

El Mal En San Agustín

Manfred Swenson¹

"El presente texto fue presentado por el autor en el seminario "Dios y la Filosofía", Universidad de los Andes, Santiago de Chile, Enero 2008".

“Parecerá absurdo afirmar que no existen los malos, cuando en realidad son los más numerosos; y sin embargo, así es, no existen”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 “parecerá absurdo”. Que el mal no existe, que no hay nada malo: ésa es la tesis de san Agustín, por todos ustedes bien conocida. Es una tesis que en un comienzo efectivamente puede parecer una provocación a quienes la oyen - ¡que nuestro principal problema en realidad no existe!-, pero que a más tardar en segundo año de la carrera de filosofía uno 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 “puede haber bienes sin males [...], pero no puede haber 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. Se me ocurre al menos un ejemplo de alguien respetable con tal opinión: Kierkegaard. 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. 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. Propongo pues que aprovechemos este tipo de críticas para hacer una excursión por la totalidad de la obra de Agustín, para intentar ver el conjunto de sus enseñanzas respecto del mal, 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. Quiero, pues, que dejemos de lado la pregunta por las fuentes neoplatónicas de las que puede haber bebido Agustín

¹ Manfred Svensson es doctor en filosofía por la Universidad de München y profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes. Ha traducido *La Época Presente*, de Kierkegaard (Editorial Universitaria, Santiago, 2001) y publicado *Ética y Política: una mirada desde C.S. Lewis* (CLIE, Barcelona, 2005).

² Boecio. *Consolación de la Filosofía* IV, prosa 2, 33.

³ *civ.* XIV, 11, 1.

⁴ Kierkegaard, Soren. *La Enfermedad Mortal* II, 3.

⁵ Cf. Madec, Goulven. “Augustinus - ist er der genius malignus Europas?” en P. Koslowski (ed.) *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe* Berlin 1992.

y hagamos el intento de recorrer el problema del mal en las tres grandes controversias doctrinales: la antimaniquea, la antidonatista y la antipelagiana.

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 es ella, algo ajeno a su verdadero yo, lo que es causa del mal. Pero si acaso fue la doctrina maniquea en relación al mal lo que lo 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 adolescencia, arrojándome fatigado en manos 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 maniquea al Antiguo Testamento como lo que lo cautiva tras haber tenido su primer decepcionante encuentro con las Sagradas Escrituras (conf. III, 5, 9). 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 adherir ya al mismo: “Tomé la decisión de quedarme de momento en la secta hasta que apareciera algo mejor”, escribe en el libro V de las Confesiones⁷. Se podría pues decir que el período escéptico de Agustín no se limita al breve período –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 al problema del mal, mucho más que en relación a 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”, nos dice al comienzo del libro VIII. Ya había oído, nos informa (VII, 3, 5), que la libre elección de nuestra voluntad es la causa del mal. ¿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 pecho” (VII, 5, 7). “Andaba yo

⁶ *lib. arb.* I, 2, 4. Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit.

⁷ *conf.* V, 7, 13.

⁸ *conf.* VII, 3, 4.

buscando el origen del mal, pero lo buscaba mal” (VII, 5, 7). Todos ustedes conocen el desenlace de esta discusión: que 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 platoniorum*, 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. ¿Pero qué fue lo que encontró en esta lectura de los libros platónicos, que le permite acabar con sus dudas sobre el origen del mal? “Puede leerse ahí que tu Hijo unigénito, coeterno contigo, permanece inmutable antes de todos los tiempos y por encima de todos los tiempos. Que de su plenitud alcanzan todas las almas la felicidad. Que por la participación de la sabiduría permanente éstas se renuevan para ser sabias”⁹. Agustín descubre la trascendencia. La estructura de estas páginas merece ser notada con detalle: Descubre la trascendencia por esta lectura de los platónicos –lo que acabo de citar es de VII, 9- y la experimenta de inmediato en una personal experiencia de ascenso en VII, 10, 16. Apenas termina de narrar esa experiencia, en VII, 11, 17, menciona los grados de participación, que las cosas creadas ni son absolutamente ni absolutamente dejan de ser, y concluye con su fórmula predilecta para designar la felicidad (tomada del salmo 73): “Para mí el bien es adherir a Dios”. Acabada esta cadena de argumentos y experiencias –descubrimiento intelectual de la trascendencia, 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, VII, 12, 18: “Comprendí que son buenas las cosas que se corrompen, las cuales no podrían corromperse en caso de que fueran buenas en grado sumo. Tampoco podrían corromperse si no fuesen buenas. [...] Y el mal, cuyos orígenes andaba investigando, no es una sustancia, porque si fuera una sustancia sería un bien”. El relato de las Confesiones es por supuesto una reconstrucción de la conversión, una década tras 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 escritos antimaniecos. 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 primacía de dicha pregunta. Bastaría –escribe en el *de moribus*- que los maniecos 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”, escribe¹⁰. Y cuando él mismo trate sobre el origen, 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. El pasaje más significativo a este respecto se encuentra en el libro XII de *La Ciudad de Dios*, donde, tras

⁹ *conf.* VII, 9, 14.

