

# La inflexión agustiniana sobre el concepto neoplatónico del mal como privación

Resumen: El presente trabajo se propone mostrar los elementos neoplatónicos que toma Agustín de Hipona para refutar al maniqueísmo y señalar su resolución original respecto del problema del mal. Para ello, intentaremos reconstruir someramente la influencia que recibe de la secta maniquea, determinando los supuestos fundamentales sobre los que se apoya su particular cosmovisión. Luego, trataremos de poner de manifiesto la familiaridad de Agustín con la filosofía de Plotino respecto de la idea del mal como privación de un bien y cómo esta le permite superar la resolución maniquea sobre el origen del mal. Por último, buscaremos poner de relieve cómo Agustín va más lejos de la resolución neoplatónica distinguiendo dos planos: el físico y el moral. En efecto, aunque Agustín se inspira en la teoría neoplatónica del mal como privación, logra darle un mayor alcance en el contexto de su refutación al maniqueísmo: la privación no afecta sólo a una determinada naturaleza, sino también a la voluntad del hombre en cuanto elije libremente rechazar el bien. Basaremos nuestro trabajo principalmente en *La naturaleza del bien*. Contra los maniqueos y en las *Enéadas*.

Palabras clave: Mal, privación, maniqueísmo, neoplatonismo.

Abstract: This research attempts to show the Neoplatonic elements that Augustine of Hippo takes to refute Manichaeism and identify with his own conception about the subject of evil. In order to do that, we will try to briefly illustrate the influence of the Manichaean sect by determining the alleged foundations on which its specific worldview rests. Then, we will try to explicit Augustine's familiarity with Plotinus' philosophy regarding the notion of evil as deprivation of good and how this notion allows him to overcome the Manichaean resolution about the origin of evil. Lastly, we will try to explain how Augustine goes beyond the Neoplatonic resolution by establishing to planes: physical and moral. Although Augustine takes the Neoplatonic theory of evil as deprivation, he extends its outreach in the context of his rebuttal of Manichaeism: deprivation affects not only a determinate nature but also man's will since he chooses freely to reject good. We will base our work mainly on *Concerning the Nature of Good*, *Against the Manichaeans* and *The Enneads*.

Keywords: Evil, deprivation, Manichaeism, Neoplatonism.

## Introducción

¿Quién no ha afrontado la experiencia del mal, de cualquiera de los modos en que este pueda presentarse? Nadie está exento de vivenciar una súbita enfermedad, un daño material, una injusticia o una pérdida dolorosa, por ejemplo. Por ello no resulta extraño que alguien en el curso de su vida se plan-

tee el problema del mal, aunque sólo sea para satisfacer una inquietud personal, sin pretender en absoluto alcanzar un saber riguroso sobre el tema. Otra muy distinta es la aspiración de la filosofía. Para ella, el tema del mal constituye un interrogante ineludible, motivo de múltiples discusiones que se afanan por desentrañar el núcleo teórico de su significado. ¿Qué es el mal? ¿De dónde proviene? ¿Por qué existe? Estas y otras preguntas han suscitado a lo largo de veinticinco siglos una inagotable reflexión filosófica, de la cual rescataremos, como paradigma de resolución que ha llegado a considerarse como clásica, la célebre propuesta agustiniana frente al problema del mal. Dentro de los límites del presente trabajo, nos consagraremos a analizar el tratamiento agustiniano de la problemática del mal distinguiendo, en primer lugar, la influencia que recibe del maniqueísmo y, luego, la recepción que este hace del neoplatonismo de Plotino. Nos esforzaremos, ante todo, por señalar la superación agustiniana de la noción maniquea del mal como realidad substancial, gracias a la impronta neoplatónica, pero también pretendemos resaltar la novedad de la solución agustiniana respecto del planteo neoplatónico en el contexto de su refutación al maniqueísmo: el mal como privación no afecta sólo a una determinada naturaleza, sino también a la voluntad del hombre en cuanto elije libremente rechazar el bien. En otras palabras, intentaremos señalar cómo Agustín resuelve la presencia del mal en el mundo sin referirlo a una explicación física.

