



El problema del mal y el maniqueísmo. Una defensa de la libertad por parte de san Agustín

Luis Durán Aguado*

La reflexión agustiniana comienza con la problemática del mal: ¿por qué existe el mal?¹ Esta pregunta puede, a su vez, subdividirse en cuestiones ulteriores: ¿qué es?, ¿existe verdaderamente el mal?, ¿en qué sentido podemos afirmar que existe o que no lo hace?, ¿por qué —y para qué— Dios permite su existencia si se supone que es Bueno y Justo?, ¿por qué los seres humanos actuamos mal si el bien es, por definición, mejor que el mal y, por tanto, más deseable? Como podemos observar, ninguna de estas preguntas tiene una respuesta fácil; la radicalidad y crudeza con la que san Agustín plantea la cuestión da fe de la importancia que el filósofo da al problema². De hecho, si el maniqueísmo le resultó en última instancia insatisfactorio es porque no pudo

* El presente artículo se ha realizado dentro del proyecto de investigación UFV2019-02: Conocimiento Verdad y Razón: La Tradición Agustiniana en la Universidad, financiado por la Universidad Francisco de Vitoria. Madrid, y en el marco del programa de doctorado en Humanidades: Historia, Filosofía y Estética de la misma universidad. Como alumno de ese programa, en el año 2022 el autor ha desarrollado una estancia de estudio y colaboración durante algún tiempo en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, de acuerdo con el convenio firmado entre ambas instituciones.

¹ Literalmente, arranca con esta cuestión en sus escritos. La primera pregunta en *De libero arbitrio* (I, I, 1) por parte de Evodio es «utrum Deus non sit auctor mali». Al preguntar sobre si el origen del mal es divino, está en realidad preguntando de dónde procede. Esta pregunta también permite comenzar la investigación sobre si el origen del mal está en Dios, en el ser humano o en un principio independiente de Dios (como propondrá el maniqueísmo).

² Él expresa esta preocupación en sus *Confessionum*, VII, 7, 11: «His itaque salvis atque inconcusse roboratis in animo meo quaerebam aestuans, unde sit malum. Quae illa tormenta parturientis cordis mei, qui gemitus, Deus meus! Et ibi erant aures tuae nesciente me. Et cum in silentio fortiter quaererem, magnae voces erant ad misericordiam tuam, tacitae contritiones animi mei. Tu sciebas, quid patiebar, et nullus hominum. Quantum enim erat, quod inde digerebatur per linguam meam in aures familiarissimorum meorum!»

dar respuesta a este problema de una forma dinámica y acorde con la naturaleza humana. En efecto, la respuesta que el maniqueísmo ofrece es estática, es decir, no ofrece una solución integrada en el tiempo del problema del mal sino solamente una explicación hierática de su existencia: el mal es un principio ontológico equivalente al bien y contrario a este y es origen de todo lo malo que existe en la realidad. En términos platónicos, todo lo perfecto (la idea) participa de un principio bueno, espiritual y luminoso y todo lo imperfecto (la materia) de un principio malo, oscuro y corpóreo³. Así pues, toda la problemática moral —y ontológica— puede ser explicada como una lucha entre estas dos realidades. Como vemos, el problema del mal no es solamente moral o ético, sino que hunde sus raíces en la pura metafísica: si Dios es el soberano Bien, ¿cómo es posible que se dé el mal bajo su égida? Dios es inmutable y eterno, nada le falta y nada le sobra, pero no se puede decir lo mismo de sus criaturas que participan del ser y del no-ser en tanto que cambian y mudan constantemente. De ellas no se puede afirmar categóricamente que sean o no sean «et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet»⁴, sino que parece que habitan en esa realidad intermedia del devenir constante heraclíteo. San Agustín adivina que el problema del mal verá su solución partiendo de estas premisas⁵ pero antes de que esto suceda abrazará las tesis maniqueas.

San Agustín quiso encontrar durante varios años⁶ solaz y refugio

³ Es cierto que el neoplatonismo no defiende explícitamente que la materia es mala sino simplemente la realidad menos buena o real. Al resultar de la emanación del *Nous*, va degradándose desde una postura inicial de pureza absoluta, pero sigue perteneciendo al orden del ser y de lo real, con toda la dignidad que eso conlleva. Ya vimos que Plotino no es del todo claro en su calificación de la materia como algo intrínsecamente malvado (ver nota 68). También parece que de sus críticas se desprende que los gnósticos extraen muchas de sus ideas de Platón (a su juicio erróneamente).

⁴ AUGUSTINUS, *Confessionum*, VII, 11, 17.

⁵ AUGUSTINUS, *De natura boni*, X: «Omnes igitur naturae corruptibiles nec omnino naturae essent nisi a Deo essent, nec corruptibiles essent si de illo essent, quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt; ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. Sacrilega enim audacia coaequantur nihil et Deus, si quale est illud, quod de Deo natum est, tale velimus esse illud quod ab eo de nihilo factum est».

