

## Variaciones sobre el mal en san Agustín<sup>1</sup>

### 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”<sup>2</sup>. 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”<sup>3</sup>.

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”<sup>4</sup>. 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 Occidente<sup>5</sup>.

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”<sup>6</sup>; 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 Escrituras<sup>7</sup>. 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”<sup>8</sup>, 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”<sup>9</sup>, 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 mal<sup>10</sup>. ¿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”<sup>11</sup>, “preguntaba de dónde viene el mal, pero preguntaba mal”<sup>12</sup>. 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”<sup>13</sup>. 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 ascenso<sup>14</sup>. Apenas termina de narrar esa experiencia, menciona los grados de participación, que las cosas creadas ni son absolutamente ni absolutamente dejan de ser<sup>15</sup>, 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”<sup>16</sup>. 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 sistema<sup>17</sup>. 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”<sup>18</sup>.

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”<sup>19</sup>. 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”<sup>20</sup>. 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 sustancia<sup>21</sup>. 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 natural<sup>22</sup>. 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 Dios<sup>23</sup>. 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 cismáticos<sup>24</sup>. 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”<sup>25</sup>.

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”<sup>26</sup>. 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 milliamurmantia, 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”<sup>27</sup>. 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”<sup>28</sup>. 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”<sup>29</sup>. 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 Petilianii* 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 custodiat. 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*”<sup>30</sup>. 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 virtudes<sup>31</sup>, 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”<sup>32</sup>- 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”<sup>33</sup>, 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?”<sup>34</sup> 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”<sup>35</sup>. 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”<sup>36</sup>. 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”<sup>37</sup>. 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”<sup>38</sup>. 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)<sup>39</sup>. ¿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 sustancias<sup>40</sup>. 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 antipelagiana<sup>41</sup>, 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.