### 1. Influencia del maniqueísmo

Movido por el deseo de conocer la verdad, Agustín ingresa en la Iglesia maniquea en Cartago y permanece en ella en la condición de auditor entre 374 y 383. Al cabo de 9 años de permanencia, y al parecer decepcionado por su encuentro con el obispo maniqueo Fausto –que no acierta en responder a algunas de sus objeciones y dudas–, Agustín abandona la secta. No obstante, incluso después de esta deserción, continúa manteniendo relaciones estrechas con los maniqueos en Roma, los cuales le proporcionan apoyo para la obtención de una cátedra de retórica en Milán. Sin embargo, luego de bautizarse, Agustín se dedica a escribir obras anti-maniqueas. Demos, pues, comienzo a este itinerario señalando las principales doctrinas del maniqueísmo<sup>1</sup> que, conocidas en profundidad, son objetadas luego por nuestro autor.

---

<sup>1</sup> Para lo que sigue, nos hemos basado en los trabajos de H.-Ch. PUECH, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, traducción de M. Cucurella Miquel, Madrid, Siruela, 2006, pp. 17-53, y F. BERMEJO RUBIO, *El maniqueísmo*. Estudio introductorio, Madrid, Trotta, 2008, pp. 67-99.

Surgida en el siglo III d.C., tal cosmovisión religiosa se remonta a la obra de Mani, su fundador. Se trata de un sistema de creencias y prácticas cuya única finalidad gira en torno a la Salvación del hombre y del universo entero. En sintonía con los presupuestos básicos del gnosticismo, el maniqueísmo sostiene que existe un tipo de conocimiento por el cual el hombre puede salvarse<sup>2</sup>: ese conocimiento es, en realidad, reconocimiento, recuerdo o toma de conciencia de sí mismo, el cual permite la restitución, desde su estado actual de mezcla, a su verdadero origen, purificado de toda mezcla. Volveremos a ello más adelante. Nos preguntemos ahora: ¿de qué necesita salvarse el hombre? Según el maniqueísmo, de la experiencia del mal que afronta constantemente. Dicha experiencia del mal requiere una explicación racional, una solución fraguada desde el plano del conocimiento que permita dar cuenta legítima de su origen y significado. No obstante, aun cuando pretende distinguirse de la Iglesia católica –cuyo sustento serían solamente la autoridad y la fe–, prometiendo, por su parte, una explicación estrictamente racional de la realidad que excluya la fe y una solución al problema del mal, el maniqueísmo sólo ofrece un conjunto de relatos míticos. Para aclarar este punto, nos referiremos brevemente a la doctrina de los dos principios y los tres tiempos.

Lo que inequívocamente caracteriza al maniqueísmo es la aceptación de un dualismo radical y absoluto entre dos principios metafísica y físicamente opuestos, ingénitos y co-eternos, cuya existencia es previa a la existencia del universo y del hombre. Ninguno de los dos principios es anterior o derivado del otro, ninguno depende del otro, sino que son irreconciliables e

---

<sup>2</sup> De acuerdo con Fernando Bermejo Rubio, a fin de evitar una incomprensión del fenómeno maniqueo, no resulta adecuado reducirlo a una variante más del gnosticismo. Por ello, es provechoso tener presente algunos aspectos singulares del maniqueísmo: por un lado, éste tiene pretensión de universalidad, mientras que aquél se circunscribe a determinados convertículos. Por otro lado, éste afirma –como veremos– la presencia de lo divino en el universo, mientras que aquél restringe la experiencia del Bien a la interioridad del hombre. Por último, a diferencia del gnosticismo, el maniqueísmo sostiene que el conocimiento es un requisito indispensable para la salvación, pero no es suficiente por sí mismo. Además del conocimiento, es necesaria una serie de acciones precisas en las que el cuerpo participa como instrumento de liberación del mal. Cf. F. BERMEJO RUBIO, *El maniqueísmo*, pp. 75-76. Por su parte, Henri-Charles Puech sostiene que si bien puede identificarse maniqueísmo con gnosticismo, ello sólo es posible bajo la condición de especificar la centralidad que ocupa la pretensión de cientificidad en la cosmovisión maniquea, esto es, aclarando que, si bien se trata de una gnosis, el maniqueísmo se destaca por su ambición de ofrecer un saber absolutamente racional sobre la realidad. Cf. H.-Ch. PUECH, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, p. 34.

