedece al más sagaz, a aquel en el que reconoce su propia imagen y de quien espera protección. En ese horizonte, el positivista venezolano establecerá:

“El pueblo nuestro que puede considerarse como un grupo social “inestable”, según la clasificación científica, porque entonces y aún en la actualidad se halla colocado en el periodo de transición de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, que es el grado en que se encuentra hoy las sociedades legítimas y estables, se agrupa instintivamente alrededor del más fuerte, del más sagaz...”⁴³.

Vale señalar que para Vallenilla, *la solidaridad mecánica* gira en torno a un caudillo, es decir, se sustenta en el compromiso individual de hombre a hombre, con quien en ese momento representa la unidad nacional, para luego transformarse en solidaridad orgánica en la medida en que “el desarrollo de todos los factores que constituyen el progreso moderno vaya

40 VALLENILLA, L.: *Cesarismo democrático...* Ob. Cit. p. 86.

41 SOSA, A. *Ensayos sobre El Pensamiento Político Positivista Venezolano* Centauro, Caracas, 1985. p. 45.

42 SOSA, A.: Ob. Cit. p. 53.

43 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 188.

imponiendo al organismo nacional nuevas condiciones de existencia y, por consiguiente, nuevas formas de derecho político”⁴⁴.

Es de hacer notar, que si bien, la existencia de este *gendarme* es sustentada con argumentos científicos y con ejemplos históricos, tal necesidad histórica no implica que el “césar” deba cumplir con una preparación intelectual exigente, basta con que esté revestido de ciertas virtudes guerreras que le aseguren el éxito de su misión: será un déspota necesario, pero no necesariamente ilustrado. Esta idea se refleja claramente en el siguiente texto:

“Por fortuna para la patria adolescente, el general Páez llegó a ser un verdadero hombre de Estado. Concepto éste que considerarán extraño aquellos que se figuran aún que la ciencia de gobernar se aprende en los libros y no se dan cuenta de las enseñanzas positivistas de la historia. Se nace hombre de gobierno como se nace poeta. Cuando se lee con criterio desprevenido la vida de Páez, se recuerda su origen humilde, su falta absoluta de instrucción, el género de guerra que le tocó hacer y en la cual se destaca más como un jefe de nómadas, que como un conductor de caravanas...”⁴⁵.

De este modo, el caudillo será el elemento indispensable en la evolución política de un país, el cual será su obra personal y no la obra de las ideas dominantes en una época determinada; será el motor necesario para la consolidación de las nacionalidades:

“Los grandes hechos de la historia, entre los cuales ocupa el primer puesto la constitución y la consolidación de las nacionalidades, no se realizan con académicos, sino con caudillos. No es obra de la teoría sino, el resultado lógico de los hechos...”⁴⁶.

El jefe carismático, el “césar”, junto con el determinismo geográfico, serán decisivos en Vallenilla para explicar la génesis y proyección histórica del país. Aún cuando afirma que “los partidos políticos no se forman ni las sociedades se conmueven por la sola voluntad de un hombre”, sin embargo, cuando ya las sociedades están conmovidas, sea por un proceso revolucionario o por cualquier otra causa análoga que conduzca a la anarquía, sí se

44 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 175-76.

45 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 181.

46 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 32.

hace absolutamente necesaria la aparición providencial del *césar democrático*, único capaz de volver las aguas a su cauce tradicional; aunque ese césar imponga su voluntad despótica:

“En todas las grandes revoluciones anarquizadas que registra la historia ha aparecido siempre ese hombre, ese ser superior, ese jefe, ese gran unificador...casi siempre cuando las sociedades se disgregan, cuando no hay partidos sino fracciones, *sindicatos egoístas* en que cada quien no piensa en el momento psicológico, sino en su interés, en su venganza, entra en escena – como dice Nietzsche- el Gran Egoísta; el césar o cesarión, que va a dominar todos esos egoísmos rivales para conducirlos al triunfo...”⁴⁷.

Siendo constante con sus proposiciones evolucionistas, Vallenilla Lanz, enmarca la tesis del “gendarme necesario” dentro de la más general de la evolución de los pueblos, por la cual no pretende afirmar que ésta sea la forma definitiva e inmutable de gobierno para un pueblo determinado, pues como todo organismo viviente el mismo está sometido a las leyes de la evolución.

En otras palabras, aún cuando Vallenilla justifica la necesidad de un caudillo fuerte y capaz de controlar la anarquía que viven los pueblos hispanoamericanos y en especial Venezuela, considera sin embargo, que después que se obtenga el orden, y que las leyes evolutivas así lo indiquen, en nuestros países reinará la democracia; ésta entendida como el concurso donde todas las posibilidades se igualan por un momento, pero es para que justamente se puedan apreciar mejor los diferentes valores de las acciones individuales.

Venezuela ante el debate de la integración o la disgregación

A pesar de autodenominarse liberal⁴⁸, Vallenilla Lanz ataca con gran energía al más radical de los ideales socio-políticos del liberalismo hispano-americano: el Federalismo, al que considera fuente de disgregación, de anarquía y atraso⁴⁹. Advierte que:

47 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 92.

48 VALLENILLA, L.: en “Los principios constitucionales del Libertador” *El Nuevo Diario*, 29 de octubre de 1917.

“Ya se ve como en España, del mismo modo que en América – sobre todo en aquellos países donde por los antecedentes indígenas, el medio geográfico y la imprecisa organización colonial existía menos coordinación entre los diferentes núcleos pobladores- Federación, significó también separación, antagonismo, disgregación del cuerpo social...”⁵⁰.

Federalismo es sinónimo de desatadas pasiones y primitivo desorden, en tanto que unitarismo o centralismo, equivale a lo concerniente a racionalidad y a sensatez política. Es por ello que entra en juego su tesis del proceso de *disgregación e integración* de las sociedades; entendida la fuerza integradora como proveniente de la centralización y defendida por los hombres concientes, en contraposición a la fuerza disgregadora que proviene del federalismo y es protegido por los pueblos, las masas, los movimientos populares.

Por esa razón, acusa a los defensores del federalismo -siguiendo la interpretación del Libertador- de propugnar repúblicas etéreas y constituciones librescas que no tienen nada que ver con la realidad nacional⁵¹. Para Vallenilla Lanz, la disputa entre el partido liberal y el partido conservador no era en el fondo sino la continuación de la lucha civil de la independencia, entre patriotas o liberales y realistas o godos.

Para él, el centralismo representa el gobierno unitario, la integración, y por ende la paz y el progreso.