⁶ San Agustín perteneció al movimiento maniqueo unos nueve años, aunque nunca pasó del nivel de oyente: «Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae

en estas ideas, que tanto seducían a la élite romana del norte de África por su simplicidad y facilidad de comprensión. Sin duda, procediendo de ese cierto escepticismo relativista propio de las clases cultivadas del imperio, este conjunto de dogmas filosóficos le debió resultar tremendamente atractivo desde un punto de vista vital y personal⁷, pero las razones de su adscripción a este movimiento son probablemente más profundas. Por un lado, encaja desde un punto de vista filosófico con su neoplatonismo posterior⁸ y, por otra parte, hay un cierto elemento consolatorio en la idea de que el mal, en el fondo, no depende de nosotros sino de un principio abstracto y ajeno que actúa sobre nuestras vidas sin que podamos evitarlo de ninguna manera: elimina de ellas cualquier responsabilidad sobre nuestras acciones y nos permite contemplar las desgracias propias *sub aespécie aeternitatis*. En relación con las propias desgracias, él sintió la sacudida del mal muy cercanamente con la muerte de un muy querido amigo, cuyo nombre nunca nos es revelado:

Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspicebam
mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira in-

usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus [...]»: *Confessionum*, IV, 1, 1.

⁷ AUGUSTINUS, *Confessionum*, III, 6, 10: «O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter voce sola et libris multis et ingentibus!».

⁸ Tirso Alesanco Reinales discrepa de esta interpretación. En su opinión el platonismo le propuso la solución definitiva al problema del mal, al concebirlo como una ausencia de Bien: T. ALESANCO REINARES, *Filosofía de San Agustín*, editorial Augustinus, Madrid 2004, 15: «en los platónicos aprendió que el mal no es una sustancia material en pugna con otra espiritual, sino que es una deficiencia o falta de la propia sustancia». En nuestra opinión, eso es correcto (y el mismo san Agustín afirma que fue la lectura de los neoplatónicos lo que le abrió los ojos a la verdadera naturaleza del mal en *Confessionum*, VII, 9,13-15), pero la retórica del platonismo (especialmente los más esotéricos de los *agraphoi logoi* platónicos) y el plotinismo puede remitir a una concepción del mundo semejante a la maniquea, como indicábamos durante la exposición de los puntos clave del gnosticismo. El neoplatonismo le convence de que el mundo material no es esencialmente malo y eso le permite aceptar la idea de la Encarnación de Cristo, abriendo el camino a su conversión. Ver punto 2.1.3. y la nota 68. Otros sí que ven que el neoplatonismo se alinea con tesis maniqueas: C. GARDEAZÁBAL, «Libre albedrío y libertas en san Agustín», *Saga. Revista de estudiantes de filosofía* 1 (1999), 23: «Un tema central del pensamiento agustiniano fue el de la Creación como obra buena en sí misma: todo es intrínsecamente bueno, ya que el creador lo quiso así. Esto se oponía no sólo al maniqueísmo, sino a las corrientes gnósticas y neoplatónicas, ambas con grandes reservas contra el mundo material».

felicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: «Ecce veniet», sicut cum viveret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: «Spera in Deum», iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iuebatur. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei⁹.

Como podemos extraer de la lectura de estas palabras, la impresión de un mal tan cercano y repentino marcó su devenir filosófico y sus reflexiones. La muerte de su madre¹⁰ y la separación de su círculo de amigos¹¹ para dedicarse a las tareas episcopales también fueron golpes devastadores que le perseguirían toda la vida. Tampoco ayudaba la situación política y social de un imperio bajo amenaza constante por parte de los bárbaros, los cuales llegaron a asediar Roma en sucesivas ocasiones hasta el saqueo de Alarico en 410, produciendo en la sociedad romana de la época un considerable desasosiego, del cual no sería ajeno san Agustín cuando predicaba una austeridad y una contención en el gasto en las excentricidades de los nobles y más acaudalados de la ciudad¹².

El maniqueísmo ofrecía una respuesta sencilla de entender, intuitiva y comprensible al problema del mal¹³. San Agustín acudió en su

⁹ AUGUSTINUS, *Confessionum*, IV, 4, 9.

¹⁰ AUGUSTINUS, *Confessionum*, IX, 12, 33: «Et dimisi lacrimas, quas continebam, ut effluerent quantum vellent, substernens eas cordi meo; et requievit in eis, quoniam ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum».

¹¹ AUGUSTINUS, *Epistolae*, 84, 1: «Sed cum ipse quoque aliquos, ex tuis nutrimentis valde carissimos atque dulcissimos, necessitatibus Ecclesiarum longe positurum abs te, concedere coeperis; tunc senties quibus desideriorum stimulis fodiar, quod quidam mihi maxima et dulcissima familiaritate coniuncti, non sunt etiam corporaliter mecum».