irreductibles entre sí. Comúnmente, estos dos principios o naturalezas reciben el nombre de Luz y Tiniebla, de modo que, como bien observa Bermejo Rubio, la representación de la dualidad metafísica se lleva a cabo utilizando nomenclatura del plano de lo físico<sup>3</sup>. Ello es así puesto que la oposición que puede percibirse sensorialmente (por ejemplo, entre la noche y el día) les sirve a los maniqueos para ilustrar la dualidad metafísica que mientan. Resuena aquí como un eco la significación que la luz y la tiniebla revisten para la tradición filosófica y religiosa: mientras que la luz representa la condición que hace posible la visión y simboliza el conocimiento y la verdad, la tiniebla representa completamente lo opuesto. Estos dos principios reciben también como nombre las categorías morales de Bien y Mal, respectivamente. A partir de esta designación, puede apreciarse una asimetría entre ambos principios, dado que sólo el principio bueno es identificado con “dios”, mientras que el principio malo es identificado con el demonio; es decir, los maniqueos no han mantenido un paralelismo axiomático entre los dos principios. De hecho, la relación entre ambos principios es concebida como la diferencia que existe entre un rey y un cerdo.

Retomemos ahora lo que dijimos sobre el reconocimiento del estado actual de mezcla en el hombre, para pasar a la teoría maniquea de los tres momentos. De acuerdo con la cosmovisión maniquea, el hombre se siente extraño en este mundo puesto que no soporta los límites de su condición humana sometida al tiempo y a la degradación del cuerpo y, en el orden de lo moral, sometido a abrumadoras tentaciones. Pero el hecho mismo de que sufra esa extrañeza significa que el hombre debe ser algo distinto de lo que es en este mundo, donde se siente como exiliado. A ello se refiere el maniqueísmo cuando afirma que el hombre reconoce en sí una mezcla, esto es, una amalgama de bien y de mal. Por lo tanto, para explicar el origen y el sentido del mal (es decir, la mezcla que advierte el hombre en sí mismo), el maniqueísmo propone un relato mítico sobre las distintas fases históricas por las que transcurre la relación mutua entre los dos principios. Ellas son sucesivamente la separación, la mezcla y el retorno a la separación originaria. Veámoslo un poco más en detalle.

El momento inicial es descrito como aquel pasado inmemorial en el que existe una separación absoluta entre los dos principios autónomos y eternos. Cada uno tiene su propio reino: el imperio de la Luz, sometido al Padre de la Grandeza (Dios mismo), y el reino del mal, sujeto al Príncipe de la Tiniebla. En

---

<sup>3</sup> Cf. F. BERMEJO RUBIO, *El maniqueísmo*, p. 81.

el ámbito de la Luz, prevalece la paz y la armonía entre sus habitantes; en el de la Tiniebla, reina el desorden, el caos, la concupiscencia que da origen a la proliferación de seres tenebrosos que luchan violentamente entre sí. En esta fase, la Tiniebla ignora la existencia de la Luz; esta, en cambio, tiene conocimiento de la existencia de aquella, pero no aspira a iluminarla, sino que se mantiene ensimismada. Cabe observar que, desde esta perspectiva peculiar, el problema de la naturaleza y del origen del mal recibe una resolución extrema: el mal constituye por sí mismo una realidad positiva y no procede de nada, sino que existe eternamente por sí mismo. De este modo, el maniqueísmo sustancializa el mal y lo atribuye a uno de los dos principios, a la Tiniebla.