Tesis controversial sobre la Guerra y la Paz

Una de las tesis más controversiales de Vallenilla es, sin duda alguna, su concepción de la guerra, y sus posturas sobre la paz. En particular, considera a la guerra como una condición necesaria para el progreso del hombre, de la sociedad y por ende de la humanidad: “... la guerra ha sido siempre, en todos los tiempos y países, uno de los factores más poderosos en la evolución progresiva de la humanidad...”⁵².

49 BOHÓRQUEZ, C.: Ob. Cit. p. 6.

50 VALLENILLA, L.: *Disgregación e Integración...* Ob. Cit. P. 388.

51 VALLENILLA, L.: en “Los principios constitucionales del Libertador” *El Nuevo Diario*, 29 de octubre de 1917. Cf. Bolívar, Simón. “Manifiesto de Cartagena”, 1812.

A su parecer, la guerra proviene de dos necesidades esenciales del hombre: la necesidad de conservación personal, lo cual lo lleva a defender y utilizar sus instintos agresivos para asegurar su supervivencia, y la necesidad de extensión, que lo impulsa a dirigir su agresividad hacia la conquista de nuevas metas. Siguiendo el esquema positivista, Vallenilla Lanz recurre a los principios de la ciencia para explicar esta necesidad de la guerra en la evolución de la humanidad. Para él:

“La guerra es ante todo la expresión concreta de las necesidades de extensión y conservación personales... por ello siempre implica una necesidad de agresividad, de poder y la voluntad de usar la fuerza para alcanzar su fin... los principios científicos cada vez más extendidos en el mundo comprueban que la humanidad no se transforma por obra y gracia de los ideólogos...”⁵³.

Vallenilla Lanz considerará a la guerra como un fenómeno “natural”, como puede serlo un huracán, una erupción volcánica. En efecto, la guerra es tan inevitable como cualquier fenómeno telúrico, sirve de desahogo natural a los pueblos; frenarla sería contraproducente para el desarrollo de la Nación, incluso para la conservación del Estado:

“... cuando el alma popular se siente sacudida por una conmoción repentina y violenta, lanza a lo lejos su grito o su sollozo, el sentimiento popular es siempre impuro. El vaso donde se condensan los sentimientos de las multitudes tiene en el fondo un sedimento que toda sacudida puede hacer subir a la superficie cubriendo de una espuma de violencia el licor brillante y generoso. Eso es lo que sucede en todos los grandes trastornos de la naturaleza: en los ciclones, en los terremotos, en las revoluciones. Todos los pueblos han sufrido esa dolorosa experiencia...”⁵⁴.

Según Vallenilla, si no fuera por la guerra las sociedades humanas no hubieran podido vencer los problemas de la supervivencia en la tierra; gracias a ella han podido surgir los valores que engrandecen al hombre. En este sentido, la guerra es considerada como principio para el avance de la humanidad. Además:

52 VALLENILLA, L.: *Críticas...* Ob. Cit. p. 386.

53 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 348.

54 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 305.

“La guerra, y entre ella la agresividad, llegó a ser así una condición necesaria a la formación moral, pues nunca las flores de la simpatía hubieran podido abrir en el estrecho medio de la familia, si sus miembros no se hubieran visto precisados a aumentar sus fuerzas por medio de una unión común para el ataque y para la defensa... la guerra ha sido el motor principal para el desenvolvimiento social de la humanidad...”⁵⁵.

Sin embargo, más controversial aún, es su concepción de la paz, sobre la que manejará dos nociones diferentes; una respecto a las relaciones entre naciones -en contraposición de la guerra-, y la otra respecto al orden interno de cada una de éstas y que tiene que ver fundamentalmente, con el papel del caudillo.

En este sentido, en la primera percepción sobre la paz, la considera incapaz de engendrar las virtudes humanas, -muy pesimista al respecto-, y por el contrario piensa que ella sólo crea “vicios”. En sus palabras: “Como la agresividad es una condición esencial del hombre, la paz absoluta entre las naciones traería como consecuencia la rivalidad entre las religiones, las provincias, las comunas, los individuos...”⁵⁶.

La guerra, en cambio, sí es capaz de engendrar una serie de virtudes humanas, tales como el amor a la patria, incrementar las libertades políticas y el solidarismo social, así como también elevar el nivel moral. Esta idea se refleja claramente en el siguiente texto:

“Los vicios de las paz, de la molición y de la riqueza desaparecerán ante el florecimiento de grandes virtudes que sólo pueden engendrarse en la guerra. Las costumbres públicas serán mejores; el despertar del amor a la patria y el acrecentamiento de las libertades políticas y del solidarismo social, levantarán el nivel moral y servirán de ejemplo a otras naciones... y otra vez imperará en el mundo el espíritu de sacrificio, que ya había desaparecido por completo... como un resultado lógico de la selección individual realizada por la paz”⁵⁷.

55 VALLENILLA, L.: *Criticas de Sinceridad y Exactitud*, Imprenta Bolívar, Caracas, 1921, p. 349.

56 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 354.

57 VALLENILLA, L.: Ob. Cit. p. 352.

La otra noción de paz, aparece en la edificación de la legalidad del régimen gomecista y -según Bohórquez- como principio ideológico que guía la acción estatal, y esto sólo se entiende si poseemos conocimiento de las constantes pugnas civiles que anteceden al mandato de Juan Vicente Gómez. El *César* -el caudillo- representa esa paz que permite además empezar la modernización del Estado y hacer positiva la unidad nacional “por el desarrollo del comercio, de las industrias y de las vías de comunicación”, por lo que todo intento de oposición es entendido como fuente de atraso y de anarquía⁵⁸.

Finalmente, es necesario señalar que Vallenilla entiende que tanto el progreso de la humanidad, como el de toda naturaleza viviente, conllevan un proceso de “selección natural” mediante el cual los grupos más fuertes y aptos se conservan y desarrollan, en tanto que los más débiles mueren. Existen diversos medios de selección individual entre los humanos, pero sólo la guerra es el medio de selección “colectiva”.

Estas ideas se enlazan notoriamente con la teoría del *biologismo social*, con la *selección natural* darwiniana y spenceriana y son tomadas por Vallenilla, del autor Steinmetz⁵⁹, quien nos dice que la selección que es consecuencia de la lucha individual sirve únicamente para desenvolver las cualidades egoístas. Para desenvolver las cualidades altruistas, es necesaria la selección colectiva: “...sin guerra, la humanidad retrogradaría desde el punto de vista moral...”⁶⁰.