¹² Cfr. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 147, 7. También el interesantísimo *Sermo* 81,9 cuajado de referencias paganas clásicas, en un intento de tranquilizar no solamente a sus feligreses sino también al resto de ciudadanos no cristianos de Hipona.

¹³ A la pregunta de Evodio sobre el origen de nuestras malas acciones responde san Agustín lo siguiente: *De libero arbitrio*, I, 2, 4: «Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanum fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem

juventud también a la Biblia buscando respuestas, pero su lectura no le impresionó: le pareció llena de puerilidades y simplezas¹⁴. Sin embargo, como hemos visto más arriba, el mensaje de Manes era sintético y directo: el Mal es un principio ontológico contrario al Bien y en constante lucha con este. El Mal es un *arjé* oscuro, material y corpóreo opuesto a la espiritualidad luminosa divina. Este dualismo ontológico-moral de la realidad casa además, como hemos indicado, muy bien con ese planteamiento platónico — y, sobre todo, neoplatónico — tan atractivo a san Agustín y en general al cristianismo de su tiempo, como ya hemos señalado. Aunque no podemos afirmar que la lectura del autor ateniense produzca necesariamente posturas maniqueas, sí que es evidente que ambos planteamientos tienen conexiones claras, sobre todo en lo concerniente a la dualidad ‘Bien=Idealidad-Mal=Corporeidad’. Como ya hemos visto, san Agustín no avanzó demasiado en la jerarquía del movimiento maniqueo pero el impacto de esta secta fue profundo en él y nunca llegó a desprenderse del todo de su influencia, muy a su pesar. Como con muchos de sus antecedentes intelectuales, san Agustín reelaborará muchos de esos conceptos y los utilizará en su propia filosofía (la iluminación, la importancia de la espiritualidad, etc.) pero siempre de forma innovadora y más profunda. Lamentablemente, muchos de sus contemporáneos no comprendieron de forma adecuada el pensamiento y las reflexiones agustinianas y en ocasiones lo acusaron de maniqueo cuando ya hacía muchos años que había abandonado el movimiento. En concreto, durante sus discusiones con los pelagianos, estos lo acusaban en muchos momentos de maniqueo¹⁵ o incluso “crip-

respirare non possem». Aquí él mismo confiesa sin ambages el origen de su adscripción al movimiento.

¹⁴ AUGUSTINUS, *Confessionum*, III, 5, 9: «Itaque institui animum intendere in Scripturas Sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar». Es interesante observar que esa “dignidad tulliana” de la que habla (belleza literaria) será para él más tarde representativa de arrogancia y vanidad.

¹⁵ Como hace Juliano en AUGUSTINUS, *Contra Iulianum imperfectum opus*, III, 176, donde sugiere que san Agustín refleja inconscientemente en su doctrina su pasado maniqueo: «quibus ad hoc argumentum uti soles, memoria tua magis quam ingenio prolata sunt. Manichaeus ergo afflicus est, ut ea, quae putabat acuta, componeret, tu vero frustratus, qui putasti latere

tomaniqueo”¹⁶. Esta polémica nos puede remitir en el fondo al problema de Sócrates, el cual, a fuerza de debatir con los sofistas y de reunirse con ellos, a ojos del poco informado podía dar la impresión falsa de ser uno de ellos. Sócrates fue incluso condenado a muerte por su supuesta pertenencia al grupo de los sofistas; el estudioso sabe que más bien su actitud era la contraria a la de estos intelectuales, pero el pueblo llano carece de matices y es pronto a la simplificación y el etiquetado ideológico. En el caso de san Agustín la cuestión es todavía más complicada de analizar pues él sí que había pertenecido al círculo de oyentes del maniqueísmo, y por un espacio muy dilatado de tiempo, y el lenguaje y vocabulario maniqueos, insistimos, asoman frecuentemente en el discurso agustiniano¹⁷.

Esta tensión de ideas y de teorías es una constante en el pensamiento de san Agustín y es precisamente una característica propia de su doctrina. No podemos esperar encontrar en él un sistema perfectamente cerrado y cohesionado sino más bien una sucesión volcánica y dinámica de diferentes estados del alma, siempre en ligazón con los eventos más importantes de su vida. Más que una contradicción es una invitación a considerar la verdad no tanto como una línea recta sino más bien como una curva, que muchas veces se dobla sobre sí misma en forma de espirales sucesivas y cuyo estudio e investigación exige delicadeza y finura de espíritu:

posse, quod legeras et tenebas». Durante toda la obra se repiten las acusaciones mutuas de maniqueísmo, tanto por parte de Juliano como por parte de san Agustín.