A partir del relato de un conflicto entre el Bien y el Mal, el maniqueísmo procura explicar el origen del cosmos y del hombre, que corresponde al momento intermedio de sus relaciones recíprocas. El movimiento desordenado propio de la naturaleza de la Tiniebla produce en un momento determinado (el momento presente), el choque accidental de ésta contra la Luz: se trata de un contacto fortuito y no premeditado. Así, la mezcla se explica originalmente por iniciativa del principio de la Tiniebla que, una vez que ha vislumbrado la existencia de la Luz, desea asaltarla para mezclarse con ella. Tal es el origen de la lucha entre los príncipes de los dos reinos. A diferencia del *eros* platónico que desea lo bueno para asimilarse con ello, el deseo que mueve a la Tiniebla hacia la Luz es un deseo aniquilador, un impulso destructor. Los miembros del reino de la Tiniebla, que hasta ese momento combatían entre sí brutalmente, dirigen de súbito toda su hostilidad contra la Luz. Por su parte, dada su bondad intrínseca, la Luz permanecía hasta ese momento pacíficamente inactiva. Pero ante la hostilidad de la Tiniebla, la Luz se defiende produciendo emanaciones cuya oscura simbología nos abstenemos de detallar aquí. Sólo apuntaremos que, para defenderse y contraatacar a la Tiniebla, la Luz produce por “evocación” una entidad denominada el Hombre Primordial (una personificación del Padre de la Grandeza, de Dios mismo) que está compuesta por diversos elementos lumínicos, de los cuales algunos conforman su armadura y uno (el intelecto) constituye su ser. El Hombre Primordial es enviado por la Luz para combatir la Tiniebla, pero es vencido y todos sus elementos luminosos, salvo el intelecto, al mezclarse con la naturaleza del mal, quedan aprisionados en la materia. En realidad, sacrificar voluntariamente al Hombre Primordial es una estratagema ideada por la Luz para liberar a sus partículas. Dicha estratagema tiene un doble objetivo: por un lado, “envenenar” a la Tiniebla. En la medida en que el Mal engulle el Bien, se alimenta de algo que lo envenena, porque se aliena con una sustancia que es extraña e inadmisibile

respecto de la suya. Por otro lado, vivificarla Tiniebla, mezclándose con ella en diversos grados. La Tiniebla no podrá, en adelante, prescindir de la Vida proporcionada por la Luz. En cambio, cuando esta Vida le sea quitada, la muerte será definitiva para ella.

Este envío y esta derrota deliberada por parte de la Luz constituyen el origen de la Mezcla, y de esta manera se encuentran en el origen de los problemas planteados por la búsqueda de la salvación<sup>4</sup>. Las partículas de luz deben ser liberadas para que no sufran la condenación a que está sujeta la materia. Dado que el intelecto es el único elemento impermeable al Mal, la liberación sólo será posible a partir de un conocimiento personal de sí, que implica una redención de sí, y el conocimiento del mundo, que implica los medios para liberarse de él y dominarlo. Esta liberación se realiza diariamente y está a cargo de los maniqueos “elegidos”, mediante actos ascéticos relacionados, por ejemplo, con la alimentación.

En lo que respecta al plano de la acción, la doctrina maniquea profesa que la responsabilidad moral del hombre se resuelve a nivel físico, vale decir, en la lucha entre las partículas del Bien y del Mal que moran en su interior y que constituyen su estado actual de mezcla. En la óptica del maniqueísmo, cuando el principio de la Tiniebla vence al de la Luz en el interior del hombre, entonces éste obra mal, pero cuando el que vence es el principio de la Luz, entonces el hombre hace buenas acciones. Así, el obrar humano se explica como el resultado de una batalla ganada o perdida por uno de los dos principios.

Siendo aún un activo auditor de la secta, Agustín percibe que la doctrina maniquea, lejos de cumplir con su promesa de racionalidad y cientificidad, sólo ofrece complicados relatos míticos cuyas contradicciones e inconsistencias lo decepcionan progresivamente. Por ello, insatisfecho, abandona el maniqueísmo y, luego de adherir transitoriamente al escepticismo académico, Agustín recibe noticias de la filosofía neoplatónica que dejarán una profunda impronta en sus reflexiones. Analicemos ahora esta recepción.