Asimismo, hay que resaltar la innovadora tesis de Vallenilla de que la guerra de independencia fue una guerra civil, lo que desató en ese momento -en 1911- una polémica nacional.

En efecto, Vallenilla busca la explicación de la guerra de independencia en la estructuración y evolución de la sociedad colonial, no sin antes refutar a los historiadores románticos por empeñarse en no explicar la eman-

58 BOHÓRQUEZ, C.: Ob. Cit. p. 13.

59 Escritor holandés, nacido en la Haya. Su ensayo *La guerra medio de selección colectiva*, fue publicado en Ámsterdam en 1899, bajo el título *Der krieg als sociologisches problem*, siendo traducido al francés en 1907.

60 VALLENILLA, L.: *Criticas de Sinceridad y Exactitud*, Imprenta Bolívar, Caracas, 1921, p. 360.

cipación como guerra social, ya que para él, aquella fue un verdadero conflicto entre castas:

“Con un velo pudoroso ha pretendido ocultarse siempre a los ojos de la posteridad este mecanismo íntimo de nuestra revolución, esta guerra social, sin darnos cuenta de la enorme trascendencia que tuvo esa anarquía de los elementos propios del país...”⁶¹.

Las constantes pugnas de las clases sociales en la colonia producen, dice Laureano Vallenilla, una expresión muy particular de la guerra independentista, por lo que “parece imposible ... que haya en Venezuela quien se empeñe en negar la jerarquización de las clases sociales en la colonia y las luchas a que daban lugar los prejuicios y las preocupaciones que de manera tan trágica repercutieron en la revolución de la independencia...”, y más adelante, “... no eran clases en realidad las que existían, sino verdaderas castas ...”⁶².

Para nuestro autor, las clases sociales de la colonia tienen todas las características de una “casta”, es decir, “responden a un tipo de estratificación social rígido y cerrado, a grupos sociales absolutamente diferentes y con una movilidad intergrupala nula”⁶³. En otras palabras:

“... la revolución en aquellas sociedades por una anarquía latente y cuya historia íntima en los centros urbanos no es otra cosa que las luchas constantes, el choque diario, la pugna secular de las castas... la repulsión por una parte y el odio profundo e implacable por la otra, estalló con toda su violencia cuando el movimiento revolucionario vino a romper el equilibrio, a destruir el inmovilismo y el misoneísmo que sustentaban la jerarquización social”⁶⁴.

La guerra de independencia fue, según Vallenilla Lanz, una lucha intestina, una guerra civil entre los integrantes de una misma sociedad y en la cual es imposible decir que de un lado estaban los buenos y del otro los malos, de un lado los defensores de la libertad, la igualdad y la democracia y

61 VALLENILLA, L.: *Cesarismo democrático...* Ob. Cit. p. 46.

62 VALLENILLA, L.: *Criticas de Sinceridad y Exactitud*, Imprenta Bolívar, Caracas, 1921, p. 156.

63 SOSA, A.: *Ensayos sobre El Pensamiento...* Ob. Cit. 69.

64 VALLENILLA, L.: *Cesarismo democrático...* Ob. Cit. p. 72.

del otro los abanderados del *statu quo*, del absolutismo y de la monarquía. Vallenilla enfatiza:

“... en todo ese largo período de cruentísima guerra yo no veo otra cosa que una lucha entre hermanos, una guerra intestina, una contienda civil y por más que lo busco no encuentro el carácter internacional que ha querido darle la leyenda”⁶⁵.

Y en otra parte:

... es de todo punto de vista imposible establecer en ningún pueblo conmovido por una guerra intestina como fue aquella, esas grandes clasificaciones: de un lado los fanáticos, los ignorantes, los serviles, los degradados por el régimen tiránico de la colonia, incapaces de comprender y mucho menos de amar la libertad; del otro lado los más inteligentes, los más libres, los más ilustrados, los más capaces de comprender y apreciar los inmensos beneficios de fundar una patria libre, una república democrática⁶⁶.

En este sentido, Vallenilla Lanz defiende la tesis de que la guerra de la independencia fue una *guerra civil*, no sólo en Venezuela, sino en toda la América española, y que esta tesis ya existía desde antaño. En sus mismas palabras: “... yo no puedo envanecerme ni siquiera de haber tenido el mérito de la originalidad, pues apenas hice otra cosa que repetir y presentar lo que se viene diciendo desde los mismos días de la revolución...”⁶⁷.

Por tanto, no es posible dar una explicación satisfactoria de toda la historia de Venezuela si no se tiene claro el carácter social y de la guerra civil que tuvo la llamada guerra de independencia.

Algunas consideraciones finales

La obra de Laureano Vallenilla Lanz, ha sido reducida, en muchas investigaciones a su filiación política al régimen de Juan Vicente Gómez. Si bien es cierto que esta afinidad no puede ocultarse, reducir el análisis a esta particularidad no ha hecho otra cosa que ocultar la riqueza de este escritor e

65 Ibid. p. 47.

66 Ibid. p. 139.

67 VALLENILLA, L.: *Críticas...* Ob. Cit. p. 156.

historiador que como ninguno de su generación supo evaluar la dimensión histórica de la Venezuela de principios del siglo XX.

Su obra, francamente positivista, contribuyó a importantes estudios sobre la realidad de Venezuela y América Latina. Una realidad oscilante entre la anarquía y el despotismo. La anarquía de que fuera testigo el Libertador Simón Bolívar cuando victimaron su obra integradora, situación que a su vez fuese pretexto para el cesarismo -antecedente de la *democracia dirigida* de la que tanto se ha hablado en nuestro continente que pretendía ponerle fin.

Lo escrito por Laureano Vallenilla Lanz, constituye un amplio estudio sociológico que pretende ser objetivo frente a una realidad que no podrá ser eludida en Latinoamérica. En su trabajo se vuelven a plantear los problemas que las circunstancias de estas tierras han puesto y ponen a los intérpretes de la historia. Busca pues, en el pasado colonial, los antecedentes de esa realidad que oscila entre la disgregación y la integración. Situación que aun, hoy en día, ocupa el escenario político de los pueblos ubicados al sur del río Grande.

Muchas de sus tesis no han sido superadas aun. Vuelven sobre ellas muchos intelectuales. Revolucionarios y conservadores, racistas y etnólogos, providencialistas y materialistas, retoman hoy la tesis del gendarme necesario, de la seguridad democrática, de la guerra preventiva, de la superioridad de unos pueblos sobre otros, que en términos generales fueron esbozadas por este intelectual venezolano.