¹⁶ Cuenta Peter Brown que, durante su consagración como obispo, «Megalió de Calama, el obispo más antiguo de Numidia, lo trató como un advenedizo sospechoso, y durante cierto tiempo se negó a ordenarlo. Agustín, decía, era un criptomaniqueo [...]»: P. BROWN, *Agustín*, Ediciones Acento, Madrid 2001, 215. También el propio Agustín pide que no le llamen maniqueo por su pasado, lo cual da a entender que quizás entre sus adversarios era un insulto que utilizaban con frecuencia contra él, cfr. AUGUSTINUS, *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 3, 4.

¹⁷ Aun así, nos parece un poco exagerada la afirmación de que «quizá se puede afirmar que en toda su vida y en toda la arquitectura doctrinal subyace el maniqueísmo. Desde luego, Agustín simpatizó con los maniqueos, porque se convenció o quiso convencerse de que tenían la solución del problema del mal, que le corroía la conciencia. Esa solución maniquea no dejaba de agradaarle, porque, entre otras cosas, lo libraba de la responsabilidad de sus desvíos, pecados y tendencias que no podía controlar. La causa de todo ya no estaría dentro de sí mismo sino en el exterior, en la materia»: T. ALESANCO REINARES, *Filosofía de san Agustín*, 16. En nuestra opinión, san Agustín nunca renunció a la responsabilidad individual en sus propios pecados y siempre afrontó con valentía y libertad las consecuencias que se derivaron de sus actos y sus decisiones.

Así se convirtió Agustín en la figura en quien culmina toda la teología de la escritura y de los Padres, y de la que arranca toda la teología escolástica. Pero, al mismo tiempo, se condena a ser la fuente en la que han bebido todas las grandes herejías del tiempo posterior, hasta el punto de que parece que todas las condenaciones de la Iglesia van dirigidas contra él¹⁸.

De hecho, san Agustín escapó del maniqueísmo en un primer momento no gracias a la lectura de la Biblia sino acudiendo brevemente a los escritos estoicos, que ofrecieron ciertas claves hermenéuticas muy útiles a la hora de dismantelar teóricamente la hipostatización del mal¹⁹. También la lectura de Plotino colabora en su fuga del movimiento maniqueo recordándole la importancia de las ideas y el conocimiento, así como la importancia del mundo material en la realidad. Sin embargo, pronto abandona esas vías y acude finalmente al mensaje cristiano para encontrar la solución definitiva al problema. El maniqueísmo, en último término, nos ofrece una respuesta al problema del mal incompatible con la libertad. En efecto, si el Mal es un principio opuesto al Bien y en constante lucha con este, ¿cómo podemos nosotros elegir el Mal por encima del Bien? Si todo lo que procede de Dios es puro e incorruptible, ¿cómo va a elegir nuestra alma lo que es contrario a sí misma? El Mal ha de proceder, pues, de acciones involuntarias y no queridas por ella. El maniqueo Fortunato lo expone elocuentemente en la discusión con san Agustín:

Nam quia inviti peccamus, et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, idcirco sequimur scientiam rerum. Qua scientia admonita anima et memoriae pristinae reddita, recognoscit ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans quod nolens peccavit, possit per emendationem delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritum sibi reconciliationis apud Deum collocare²⁰.

De forma mucho más directa afirma Fortunato de los maniqueos que «hoc nos dicimus, quod a contraria natura anima cogatur delinque-

¹⁸ E. PRZYWARA, *San Agustín, perfil humano y religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, 104.

¹⁹ ΕΡΙΣΤΕΤΟ, *Enchyridion*, 27: «ὡςπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται». Este pasaje es una refutación directa del maniqueísmo.

²⁰ AUGUSTINUS, *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum*, 20.

re»²¹, es decir, ningún pecado es voluntario. Es una naturaleza contraria la que nos obliga a hacerlo y, por tanto, no somos libres (ni responsables). El mal no es cometido por nadie porque eso implicaría aceptar que una naturaleza buena — el alma — es capaz de realizar acciones malvadas y que por tanto existe una cierta interacción entre el mal y el bien. Lejos de ser naturalezas inmiscibles, lo que propone san Agustín es que, en cierto modo, ambas constituyen dos caras de una misma moneda: el Mal es simplemente una ausencia de Bien. El Mal, replica a los maniqueos, es siempre una corrupción y desaparición de un Bien existente o que debía existir: «Quis enim dubitet totum illud quod dicitur malum, nihil esse aliud quam corruptionem?»²². La corrupción no es una naturaleza separada del Bien sino que es un atentado contra la naturaleza, siempre buena por ser naturaleza creada. Cuando consideramos la muerte como un mal es porque se produce una ausencia de vida; cuando la pobreza es vista como un mal es debido a que se percibe la ausencia de una prosperidad posible, etc²³. Es importante concluir que para san Agustín todo lo que existe es, por definición, bueno y que el mal procede de su corrupción. No es un problema de dos naturalezas en constante lucha y oposición dialéctica sino de una sola naturaleza corruptible y susceptible de cambios producidos por las decisiones libres de los seres humanos y la providencia divina: el Mal es una nada, una ausencia, un no-estar y un no-ser²⁴.