## 2. Recepción del neoplatonismo

Si bien los especialistas discuten aún acerca de cuáles son los libros platónicos que Agustín afirma haber leído y, por otro lado, la capacidad creadora de Agustín para sintetizar conceptos y transformarlos en clave cristiana vuelve ardua la tarea de determinar con exactitud las influencias que recibe,

---

<sup>4</sup> Cf. H.-Ch. PUECH, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, p. 38.

lo cierto es que Agustín se familiariza con lo que él concibe como platonismo<sup>5</sup> por diversas vías. En primer lugar, en la década de los años 380, Agustín descubre las traducciones que Mario Victorino había hecho de las *Enéadas*<sup>6</sup>. En segundo lugar, los sermones de san Ambrosio en Milán lo ponen en contacto con un neoplatonismo cristianizado. Por último, en los círculos intelectuales del mismo Milán –de los cuales es allegado Agustín– el platonismo cuenta con una enérgica presencia.

Nos detengamos ahora en la idea del mal según es concebida por Plotino en sus *Enéadas*<sup>7</sup>, para analizar luego cómo ésta ayuda a Agustín a superar el planteo maniqueo que esencializa el mal.

Es bien conocida la teoría neoplatónica según la cual el mal es definido como privación. ¿Pero en qué contexto llega Plotino a sostener tal afirmación? Lo hace en el marco de su dilucidación teórica sobre la materia. En efecto, a la pregunta acerca de la proveniencia de los males Plotino ofrece una respuesta contundente, que puede resultar desconcertante para un lector desprevenido: todos ellos tienen por origen la materia. Creemos que no podríamos acceder a una comprensión adecuada de la teoría plotiniana sobre la materia sin antes referirnos, aunque sea en términos generales, al sistema filosófico en el que se inserta esta idea. Éste consiste en la aceptación de que la realidad está constituida por una multiplicidad de esferas de seres jerárquicamente subordinados, de modo que cada esfera ontológica inferior se deriva de la que le es superior. Además, sostiene que existe un principio, denominado lo Uno o el Bien, que trasciende a todo ser y del cual emana y depende toda la multiplicidad. Todas las cosas, de acuerdo con Plotino, constituyen una unidad y son buenas en tanto que participan del

---

<sup>5</sup> En efecto, Agustín concibe históricamente el platonismo como una unidad, a la cual pertenece tanto el platonismo medio, como el escepticismo de la Academia Media y Nueva, y el neoplatonismo.

<sup>6</sup> Seguimos aquí el artículo sobre Plotino y *Las Enéadas* que aparece en el *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Allan D. Fitzgerald (dir.), traducción del inglés por Constantino Ruiz-Garrido, Burgos, Monte Carmelo, 2001, pp. 1064-1068.

<sup>7</sup> Como se sabe, las “Enéadas” son una recopilación de los apuntes de clases impartidas por Plotino y editadas por uno de sus discípulos, Porfirio de Tiro. Éste las clasifica en seis volúmenes de nueve tratados cada uno; de ahí que las obras de Plotino lleven el nombre de “Enéadas”, es decir, novenas: distribuye los escritos de Plotino en seis grupos de nueve partes cada uno. Cf. J. IGAL, “Introducción, traducciones y notas” en Porfirio, *Vida de Plotino*; Plotino, *Enéadas*, I-II, Madrid, Gredos, 1992, p. 18 y F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011, p. 25.

Uno-Bien. La esfera más alejada de lo Uno-Bien, el nivel más inferior de la realidad, que no engendra a su vez ningún otro ser, es precisamente la que nos interesa: la materia. Ahora sí, preguntémosnos, ¿cómo entiende Plotino la noción de materia? ¿Por qué la identifica con el mal y la privación? Intentaremos dar respuestas concisas a estas preguntas en el orden según el cual las hemos formulado.