Queda mucho por decir sobre su labor, sea este trabajo una invitación a la tarea de reconstruir la historia de nuestras ideas.

Variaciones sobre el mal en san Agustín¹

Variations on Evil in Saint Augustine

Manfred Svensson

Universidad de los Andes

Santiago-Chile

Resumen

Contrariamente a la usual concentración exclusiva en los escritos antimaniqueos para comprender la doctrina agustiniana sobre el mal, se intenta aquí exponer la posición de san Agustín atendiendo también al desarrollo de la doctrina en las controversias con el donatismo y los pelagianos, y a puntos de tensión y de complementación entre las tres querellas.

Palabras clave: San Agustín, maniqueísmo, pelagianismo, donatismo.

Abstract

This article deals with the development of Augustine's conception of evil during the great doctrinal controversies, against Manichaeans, Donatists, and Pelagians, dealing with points of tension and of compatibility between the three disputes.

Key words: Evil, Saint Augustine, Manicheanism, Pelagianism, Donatism.

Recibido: 27-11-08 • Aceptado: 15-03-09

1 Agradezco a Martín Cuevas por abundante discusión durante el último año respecto de la concepción agustiniana del mal.

I. Introducción

“Ciertamente a alguien le podrá parecer sorprendente que neguemos la existencia de los malos, que son los más numerosos de los hombres; y, sin embargo, tal es el estado de la cuestión”². Así escribe Boecio, un siglo tras la muerte de Agustín, en el libro cuarto de *La Consolación de la Filosofía*, presentando como algo evidente la doctrina del mal como privación, pero a la vez reconociendo que esto podrá parecer “sorprendente”. Que el mal no existe, que no hay nada malo: ésa es la tesis de san Agustín, bien conocida por toda la comunidad filosófica. Es una tesis que en un comienzo efectivamente puede parecer una provocación a quienes la oyen, pero que a más tardar en segundo año de la carrera de filosofía, se ha llegado a comprender y a recibir como una herencia común de casi toda la tradición filosófica. En efecto, pocas tesis filosóficas parecen ser aceptadas con tan poca controversia como la idea de que, por ejemplo, la ceguera no es nada más que falta de visión, que sólo algo bueno puede ser malo: que el mal es parasitario, dependiente; en palabras de *La Ciudad de Dios*, que “pueden existir bienes sin males [...], pero no pueden existir males sin bienes”³.

Pero la controversia no ha estado del todo ausente. Puede, por supuesto, haber quien vea en esta tesis agustiniana un excesivo optimismo. Kierkegaard, por ejemplo, en *La Enfermedad Mortal* dedica un capítulo completo a defender la tesis -si bien contra adversarios distintos de Agustín- de que “el pecado no es una negación, sino una posición”⁴. Pero por otra parte, otros suelen levantar contra Agustín la queja no de haber minimizado el mal, sino de haberlo maximizado, de haber afirmado como nadie antes que él, que el mal nos tiene esclavizados. Este Agustín tardío sería demasiado pesimista, nos dicen: sería, por decirlo así, el genio maligno de Occidente⁵.

2 BOECIO. *Consolación de la Filosofía* IV, prosa 2, 33. München, Saur, 2005.

3 *De civitate Dei* XIV, 11, 1. Brepols, Turnhout, 1955. En adelante, se citará esta obra y esta edición con el título *civ.* añadiendo el libro en romanos y los capítulos y párrafos en arábigos. A lo largo del artículo todas las traducciones son del autor.

4 KIERKEGAARD, Soren. *La Enfermedad Mortal* II, 3. Madrid, Sarpe, 1984.

5 Cf. MADEC, Goulven. “Augustinus - ist er der genius malignus Europas?” en KOSLOWSKI, Peter. (ed.) *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe* Springer, Berlín, 1992.

Ahora bien, naturalmente extraña que un autor sea criticado a la vez por optimista y pesimista. Y es asimismo verdad, que este tipo de adjetivos -optimista, pesimista- pueden tener bastante sin cuidado a la filosofía. Pero estas críticas opuestas tienen al menos la ventaja de fijar nuestra mirada sobre las opuestas controversias en las que se desarrolla la concepción agustiniana del mal. El presente artículo busca presentar la concepción agustiniana del mal precisamente a partir de las tres grandes controversias doctrinales de la obra agustiniana: la antimaniquea, la antidonatista y la antipelagiana. Siendo los focos tradicionales para abordar la concepción agustiniana del mal la pregunta por sus posibles fuentes neoplatónicas y la concentración exclusiva en los escritos antimaniqueos, aquí se busca más bien, ver cómo los resultados de las distintas controversias doctrinales en las que estuvo involucrado, se equilibran recíprocamente y contribuyen a la formación de la mente del Agustín maduro.

II. El maniqueísmo y las dos naturalezas

Partamos dirigiendo la mirada a la discusión con los maniqueos. Está claro que es aquí donde se forma la mente de Agustín en torno al problema del mal: en discusión con un grupo gnóstico de influencia avasalladora, que supone la existencia de dos principios coeternos del bien y del mal, cuya batalla se libra en esta tierra en seres humanos compuestos precisamente por elementos de cada una de estas sustancias; seres humanos que requieren pues, librarse de parte de su sustancia, porque ella es algo ajeno a su verdadero yo, y causa del mal. Pero si acaso fue la doctrina maniquea en relación con el mal lo que atrajo a Agustín al maniqueísmo, es algo que está menos claro: en el primer libro del *De libero arbitrio* hay un indicio en esa dirección, cuando dice a su interlocutor que está tocando precisamente el tema que “me ocupaba de modo vehemente en la juventud, y que acabó por presionarme y arrojarme en brazos de los herejes”⁶; pero en el relato de las *Confesiones* no se nombra la concepción maniquea del mal como motivo para haber entrado en contacto con los maniqueos. Agustín se limita ahí a nombrar la crítica mani-

6 SAN AGUSTÍN: *De libero arbitrio* I, 2, 4. Brepols, Turnhout, 1970. Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. En adelante, se citará esta obra y esta edición con el título *lib. arb.*

quea al Antiguo Testamento como lo que lo cautiva tras haber tenido su primer decepcionante encuentro con las Sagradas Escrituras⁷. Si acaso Agustín se hizo maniqueo impresionado por la doctrina maniquea sobre el mal, es algo sobre lo que puede pues haber un cierto justificado escepticismo.