Eso implica que para hablar del Mal hemos de estar siempre dispuestos a hablar del Bien; si se me puede premiar por hacer el Bien

²¹ AUGUSTINUS, *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum*, 21.

²² AUGUSTINUS, *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 35, 39.

²³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XII, 7: «Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est, neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei privatione».

²⁴ AUGUSTINUS, *Contra Iulianum opus imperfectum*, V, 44: «Si ergo vis Manichaeos vel devitare vel vincere, hoc sape, hoc cape intellegendo, si potes, credendo, si non potes, quoniam ex bonis orta sunt mala, nec est aliquid malitia nisi indigentia boni». También en *Confessionum* III, 7, 12: «Quibus rerum ignarus perturbabar et recedens a veritate ire in eam mihi videbar, quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est». Asimismo, en *Enchiridion* 3, 11: «Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni?». Podemos observar la influencia plotiniana de *Enéada*, I, 1, 8, 3.

también se me debe poder castigar por obrar el Mal. El problema de los maniqueos es que aspiran a ser premiados con el paraíso sin aceptar el ser castigados con el infierno. Esta posición es inaceptable: «hinc esse et praemium, quia propria voluntate recta facimus. Aut si poenam meretur, qui peccat invitus, debet et praemium mereri, qui bene facit invitus»²⁵. De hecho, una de las mayores objeciones que san Agustín pone al maniqueísmo es su empeño en negar la consecuencia que tienen las acciones humanas y el desvincularlas del mal: somos seres libres que podemos ejercer cambios a nuestro alrededor y esos cambios pueden ser positivos, neutros o negativos. Negarnos las consecuencias de las acciones es obligarnos a renunciar a nuestra responsabilidad y, en último término, nuestra libertad: no podemos resignarnos a ser entes pasivos sin agencia²⁶.

El mal no procede de Dios o de una sustancia pseudodivina maligna sino de las acciones humanas (cuando es un mal moral) y de las insuficientes capacidades reflexivas del ser humano (cuando es un mal sobrevenido) para entender que incluso las cosas que nos parecen más terribles obedecen a un designio divino y a la providencia de Dios²⁷. Pero en sí mismo el mal no es nada, no tiene entidad ontológica ni puede ser hipostasiado²⁸. Todas las cosas buenas proceden de Dios, pero el

²⁵ AUGUSTINUS, *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum*, 20.

²⁶ También en *De duabus animabus* (11, 15) expresa san Agustín su estupefacción ante la idea de que no deben castigarse los pecados o las transgresiones contra la justicia: «Quod si nemo vituperatione vel damnatione dignus est, aut non contra vetitum iustitiae faciens, aut quod non potest non faciens, omne autem peccatum vel vituperandum est, vel damnandum [...]». Asimismo, en *De libero arbitrio* II, 1, 1: «1. Ev. — Iam, si fieri potest, explica mihi quare dederit Deus homini liberum voluntatis arbitrium: quod utique si non accepisset, peccare non posset. Aug. — Iam enim certum tibi atque cognitum est, Deum dedisse homini hoc, quod dari debuisset non putas? Ev. — Quantum in superiori libro intellegere mihi visus sum, et habemus liberum voluntatis arbitrium, et non nisi eo peccamus».

²⁷ Esto lo expresa san Agustín con estas bellísimas palabras: «Cur ergo, inquis, quod naturae Deus dedit, tollit corruptio? Non tollit, nisi ubi permittit Deus: ibi autem permittit, ubi ordinatissimum et iustissimum iudicat, pro rerum gradibus et pro meritis animarum. Nam et species vocis emissae praeterit, et silentio perimitur; et tamen sermo noster ex praetereuntium verborum decessione ac successione peragitur, et moderatis silentiorum intervallis decenter suaviterque distinguitur: ita sese habet etiam temporalium naturarum orte pulchritudo, ut rerum transitu peragatur, et distinguatur orte nascentium. Cuius pulchritudinis ordinem et modos si posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut defectus quibus distinguitur, nec corruptiones vocare auderemus. Quod autem in eius pulchritudinis parte laboramus, cum nos fluentia deserunt temporalia quae diligimus, et peccatorum poenas luimus, et sempiterna diligere commonemur»: *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 41, 47. Asimismo, cfr. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, III, 9, 26-28.