¹⁰ *mor* II, 2, 2. 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.

enunciar la pregunta por el origen de la mala voluntad de los ángeles caídos, la rechaza: “¿Cuál es la causa eficiente de esta mala voluntad? No la encontramos. ¿Qué es lo que vuelve mala la voluntad, siendo ella la que hace mala una obra? La mala voluntad es la causante del acto malo; pero no hay nada que sea causante de la mala voluntad”¹¹. “Que nadie se empeñe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente la causa, sino deficiente. [...] Es como si alguien quisiera ver las tinieblas u oír el silencio”¹². Agustín ha renunciado a buscar la raíz de una raíz.

Siguen quedando algunas precisiones dispersas por hacer. Ya al comienzo del de libero arbitrio –primera de las obras antimanieas-, por ejemplo, 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”¹³. No es impío calificar a Dios como autor del primer tipo de males, pero sí le corresponde la autoría de algunos casos del segundo tipo. O bien podemos 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”¹⁴. 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 sustancia¹⁵. 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. Con eso ya parece medianamente completa la posición de Agustín sobre el mal. Pero no. Con eso está medianamente completo el desarrollo de la doctrina del mal en polémica con los maniqueos. ¿Qué añaden las controversias que siguen?

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 tópicos 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 códigos de las Escrituras a los persegutores, convirtiéndose así en traidores? 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 antimaniea, pero sí para otros lados del problema. Pues la posición de Agustín por una parte consiste en una afirmación del valor de la acción sacramental independientemente de la calidad moral del oficiante, pero por otra parte consiste también en 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”. 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. [...]

¹¹ *civ.* XII, 6.

¹² *civ.* XII, 7.

¹³ *lib. arb.* I, 1, 1.

¹⁴ *mor.* II, 7, 10.

¹⁵ *mor.* II, 8, 11.

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”¹⁶. 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: “Entrelazadas, de hecho, y mezcladas mutuamente están estas dos ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio”¹⁷. 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 en relación al mal importantes 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 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”¹⁸. La aparentemente azarosa repartición de bienes y males es lo que lo lleva 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 fórmula en el de libero arbitrio: “Hay bienes que nos hacen buenos, y bienes que nosotros hacemos buenos”¹⁹. Bienes que nos hacen buenos –esos 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”²⁰. 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

¹⁶ *ep.* 43, 8, 23. 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

¹⁷ *civ.* I, 35.

¹⁸ *civ.* XX, 2.

¹⁹ *lib. arb.* II, 19, 50.

²⁰ *c. litt. Pet.* III, 3, 4. 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 exspectetur

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

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 elite 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”, “púnico”. Es acusado además de recaer en el maniqueísmo. No faltan textos de san Agustín para fundamentar una acusación como ésta. 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”²¹. 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: me limito aquí a la célebre afirmación según la cual las virtudes de los paganos serían más bien vicios que virtudes²², afirmación típica de su etapa antipelagiana, que parece distanciar a Agustín de toda aproximación racional a los problemas humanos, cortando con la tradición filosófica. ¿Qué tan así es? 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 enriquecerla. El texto se encuentra en las Confesiones. No pertenece por tanto propiamente a la etapa antipelagiana, pero debe tenerse en cuenta que es precisamente una oración de las Confesiones- “da lo que pides y pide lo que quieras”²³- 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”²⁴, 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?”²⁵ 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”. ¿Pero 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”²⁶. 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

²¹ *Simpl.* I, 1, 10.

²² *civ.* XIX, 25.

²³ *conf.* X, 29, 40 y 31, 45.

²⁴ *conf.* VIII, 1, 1.

²⁵ *lib. arb.* I, 12, 26.

²⁶ *conf.* VIII, 5, 10.

de albedrío, sino como tendencia. Hay una libertad de albedrío para dar lugar a una nueva voluntad, 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”²⁷. La lucha no es entre dos decisiones libres, 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”²⁸. 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”²⁹. La salida práctica que aquí se ofrecerá a parte del problema del mal, consiste por supuesto en último término en que somos remitidos a la gracia. Pero creo que está claro que Agustín no se vuelve, por decirlo así, un bruto en sus últimos años: no predica el simple hecho de que somos una massa damnata y que la única salida es la gracia, sino que entre esas dos afirmaciones hay un análisis bastante fino de la condición humana.

¿Por qué hemos hecho este recorrido por aspectos de las tres grandes controversias doctrinales de Agustín? 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)³⁰. ¿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. El resultado de todo eso es el Agustín maduro, del cual aquí hemos visto un ejemplo a propósito del problema del mal. 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 distintas sustancias. Asimismo es común notar paralelos entre la controversia antimaniquea y la antipelagiana, pudiendo decirse que son la Escila y Caribdis de Agustín, con lo que no extraña que Caribdis lo acuse de haber caído en brazos de Escila. Por último, si bien es menos común notar paralelos entre la controversia antidonatista y la antipelagiana, en ambos casos Agustín se está enfrentando a pretensiones de perfección que él no considera como alcanzable por el hombre mientras aún está en el *saeculum*: sólo que en un caso es la posición de una elite ascética y en otro caso la de un popular movimiento revolucionario. Las tres controversias son –esto lo admite cualquiera que haya intentado leer todo Agustín- tediosas; sin embargo, el tipo de platonismo cristiano que arrojan por resultado no lo es.

²⁷ *conf.* VIII, 5, 10.

²⁸ *conf.* VIII, 8, 20.

²⁹ *conf.* VIII, 9, 21.

³⁰ Agustín puede, por ejemplo, haber conocido la doctrina a través de Ambrosio, *de Isaac et anima* cap 7.