Esta concepción maniquea puede no obstante seguir pareciendo muy poderosa, ya que -haya sido este el motor inicial para acercarse al maniqueísmo o no- de todos modos habría convencido a una mente como la de Agustín por al menos nueve años. Pero también aquí hay que hacer algunas precisiones. En algún momento la doctrina maniquea del mal efectivamente cautivó a Agustín. Pero el período de la pertenencia externa al maniqueísmo no es idéntico con el período de adherencia a sus doctrinas. Hay signos inequívocos de que Agustín permanece los últimos años en el maniqueísmo sin adherirse ya al mismo. Decidió así “no separarme del todo, sino quedarme en aquello en lo que ya estaba involucrado, hasta que encontrara algo mejor”⁸, escribe en el libro V de las *Confesiones*. Se podría pues decir que el período escéptico de Agustín no se limita al breve lapso -entre el maniqueísmo y la conversión al cristianismo- en que profesa seguir la filosofía de la Academia, sino que el escepticismo se sobrepone con la etapa maniquea: Agustín ya no cree en la doctrina maniquea, pero, conservador como tantos otros escépticos, mantiene el vínculo externo con esta agrupación religiosa. Ahora bien, este paso del abandono de la vieja doctrina maniquea hasta la adopción de una nueva convicción, es particularmente tortuoso en relación con el problema del mal, mucho más que en relación con otras doctrinas maniqueas.

El desenlace nos es presentado en el libro VII de las *Confesiones*, que en buena medida puede ser visto como el libro de su conversión teórica, mientras que la conversión práctica es narrada en el libro VIII (al finalizar el libro VII no tiene ya duda alguna sobre la verdad del cristianismo y, sin embargo, aún no logra hacerse cristiano). Pero ¿qué paso decisivo faltaba antes para su conversión teórica? “Aún no tenía suficientemente claro cuál es la causa u origen del mal”⁹, nos dice al comienzo del libro VII. Ya había oído, nos informa, que la libre elección de nuestra voluntad

7 SAN AGUSTÍN: *Confesiones* III, 5, 9. Cito según el texto crítico establecido por O'Donnell, James. *Augustine: Confessions* Oxford University Press, Oxford, 1992. En adelante cito esta obra y edición con el título *Conf.*

8 *Conf.* V, 7, 13.

9 *Conf.* VII, 3, 4.

es la causa del mal¹⁰. ¿Qué es lo que no lo satisfacía de esta respuesta? No parece haber sido un punto concreto, sino, en palabras de Agustín, “un torbellino de pensamientos”, como preguntas por el origen de su propia mala voluntad, siendo que proviene de un Dios bueno: “tales eran los pensamientos que hervían en mi miserable pecho”¹¹, “preguntaba de dónde viene el mal, pero preguntaba mal”¹². El desenlace de esta discusión es conocido: en el mismo libro VII Agustín narra su camino a la doctrina del mal como privación. Pero rara vez se repara en el hecho de que la discusión sobre el origen del mal en el libro VII se ve interrumpida: tras plantear todas sus dudas y los pensamientos que hierven en su pecho, abandona el tema. Pasa a hablar sobre su abandono de la astrología y nos conduce a uno de los pasajes más célebres de la obra: la lectura de los *libri platonicorum*, y el recuento de lo que encontró y no encontró ahí. Sólo una vez que ha terminado ese recuento retoma el problema del mal, pero ya no es un problema, sino que ahí nos comienza a hablar el Agustín que todos conocemos, presentando de modo sereno, sin más “torbellinos de pensamientos”, la doctrina del mal como privación.

¿Qué fue lo que encontró en esta lectura de los libros platónicos, que le permite acabar con sus dudas sobre el origen del mal? “Se lee ahí que tu Hijo unigénito, coeterno contigo, permanece inmutable antes de todos los tiempos y por sobre todos los tiempos. Que de su plenitud reciben las almas el ser felices, y que son renovadas por participación de la sabiduría que permanece en sí”¹³. Agustín descubre la trascendencia. La estructura de estas páginas merece ser notada con detalle. Descubre la trascendencia por esta lectura de los platónicos y la experimenta de inmediato en una personal experiencia de ascenso¹⁴. Apenas termina de narrar esa experiencia, menciona los grados de participación, que las cosas creadas ni son absolutamente ni absolutamente dejan de ser¹⁵, y concluye con su fórmula predilecta para designar la felicidad (tomada del salmo 73): “Para mí el bien es adherirse a Dios”. Acabada esta cadena de argumentos y experiencias -descubrimiento intelectual de la tras-

10 *Conf.* VII, 3, 5.

11 *Conf.* VII, 5, 7.

12 *Conf.* VII, 5, 7.

13 *Conf.* VII, 9, 14.

14 *Conf.* VII, 10, 16.

15 *Conf.* VII, 11, 17.

endencia, ascenso personal, descripción de los grados de participación, definición de la felicidad-, ahora sí fluye de la boca de Agustín con toda naturalidad lo que esperamos de él. Así comienza el párrafo siguiente: “Pude ver [*manifestatum est mihi*] que son bienes los que se corrompen, que ni podrían corromperse de ser el sumo bien, ni podrían corromperse de no ser bienes [...]. Y el mal, por cuyo origen andaba preguntando, no es una sustancia, porque si fuera una sustancia sería un bien”¹⁶. El relato de las *Confesiones* es por supuesto una reconstrucción de la conversión, una década después de la misma. Pero sea que consideremos confiable dicha reconstrucción en todos sus puntos o no, al menos podemos saber que el Agustín de las *Confesiones*, al comenzar el episcopado, tiene esta visión retrospectiva respecto de su camino hacia la doctrina del mal como privación.

Habiendo llegado a esta doctrina por este camino, el cuadro no tardará en irse completando a través de la abrumadora cantidad de sus escritos anti-maniqueos. En primer lugar, si bien la pregunta por el origen del mal está presente en muchos escritos de Agustín, va acompañada de un explícito abandono de la *primacia* de dicha pregunta. Bastaría -escribe en el *de moribus*- que los maniqueos dejen de preguntarse en primer lugar por el origen del mal, y que en lugar de ello se pregunten por la naturaleza del mismo: esto derribaría todo su sistema¹⁷. Y cuando él mismo trate sobre el origen del mal, sobre su origen en la voluntad humana, y en último término en la angélica, habrá un fin al “torbellino” de pensamientos que lo aquejaba antes, pues está dispuesto a reconocer la voluntad precisamente como algo último, como raíz. Aunque, Agustín, renuncie a buscar la raíz de una raíz. El pasaje más significativo a este respecto se encuentra en el libro XII de *La Ciudad de Dios*, donde, tras enunciar la pregunta por el origen de la mala voluntad de los ángeles caídos, lo rechaza:

16 *Conf.* VII, 12, 18.