Plotino toma de Aristóteles la idea de que cada cosa es un compuesto que consta de dos principios, materia y forma, que nunca se dan aisladamente, sino sólo constituyendo un individuo. En el compuesto, la materia es lo indeterminado, lo pasivo, y su determinación no la tiene entonces por sí misma, sino que la recibe de la forma<sup>8</sup>. La forma, en cambio, es lo determinante, lo activo, lo que hace que la materia sea lo que es, es su bien. Por esa razón, debe comprenderse la materia como un término puramente relativo a la forma: la materia es materia sólo en relación con aquello que le confiere forma. La materia es el sustrato y receptáculo sobre el que se plasma una determinada forma y, de ese modo, las cosas alcanzan su determinación ontológica<sup>9</sup>.

Si, como señalamos más arriba, todas las cosas son buenas en tanto participan del Uno-Bien y más allá de ellas no hay nada, entonces, alega Plotino, el mal no existe ni en los seres ni en lo que está más allá de ellos (I, 8, 3). La materia debe entenderse como un no-ser (II, 5, 4). No se trata, sin embargo, de un no-ser en sentido absoluto, como el no-ser del que hablaba Parménides: no es la nada absoluta y tampoco significa que no existe. Lo que Plotino mienta cuando identifica la materia con el no-ser es que ésta posee un ser *distinto* del ser, es decir, su ser es *otro que* el ser. En tanto que es “algo”, aunque no es el ser; en tanto que es diferente de todo lo que es, recibe también el nombre de alteridad (II, 4, 16). Para señalar la debilidad ontológica del ser de la materia dada su lejanía con respecto al Uno-Bien, Plotino propone compararla con las imágenes reflejadas en un espejo, con una sombra o con un fantasma (III, 6, 7) que sólo aspira a la existencia substancial.

¿Cómo se accede al conocimiento de la materia? La materia tiene un tipo de ser que resulta imperceptible a los sentidos, de modo que el único acceso a ella es por medio de un razonamiento. Ese acceso de la razón a la materia no es, sin embargo, un acto propiamente intelectual, puesto que el

---

<sup>8</sup> Si la materia carece de toda forma, ¿cómo no ha de ser deforme? Si carece de toda cualidad, ¿cómo no ha de ser totalmente fea?, se pregunta Plotino. Cf. *Enéadas*, II, 4, 16.

<sup>9</sup> La materia no es un “esto”, le falta quiddidad. Plotino afirma: “[La materia] es causa de la aparición de las otras cosas, mas no es capaz de decir ni siquiera esto: ‘Aquí estoy’”. Cf. *Enéadas*, III, 6, 15.

objeto propio de la intelección es la forma. Lo que la razón realiza es una *pseudo*-intelección llevada a cabo por un proceso de abstracción<sup>10</sup> que consiste en suprimir mentalmente toda forma del compuesto de materia y forma, hasta que encuentra la materia como un sustrato residual, comparable a “un sedimento amargo dejado por la evaporación” (II, 3, 17). Cuando la razón descubre entonces la materia, afirma Plotino, la concibe como el primer mal o el mal primario (I, 8, 3). La clave para interpretar la teoría plotiniana sobre la naturaleza del mal es que éste no constituye una realidad positiva, sino que sólo reviste un sentido negativo. Veamos cómo Plotino identifica el mal con la materia: “El mal no es una deficiencia cualquiera, sino la privación total del bien. [...] cuando el bien falta por completo, como ocurre en el caso de la materia, nos encontramos de hecho con el mal, que no tiene parte alguna de bien”<sup>11</sup>. La materia es mala porque es ausencia, indigencia o privación permanente de todo bien, forma o cualidad. La privación en la materia no es de orden accidental o provisorio: ella es la indeterminación esencial (II, 4, 15). Ahora bien, ¿de qué bien está privada la materia mala? De una actividad específica que se cumple de manera natural en un ser determinado, puesto que, para Plotino, “para cada ser el bien consiste en la actividad de su vida conforme a la Naturaleza” (I, 7, 1). Así, por ejemplo, un ojo que no ve es “malo” en la medida en que no realiza debidamente su función natural (I, 7, 3). Dicho con otras palabras, para un ciego, la ceguera representa un mal físico, en tanto que es la privación de una función que debería desempeñar naturalmente: la visión. En cambio, para una piedra, no ver no constituye igualmente un mal, sino que se trata de una función que excede a sus límites ontológicos: por naturaleza, a ella no le corresponde la percepción visual.