²⁸ AUGUSTINUS, *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, 40, 46: «Quia species aucta cogit esse, et Deum fatemur summe esse: corruptio vero aucta cogit non esse, et constat quod non est, nihil esse».

mal no tiene un origen porque no existe, simplemente es ausencia de Bien debido. Por eso la pregunta sobre el origen del mal no tiene demasiado sentido expresada tal cual; no puede responderse sin entender primero de dónde procede el Bien y todo lo bueno. Y para san Agustín todo el bien procede de Dios y es querido por Él. En concreto, lo que hace que las cosas sean buenas es la tenencia de tres perfecciones conferidas por Dios: la medida, la forma y el orden (*modus, species, ordo*²⁹). En la proporción en que la criatura participe más o menos intensamente de estas tres perfecciones será mejor o peor. Toda naturaleza, por definición tiene cierta medida, forma y orden, por lo que todo ente creado ha de ser de alguna manera bueno por naturaleza³⁰. Cuando estas tres perfecciones son corrompidas o adulteradas, el mal sobreviene a la criatura y comienza su corrupción y descomposición. Donde debía haber un cierto orden, ya no existe; donde una belleza podía ser disfrutada, solamente queda fealdad. Es decir, el mal es la ausencia de un orden debido, de una cierta perfección y proporción³¹.

El Mal, por tanto, no procede de una sustancia material metafísicamente malvada³². Eso es imposible, pues hemos visto que todas las

²⁹ AUGUSTINUS, *De natura boni*, XXIII: «Omnis vita et magna et parva, omnis potentia et magna et parva, omnis salus et magna et parva, omnis memoria et magna et parva, omnis virtus et magna et parva, omnis intellectus et magnus et parvus, omnis tranquillitas et magna et parva, omnis copia et magna et parva, omnis sensus et magnus et parvus, omne lumen et magnum et parvum, omnis suavitas et magna et parva, omnis mensura et magna et parva, omnis pulchritudo et magna et parva, omnis pax et magna et parva, et si qua similia occurrere poterunt, maximeque illa quae per omnia reperiuntur, sive spiritalia sive corporalia, omnis modus, omnis species, omnis ordo, et magnus et parvus, a Domino Deo sunt. Quibus bonis omnibus qui male uti voluerit, divino iudicio poenas luet: ubi autem nullum horum omnino fuerit, nulla natura remanebit».

³⁰ AUGUSTINUS, *De natura boni*, III: «Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est».

³¹ AUGUSTINUS, *De natura boni*, IV: «Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum; quod nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est».

³² San Agustín incluso reconoce el papel importante del cuerpo físico en nuestra operativa moral: «Ideo quamquam orbis iste terrenus rebus corruptibilibus deputatus sit, tamen servans quantum potest imaginem superiorum, exempla nobis et indicia quaedam demonstrare non cessat»: *De libero arbitrio*, III, 9, 28. De algún modo la carne dignifica al alma pecadora y la acoge hasta que se purifica. Esta es una de las ocasiones en las que el autor dedica alguna palabra elogiosa al mundo material y es probable que su propósito principal al hacerlo sea preci-

creaturas son buenas al haber sido queridas y creadas por Dios. Incluso la más abyecta que podamos imaginar es buena en el fondo por el mero hecho de ser querida por Dios y tener cierta participación en las tres perfecciones. Lo que nos convierte en buenos o malos no es una cualidad intrínseca a nosotros mismos, sino nuestra relación con las cosas, nuestro amor desordenado a las mismas, que las descompensa y corrompe³³. Y el amor, por definición, ha de ser libre. Nuestras acciones y la disposición de nuestra alma son las causantes del mal moral y no debemos buscar fuera de nosotros mismos las causas, sino en nuestro interior. Otra cosa sería hablar de otro tipo de mal, el mal natural, cuya causa no se encuentra en nosotros, sino que más bien son eventos externos que nos sobrevienen o proceden del pecado original. En efecto, el universo es un lugar donde las cosas nacen, se desarrollan, se corrompen y mueren, en ocasiones con sufrimiento y dolor incorporados. Sin embargo, esto solamente es considerado un mal en tanto en cuanto los seres humanos carecemos de la perspectiva adecuada para detectar la belleza subyacente a tales procesos. Así como un poema ha de ser contemplado en su conjunto para poder ser apreciado, sin detenerse en la belleza de las sílabas, también el universo ha de ser contemplado en su totalidad para poder observar la belleza oculta en él³⁴.

samente desmarcarse de las declaraciones maniqueas en sentido contrario. El mundo, al fin y al cabo, es una obra de Dios, lleva su huella, lo proclama y lo anuncia. Asimismo, la Encarnación es una refutación directa del maniqueísmo: Cristo asume su corporeidad, la purifica y la eleva.