17 SAN AGUSTÍN: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. II, 2, 2. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1992. Percunctamini me unde sit malum; at ego vicissim percunctor vos quid sit malum. Cuius est iustior inquisitio? Eorumne qui quaerunt unde sit, quod quid sit ignorant, an eius qui prius putat esse quaerendum quid sit, ut non ignotae rei - quod absurdum est - origo quaeratur? Verissime, dicitis, quis enim est ita mente caecus, qui non videat id cuique generi malum esse, quod contra eius naturam est? Sed hoc constituto evertitur haeresis vestra, nulla enim natura malum, si quod contra naturam est, id erit malum. En adelante cito esta obra y edición con el título *mor.*

“Si se busca la causa eficiente de esta mala voluntad, no se encuentra. ¿Pues qué es lo que hace mala a la voluntad, siendo ella la que hace mala la obra? Y así la mala voluntad es eficiente del acto malo; pero no hay nada que sea eficiente de la mala voluntad. [...] Que nadie busque por tanto una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente, sino deficiente. [...] Es como si alguien quisiera ver las tinieblas u oír el silencio”¹⁸.

Resta atender a algunas precisiones ulteriores que también nacen de la controversia antimaniquea, lo cual haré mediante breve referencia a tres obras antimaniqueas de distinto carácter, *de libero arbitrio*, *de moribus* y *de natura boni*. Ya al comienzo del *de libero arbitrio* -primera de las obras antimaniqueas-, se encuentra la distinción entre un mal de culpa y un mal de pena: “Una cosa es cuando decimos que un individuo ha hecho un mal, otra cuando sufre un mal”¹⁹. Como bien hace notar Agustín, es sólo en relación con el primero de estos tipos de mal, el mal moral, que resulta impío calificar a Dios como autor del mal; su autoría del segundo tipo, el mal físico que sufrimos como castigo por el mal moral, no representa un problema. Para una segunda precisión conviene volver a dirigir la mirada al *de moribus*, donde se precisa que no es cualquier privación la que constituye un mal, sino una “inconveniencia enemiga de la sustancia”²⁰. El veneno -así reza el ejemplo de Agustín- es un mal para nosotros, pero no para el escorpión del que proviene; para éste sería más bien un mal la privación del mismo, pues dicho veneno es algo que conviene a su sustancia²¹. Agustín no reduce esto a una fórmula, pero sienta la base sobre la que Anselmo llegará a la definición del mal como privación del bien *debido*. Esta referencia a un tipo específico de privación nos conduce por último al tratado *de natura boni*, donde Agustín habla de los tres bienes generales de toda sustancia, modo, forma y orden natural²². La privación del bien debido es la privación de todos o alguno de estos bienes generales y, por las implicaciones trinitarias de esta

18 *civ.* XII, 6-7.

19 *lib. arb.* I, 1, 1.

20 *mor.* II, 7, 10.

21 *mor.* II, 8, 11.

22 *De natura boni* 4. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1891/92.

tríada, la privación de aquello por lo cual somos imagen de Dios²³. Con eso ya parece medianamente completa la posición de Agustín sobre el mal. Pero sólo en lo que corresponde a los resultados de la controversia antimaniquea, aquello que tradicionalmente ha sido recibido como la concepción agustiniana del mal.

III. El donatismo y las dos ciudades

Siguiendo el orden cronológico nos enfrentamos con aquella controversia que menos parece aportar al problema. En efecto, la discusión con el donatismo es una discusión sobre eclesiología, y, *prima facie*, la eclesiología parece uno de los campos teológicos más alejados de la filosofía. Podríamos sintetizar el conflicto entre Agustín y los donatistas en torno a la siguiente pregunta: ¿Qué valor tienen sacramentos administrados por obispos que en los momentos de persecución no permanecieron firmes, sino que entregaron códices de las Escrituras a los persegutores, convirtiéndose así en *traditores*? Esta cuestión ha sido fundamental para el desarrollo de la doctrina de los sacramentos, pero también para la concepción agustiniana del mal. No ya para los aspectos ontológicos a los que lo llevaba la controversia antimaniquea, pero sí para otros aspectos del problema. Pues la posición de Agustín consiste en una afirmación del valor de la acción sacramental independientemente de la calidad moral del oficiante, pero tal posición doctrinal pasa precisamente por un *reconocimiento del carácter moralmente mixto* de la Iglesia. Para el donatismo, por el contrario, lo que resulta inconcebible es precisamente la idea de que pueda haber en la Iglesia una convivencia pacífica entre los malos y los buenos. Con seguridad el texto que más frecuentemente cita Agustín a este respecto es el llamado de Cristo a no separar el trigo de la cizaña antes del final. Y precisamente esto es algo no sólo teológico, sino una observación que en cierto sentido podríamos considerar como conducente a algo así como una “doctrina agustiniana de la tolerancia”. Desde luego esto puede sonar paradójico, dado que precisamente Agustín es el primer teólogo cristiano en dar fundamentos teóricos para la

23 Para una explicación detenida de dicha tríada cf. SCHÄFER, Christian. “Augustine on Mode, Form, and Natural Order” en *Augustinian Studies* (Villanova University) 31, 2000.

persecución de cismáticos²⁴. Pero ahí donde aún existe el vínculo del amor, es decir, ahí donde la unión eclesial aún no ha sido rota, Agustín se apura en mostrar a los donatistas el tolerar a los malos como nota característica de los santos:

“Aarón tolera a la multitud que exige un ídolo, lo erige y lo adora; Moisés tolera a los miles que murmuran contra Dios y ofenden su santo nombre. David tolera a Saúl, su perseguidor. [...] Todos los santos siervos y amigos de Dios tuvieron a algunos que tolerar en su pueblo; y no se apartaban de éstos en la participación de los sacramentos de aquel tiempo”²⁵.

Esta idea, que en la recién citada carta contra los donatistas sigue apareciendo vinculada a la discusión sobre los sacramentos, es decisiva para la formación de una de las obras filosóficas mayores de Agustín, *La Ciudad de Dios*, cuya doctrina principal es precisamente la idea de dos “sociedades” en pugna a lo largo de la historia, pero no entendidas como dos instituciones en pugna, sino como dos tipos de amor que en la historia se dan mezclados en instituciones: “Estas dos ciudades de hecho están confundidas (*perplexae*) y mezcladas la una con la otra, hasta que sean separadas en el último juicio”²⁶. No parece así nada despreciable el resultado filosófico de la aparentemente estéril (y ciertamente agotadora) discusión con los donatistas.