Veamos ahora sí la refutación del planteo maniqueísta del mal como sustancia que realiza Agustín apoyado en la doctrina neoplatónica.

### 3. Superación de la noción maniquea del mal

La inquietante reflexión sobre el mal acompaña a nuestro autor en el curso de toda su vida, incluso antes de su conversión. Ya en su juventud, la experiencia del robo de peras sin necesidad y sin sentido le revela el placer

---

<sup>10</sup> Cf. J. IGAL, “Introducción, traducciones y notas”, p. 70, y William Ralph INGE, *The philosophy of Plotinus*, The Gifford Lectures at St. Andrews (1917-1918), vol. I, London, Longmans, Green and Co., 1941, p. 130.

<sup>11</sup> PLOTINO, *Enéada*, I, 8, 5.

de la iniquidad producido tras rechazar el bien<sup>12</sup>. Más adelante, perturbado por la pregunta acerca del mal, escucha durante los nueve años de su adhesión a la secta maniquea que éste –como vimos– constituye junto al bien un principio metafísico, físico y moral de la realidad. Es en el neoplatonismo donde Agustín descubre los principios que le ayudarán a resolver la doctrina maniquea sobre de la naturaleza del mal. Analicemos de qué manera.

En *De la naturaleza del bien. Contra los maniqueos*<sup>13</sup>, breve tratado compuesto probablemente a principios de 405, Agustín ataca los supuestos fundamentales de lo que llama la “fabula” maniquea. En la primera parte del libro, se puede apreciar la influencia de la metafísica platónica y neoplatónica en el concepto agustiniano de bondad, en cuanto que éste se encuentra intrínsecamente vinculado con los conceptos de ser y verdad. Para Agustín, Dios es el sumo bien y el sumo ser, inmutable y eterno, que crea de la nada a todos los seres naturales. Todo lo creado proviene, depende y participa de este sumo bien. En este aspecto, nuestro autor admite su acuerdo con la presunción maniquea de que cualquier cosa buena debe derivarse de Dios (cap. 2). Pero muestra su desacuerdo con la idea de que Dios y los seres creados compartan la misma naturaleza. Los seres creados de la nada no son el sumo ser porque, si bien participan del ser que Dios les da, también participan del no-ser (de la nada) de la que proceden, y a raíz de ello se encuentran sujetos al cambio y a la mutación. Por otro lado, no son el sumo bien: en cuanto son, son buenos, pero no lo son absolutamente, porque tienen la posibilidad de corromperse dada su naturaleza creada. De ahí que Agustín establezca una distinción fundamental entre el creador y la creatura: Dios es el sumo bien hacia el cual están orientadas todas las creaturas, que en sí mismas, en cuanto son, son buenas.

Ahora bien, ¿en qué consiste la bondad de las creaturas? En el modo, belleza y orden, que son como los bienes generales que se encuentran en todos los seres creados por Dios. En efecto, para Agustín, a mayor presencia de estos atributos, mayor bondad en una criatura, y viceversa. Creemos que la siguiente afirmación agustiniana deja entrever claramente la impronta neoplatónica respecto de la íntima relación entre ser y bien:

---

<sup>12</sup> Agustín afirma (*Conf.*, II, 4): “Ni siquiera pretendía disfrutar de lo robado, sino del robo en sí mismo, del pecado del robo”.

<sup>13</sup> S. AGUSTÍN, *De la naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, en *Obras completas*, t. III, Madrid, BAC, 1947, pp. 770-822 (versión, introducción y notas de los padres Victorino Capanaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martínez, Mateo Lanseros).