³³ AUGUSTINUS, *De natura boni*, XXVIII: «Cum autem audimus: *Omnia ex ipso et per ipsum et in ipso*, omnes utique naturas intellegere debemus quae naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant sed vitiant. Quae peccata ex voluntate esse peccantium multis modis sancta Scriptura testatur, praecipue illo loco quo dicit Apostolus: *Existimas autem hoc, o homo, qui iudicas eos qui talia agunt et facis ea, quoniam tu effugies iudicium Dei? An divitias benignitatis et patientiae eius et longanimitatis contemnis, ignorans quoniam patientia Dei ad poenitentiam te adducit? Secundum duritiam autem cordis tui et cor impoenitens, thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera sua*». La primera cita es *Rom* 11,36; la segunda es *Rom* 2,3-6.

³⁴ AUGUSTINUS, *De natura boni*, VIII: «Cetera vero quae sunt facta de nihilo, quae utique inferiora sunt quam spiritus rationalis, nec beata possunt esse, nec misera. Sed quia pro modo et specie sua etiam ipsa bona sunt, nec esse quamvis minora et minima bona nisi a summo bono Deo potuerunt, sic ordinata sunt ut cedant infirmiora firmioribus, et invalidiora fortioribus, et impotentiora potentioribus, atque ita coelestibus terrena concordent tamquam praecellentibus subdita. Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa quae moriuntur, vel quod erant esse desinunt, turpent aut turbent modum et speciem et ordinem universae creaturae: sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamvis in eo syllabae atque omnes soni tamquam nascendo et moriendo transcurrant». También cfr. *De civitate Dei*, XIII, 4-5 y *De ordine*, I, 1, 2.

En cuanto al mal moral, los maniqueos insisten en que la existencia del pecado es una objeción contra la libertad; en efecto, nuestra ignorancia y nuestras pasiones bien podría ser que contaminasen nuestra libertad y nos impidiesen actuar con verdadero dominio de nosotros mismos. Mientras, san Agustín sostiene que precisamente el pecado muestra que somos libres, pues un pecado surgido de la necesidad es una contradicción no ya lógica, sino metafísica³⁵. Aunque puede darse la libertad sin pecado (Dios es libre en sí mismo y no peca, porque eso implicaría dejar de ser Dios³⁶) lo que resulta absolutamente imposible es que se dé el pecado sin libertad³⁷.

El mal moral, en conclusión, no es una prueba en contra de la libertad del ser humano, sino más bien la prueba que confirma su existencia. Es decir, si las acciones del ser humano no son a veces lo que deberían ser, la voluntad ha de ser la responsable de este desajuste entre el ser y el deber ser. Al debatirse contra la existencia del mal, san Agustín concluye que precisamente la culpabilidad, la conciencia, la responsabilidad, etc. son efectos que no podrían suceder si no fuéramos creados libres. Nuestra libertad y nuestra acción producen estos efectos en nosotros y es precisamente la conciencia de que las cosas podrían haber sido realizadas de otra manera la que nos remuerde y nos hace responsables de nuestra actividad. El maniqueísmo, al situar la responsabilidad del mal en una zona metafísicamente ajena a nosotros, disuelve tanto el mal como el bien. Espinoza, muy posteriormente, es perfectamente consecuente al afirmar que en realidad no existen ni el mal ni el bien, pues en un entorno metafísico en el que la libertad no existe, debido a que todo es producido desde la necesidad, tales conceptos dejan de tener sentido³⁸. El mal moral se desvanece y todo se convierte en un mal natural, no querido y no deseado por nadie. Y ese mal natural asimismo

³⁵ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, III, 18, 50: «Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur».

³⁶ AUGUSTINUS, *Contra Iulianum opus imperfectum*, V, 38: «Sed in ipso Deo summum est liberum ee arbitrium, qui peccare nullo modo potest. Quoniam si iniustus esse posset, etiam Deus non esse utique posset».

³⁷ Esto nos remite a la muy posterior discusión sobre qué es la libertad para los austríacos pues precisamente ellos sostendrán que el requisito absolutamente fundamental para una acción libre es precisamente la no coacción física (o amenaza creíble de coacción física). Para un austríaco resultará imposible que una acción sea libre si procede de la necesidad y, por tanto, no podemos considerar responsable de sus acciones al que actúe promovido por la violencia. Pero esto nos lleva demasiado lejos por ahora y lo discutiremos más adelante.