Pero lo que hemos citado no son las únicas observaciones importantes en relación con el mal en *La Ciudad de Dios*. La obra abre además llamando la atención sobre el hecho de que durante la caída de Roma también los buenos sufrieran males. La referencia al trigo y la cizaña, central para el tema antes mencionado, abre aquí paso a otro texto bíblico, a la referencia al Dios que hace salir su sol sobre buenos y malos, hace llover sobre justos

24 Para el cambio de opinión de Agustín en esta materia, y su influencia sobre la historia posterior, cf. MANSUY, Daniel y SVENSSON, Manfred. art. “Tolerance” en POLLMANN, Karla et al. (eds.) *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* Oxford University Press, Oxford, en preparación.

25 *Epistulae* 43, 8. 23. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1895-1923. Tolerat Aaron multitudinem idolum exigentem et fabricantem et adorantem. Tolerat Moyses adversus Deum tot milliamurmurantia, et toties offendentia sanctum nomen eius. Tolerat David Saulem persecutorem suum. [...] omnes sanctos Dei servos et amicos semper habuisse quos in suo populo tolerarent; cum quibus tamen illius temporis sacramenta communicantes.

26 *civ.* I, 35.

e injustos. El punto de Agustín al enfatizar la gran cantidad de males que son comunes a buenos y malos, es precisamente el notar que entonces no son esos, el tipo de males que nos hacen malos. Ni los equivalentes bienes temporales serán entonces los bienes que nos hacen buenos. Precisamente el carácter de comunes a buenos y malos que tienen ciertos bienes y males es lo que los revela como no decisivos para nuestra bondad o maldad. “Así aprendemos a no prestar demasiada atención a aquellos bienes y males que son comunes a buenos y malos”, escribe en el libro XX, y “buscar aquellos bienes exclusivos de los buenos y huir de los males exclusivos de los malos”²⁷. La aparentemente azarosa repartición de bienes y males es pues lo que lleva a Agustín al reconocimiento de ciertos bienes como bienes que no nos hacen buenos, y viceversa con los males.

En materia de clasificación de bienes, me parece que es precisamente ésta la distinción principal de san Agustín, tal como la formula en el *de libero arbitrio*: “Hay bienes que nos hacen buenos, y bienes que nosotros hacemos buenos”²⁸. Los bienes que nos hacen buenos son bienes exclusivos de los buenos. En lo que se refiere a estos bienes, como puede leerse en otro texto antidonatista, sí es separación lo que debe ser buscado: “Mientras dura esta vida es lícito separarse y dejar a los malos en lo que respecta a costumbres, vida y voluntad, y conviene velar siempre por esta separación; pero la separación corporal debe ser esperada hasta el final del tiempo en confianza, paciencia y fortaleza”²⁹. Los malos y los buenos como personas físicamente unidas pero separadas por distintos tipos de amor –eso podría ser considerado como lo principal que los textos antidonatistas aportan a nuestra pregunta por el mal. Tal vez, se pueda también suponer que a Agustín le resultó fácil enfrentarse al elitismo moral colectivo del donatismo, tras haberse enfrentado al dualismo cosmológico de los maniqueos. Pero esta aparentemente nítida separación entre los buenos y los malos, dejará de ser tal, en la controversia que ocupará los últimos

27 *civ.* XX, 2.

28 *lib. arb.* II, 19, 50.

29 *Contra litteras Petiliani* III, 3, 4. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viena, 1909. Licet enim a malis interim vita, moribus, corde ac voluntate separari atque discedere: quae separatio semper oportet custodiatur. Corporalis autem separatio ad saeculi finem fidenter, patienter, fortiter expectetur.

años de la vida de san Agustín: en discusión con los pelagianos importará más bien el hecho de que *todos somos malos*.

IV. El pelagianismo y las dos voluntades

Dirijamos finalmente la mirada a esta última controversia, la antipelagiana. Si las discusiones con un movimiento popular norteafricano, como lo es el donatismo, pueden dar la primera impresión de ser poco interesantes para la filosofía -impresión que no parece del todo acertada- la posición de Agustín contra un movimiento de élite como el pelagianismo puede dar la impresión de convertirlo más bien a él en un autor antifilosófico. En efecto, abundan en los escritos pelagianos las acusaciones precisamente contra Agustín por “vulgar” o “púnico”. Es acusado además de recaer en el maniqueísmo. No faltan textos de san Agustín para fundamentar una acusación como ésa. Así, por ejemplo, en los dos libros de respuestas a Simpliciano habla del pecado original como nuestra actual *naturaleza* y de los pecados actuales añadiendo sobre eso la costumbre, suerte de segunda naturaleza, de modo que “estos dos, como naturaleza y hábito, forman una robustísima e invencible *cupiditas*”³⁰. El mal como naturaleza y junto al hábito formando un bloque invencible, añadiendo así otra nota maniquea cual es el determinismo: si esto se ha de tomar *ad litteram*, se puede entender la inquietud de los pelagianos.

Pero me centraré aquí en otro aspecto. He dicho que la posición de Agustín puede parecer antifilosófica, y esto se puede corroborar en muchos puntos. Pensemos, por ejemplo, en la célebre afirmación según la cual las virtudes de los paganos serían más bien vicios que virtudes³¹, afirmación típica de su etapa antipelagiana, que parece distanciar a Agustín de toda aproximación racional a los problemas humanos, cortando con la tradición filosófica. Pero también hay indicios en sentido contrario. Quiero limitarme a un solo ejemplo de un texto agustiniano de corte antipelagiano en que este énfasis en el poder del mal sobre nosotros no parece ir contra la tradición filosófica, sino que, por el contrario, parece enriquecerla. El texto se encuentra en las *Confesiones*. No pertenece por tanto propiamente a la etapa anti-

30 *Ad Simplicianum* I, 1, 10. Brepols, Turnhout, 1970.