³⁸Cf. ESPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata*, parte 2, proposición XLVIII y ss.

desaparece en un mar de necesidad inmisericorde, bajo el aspecto de eternidad. La pregunta sobre el mal, por tanto, va mutando poco a poco desde cómo es posible que Dios sea causa del mal a cómo es posible que el ser humano sea causa del mal. En este punto es forzoso reconocer el papel de la voluntad humana y su libertad y preguntarnos cómo es posible que Dios nos haya concedido una voluntad que puede torcerse con tanta facilidad. Sin embargo, san Agustín sigue insistiendo que la libertad es un bien y algo bueno, por habernos sido concedida por Dios. Así como podemos hacer un mal uso de nuestro cuerpo también podemos hacer un mal uso de nuestra libertad, pero de ahí no se sigue que sean en sí mismos malos³⁹. Por eso, san Agustín recoge la libertad como uno de los bienes intermedios que poseemos, los cuales pueden orientarnos hacia bienes superiores o dejarnos estancados en bienes inferiores. Las virtudes que nos permiten vivir rectamente son superiores pues no se puede abusar de ellas; los bienes materiales y las potencias del alma pueden ser abusados y por tanto pertenecen al orden de los bienes intermedios. Cuando la voluntad se une a la verdad la vida se torna bienaventurada no tanto por imitación de la vida de los demás o por su intervención sobre nosotros como por el arreglo de su voluntad con la verdad. Es entonces cuando podemos denominarla buena voluntad, pues nos acerca a la beatitud. Sin embargo, cuando esa voluntad se decanta por bienes inferiores o por sí misma, peca⁴⁰. En el primer caso se vuelve codiciosa y envidiosa y en el segundo se vuelve soberbia e impía⁴¹. Entonces hablamos de mala voluntad. Por tanto, todo mal mo-

³⁹ AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 24, 96: «Nec dubitandum est Deum facere bene etiam sinendo fieri quaecumque fiunt male. Non enim hoc nisi iusto iudicio sinit, et profecto bonum est omne quod iustum est. Quamvis ergo ea quae mala sunt, in quantum mala sunt non sint bona tamen ut non sola bona sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono, cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere. Hoc nisi credimus, periclitatur ipsum nostrae confessionis initium, qua nos in Deum Patrem omnipotentem credere confitemur. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cuiuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus». También en *De libero arbitrio*, II, 18, 48: «Quemadmodum ergo ista probas in corpore, et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui haec dedit bona: sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum, et divinitus datum, et potius eos damnandos qui hoc bono male utuntur, quam eum qui dederit dare non debuisse fatearis».

⁴⁰ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XII, 8: «Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus et miser meliore privatus».

⁴¹ Para todo lo expuesto en este párrafo cfr. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, II, 19-20.

ral procede de la voluntad humana y todo bien de Dios (pues ese bien posee medida, número y orden). No podemos diluir la responsabilidad del mal en sustancias ajenas a nosotros porque eso equivale a restar importancia a la propia naturaleza del mal y nuestro papel en él.

San Agustín percibe este peligro y es precisamente en su debate contra los maniqueos donde lo pone de manifiesto. Los combate a cada momento y cuando tiene ocasión. De hecho, a veces sorprende un poco la intensidad con la que acomete estas polémicas, pero no debemos extrañarnos: al fin y al cabo, gran parte de su debate no es contra ellos sino también contra sí mismo y sus propias experiencias y recuerdos. En efecto, la herida de la respuesta maniquea da la sensación de que no lo abandona nunca del todo y resultará un reproche interminable (interno y externo) contra el que tendrá que luchar durante toda su vida. El maniqueísmo supone, por añadidura, una amenaza grave en el seno de su comunidad pastoral y eso justificaría asimismo su beligerancia ante él, como obispo de Hipona. En cualquier caso, la defensa de la libertad resulta patente en su obra y no puede ser olvidada cuando más tarde combata a los pelagianos, que la subliman e hipertrofian.

Summary: Saint Augustine's position regarding the philosophical problem of liberty varied greatly through his life. Thus, scholars tend to consider his definitive ideas on the matter as those he expressed towards the end of his life (noticeably more skeptical towards liberty). The aim of this article is to dissipate that notion and claim that the Bishop of Hippo has a libertarian approach (in the sense that he defended liberty) and that, although he kept a complex philosophical stance on liberty, his interest in it never wavered. This is reflected in his discussions against Manicheans, in which his firm defense of liberty can be appreciated.

Keywords: Saint Augustine, Manicheans, freedom, liberty, evil, determinism.

Sommario: La posizione di Sant'Agostino sul problema filosofico della libertà fu grandemente variabile nel corso della sua vita. Ciò produce nei suoi interpreti una tendenza a considerare che le idee agostiniane definitive sull'argomento sono quelle che egli esprime alla fine della sua vita (notevolmente più scettiche nei confronti della libertà). In questo articolo cerchiamo di rivendicare la posizione più libertaria del vescovo di Ippona (nel senso che difendeva la libertà), il quale, sebbene mantenesse una posizione filosofica complessa con libertà, non abbandonò mai il suo interesse per l'argomento. Ciò si riflette nelle sue polemiche contro i manichei, in cui si vede la ferma difesa che ne fa.

Parole chiave: Sant'Agostino, manichei, libertà, male, determinismo.