31 *civ.* XIX, 25.

pelagiana, pero debe tenerse en cuenta que es precisamente una oración de las *Confesiones*- “da lo que pides y pide lo que quieras”³²- la que irrita a Pelagio, desencadenando algunos años más tarde la controversia antipelagiana (*Sensu lato* es pues una obra antipelagiana tal como el contemporáneo *Ad Simplicianum*). El texto que me interesa se encuentra en el libro VIII. Ya he hablado del libro VII como el libro en que se completa la conversión teórica, mientras que el octavo es el libro de la conversión práctica. Al comenzar el libro Agustín afirma, en efecto, que “ya no deseaba saber con más certeza sobre ti, sino estar más firmemente en ti”³³, y todo el libro trata sobre este problema: el hecho de que convencido ya, y queriendo ser un hombre nuevo, no llegue a serlo. Una década antes, en el *de libero arbitrio*, Agustín escribía “¿Qué está tan en manos de nuestra voluntad, como la voluntad misma?”³⁴ La voluntad, creía entonces, dispone de sí misma más que de cualquier otra cosa. Ahora, en las *Confesiones*, la afirmación es que “mi voluntad estaba en manos del enemigo”. ¿Qué quiere decir esto? Por una parte lo que hace Agustín es una simple observación respecto de la formación de una cierta necesidad tras una serie de libres elecciones malas: “Mi voluntad estaba en manos del enemigo. De ella había hecho una cadena con la que me tenía preso. Pues de la voluntad pervertida nace la pasión, de servir a la pasión nace la costumbre, y de la costumbre no combatida nace la necesidad”³⁵. Se trata de una cadena que va desde *voluntas perversa*, a *libido* y *consuetudo*, para acabar en *necessitas*. Conviene hacer una precisión respecto de *voluntas*. No parece aquí estar entendida como libertad de albedrío, sino como tendencia. Existe una libertad de albedrío para dar lugar a una nueva *voluntas*, para hacer surgir la voluntad de vida nueva —eso no es negado por Agustín. Pero no está a disposición nuestra la totalidad de nuestra tendencia volitiva, como para poder transformar esa voluntad que está en manos del enemigo en una voluntad nueva. Por eso Agustín habla a continuación de una lucha entre dos voluntades: “Así mis dos voluntades, una vieja y una nueva, una carnal y una espiritual, estaban en conflicto y en su discordia destruían mi alma”³⁶. La lucha no es entre dos decisiones libres,

32 *Conf.* X, 29, 40 y 31, 45.

33 *Conf.* VIII, 1, 1.

34 *lib. arb.* I, 12, 26.

35 *Conf.* VIII, 5, 10.

36 *Conf.* VIII, 5, 10.

sino entre el conjunto de dos tendencias. La agudeza con que Agustín describe su ausencia de dominio sobre la voluntad mala es, me parece, una clara muestra de positivo desarrollo producido por su “pesimista” visión del hombre. En muchas acciones, observa, el querer y el poder son idénticos; pero precisamente en el campo más decisivo no parece ser así: “Más fácilmente obedece el cuerpo al más sutil mandato del alma, que el alma a sí misma”³⁷. Y un poco más adelante: “¿De dónde proviene esta monstruosidad? El alma manda al cuerpo, y la obediencia es inmediata, el alma se manda a sí misma, y experimenta resistencia”³⁸. La salida práctica que aquí se ofrecerá a una parte del problema del mal, consiste por supuesto en que somos remitidos a la gracia. Pero el texto de *Confesiones* VIII es una muestra clara de que esto no consiste en una simple prédica sobre la *massa damnata* remitida a la gracia, sino que media entre esas dos instancias un fino análisis de la condición humana.

V. Conclusión

¿Qué se gana con el recorrido por las tres controversias doctrinales? Agustín es un platónico cristiano. Y la idea de que el mal sea privación de bien por supuesto no es nada exclusivo de él, sino herencia común de la tradición de platonismo cristiano (y más allá del cristiano)³⁹. ¿Cómo caracterizar entonces con más precisión la posición específica de Agustín? Me parece –y con ello pienso no sólo en el problema del mal, sino en el pensamiento de Agustín en general- que una manera de caracterizarlo adecuadamente sería decir que es un platonismo cristiano pasado por el cedazo de las controversias antimaniquea, antidonatista y antipelagiana. Hemos podido ver cierta relación entre cada una de las polémicas: el argumento de la *privatio boni* desarrollado sobre todo en discusión con los maniqueos lo había preparado en alguna medida para la discusión con los donatistas, donde se enfrentará al problema de la pureza de una institución y sus representantes: Agustín rechaza la idea de una separación física o institucional entre buenos y malos del mismo modo como rechazaría la idea del bien y el mal como

37 *Conf.* VIII, 8, 20.

38 *Conf.* VIII, 9, 21.

39 Agustín puede, por ejemplo, haber conocido la doctrina a través de Ambrosio, *de Isaac et anima* cap 7.

distintas sustancias⁴⁰. Asimismo, es común notar paralelos entre la controversia antimaniquea y la antipelagiana, sobre todo a partir del hecho de que destacados pelagianos lo acusaran de recaer en el maniqueísmo. Pero los paralelos que hemos notado aquí no ceden ante dicha acusación, sino que más bien nos llevan a fijar la atención en el hecho de que el mal no sólo es una privación de bien, sino enemistad con el bien; y en ese sentido sin duda es importante notar, como muchas veces se hace, que el bien y el mal no deben ser comprendidos como opuestos, sino más bien como realidades radicalmente asimétricas. Por último, si bien es menos común notar paralelos entre la controversia antidonatista y la antipelagiana⁴¹, en ambos casos Agustín se está enfrentando a pretensiones de una perfección que él no considera alcanzable por el hombre mientras aún está en el saeculum: sólo que en un caso es la posición de una élite ascética y, en otro caso, la de un popular movimiento eclesial. El resultado del paso por estas controversias es el Agustín maduro, del cual aquí hemos visto un ejemplo a propósito del problema del mal. Pero podrían multiplicarse los ejemplos de cómo tres controversias en apariencia tan poco filosóficas formaron la mente de uno de los grandes genios de la tradición filosófica occidental.

40 Para el vínculo entre la controversia antimaniquea y la antidonatista respecto del problema del mal, cf. RUSSELL, Frederick. "Something Good can be Evil". The Genesis of Augustine's Secular Ambivalence" y KAUFMAN, Peter Iver. "Augustine, Evil and Donatism: Sin and Sanctity before the Pelagian Controversy", ambos en *Theological Studies* (Marquette University) 51, 1990.

41 Salvo la notable excepción que he seguido para esta observación, PELIKAN, Jaroslav. "An Augustinian Dilemma: Augustine's Doctrine of Grace versus Augustine's Doctrine of the Church?" en *Augustinian Studies* (Villanova University) 18, 1987.