“Donde se encuentran estas tres cosas en grado alto de perfección, allí hay grandes bienes; donde la perfección de esas propiedades es inferior, inferiores son también los bienes; donde faltan, no hay bien alguno. De la misma manera, donde estas tres cosas son grandes, grandes son las naturalezas; donde son pequeñas, pequeñas o menguadas son también las naturalezas, y donde no existen, no existe tampoco la naturaleza”<sup>14</sup>.

Si el ser y el bien son idénticos, entonces para una naturaleza determinada *ser* algo es ya poseer un bien, la bondad de ser substancia.

### 3.1. *El mal no es substancia*

A partir de estos cimientos metafísicos que correlacionan los grados del ser con los de la bondad, Agustín lanza su impugnación contra la doctrina maniquea del mal como principio sustancial opuesto al bien. Intentaremos seguir aquí su mismo procedimiento, esto es, primeramente investigar cuál es la naturaleza del mal para luego establecer su procedencia (cap. IV). Esperamos con ello poner de manifiesto, por un lado, el alcance de la influencia neoplatónica y, por otro, la novedad de la resolución agustiniana al problema del mal.

Inspirado en la metafísica neoplatónica, Agustín afirma que el mal es corrupción de un bien:

“El mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden natural. La naturaleza mala es, pues, aquella que está corrompida, porque la que no está corrompida es buena. Pero, aun así corrompida, es buena en cuanto es naturaleza: en cuanto que está corrompida, es mala”<sup>15</sup>.

La corruptibilidad implica la presencia de algo bueno que, por serlo, es capaz de perder algo de la bondad que posee. Si no hay algo bueno, no hay nada que la corrupción pueda dañar. El mal es esa pérdida de bondades o perfecciones en la naturaleza que las posee. En tanto tal, la naturaleza es buena y solamente en la medida en que se ve privada, es mala. Por lo tanto, la noción de una substancia totalmente mala, como postulan los maniqueos, es absurda:

---

<sup>14</sup> S. AGUSTÍN, *De la naturaleza del bien*, cap. III.

<sup>15</sup> S. AGUSTÍN, *De la naturaleza del bien*, cap. IV.

La inflexión agustiniana sobre el concepto neoplatónico del mal como privación

“Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. Si el bien que posee desapareciera por completo, al disminuirse, así como no subsistiría bien alguno, del mismo modo dejaría de existir toda naturaleza”<sup>16</sup>.

En *Confesiones*, VII, 12, 18, afirma: “el mal, cuyo origen yo buscaba, no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien”. Hasta aquí llega la influencia del neoplatonismo en la filosofía de Agustín. Gracias a ella, el obispo de Hipona logra superar la idea maniquea del mal como entidad efectivamente existente: el mal no es sino privación o corrupción de un bien debido en una naturaleza determinada. Dicho con otros términos: el mal no puede ser concebido independientemente de una cosa buena.

### 3.2. *El bien sumo es incorruptible o no lo es*

Nuestro autor va más lejos en su examen crítico del maniqueísmo y encuentra, asimismo, insostenible la noción de Dios como sustancia sumamente buena opuesta a una sustancia sumamente mala. Para comprender esta crítica, conviene que recordemos, ahora en palabras del mismo Agustín, un aspecto del relato mítico sobre la lucha entre los dos principios: “[los maniqueos] sostienen que es la mezcla de la naturaleza mala la que hace que la naturaleza de Dios, que es esencialmente buena, sufra o padezca grandes males, pues por sí misma no puede y nunca hubiera podido sufrirlos” (cap. 42). Para Agustín, las naturalezas susceptibles de corrupción constituyen en sí mismas un bien relativo o imperfecto, pero no absoluto (cap. VI). Por ello, resulta contradictorio pensar un Bien a la vez absoluto y vulnerable, es decir, que tenga posibilidad de corrupción o de sufrir alguna pérdida<sup>17</sup>.

Por otro lado, de acuerdo con el mito maniqueo, señala que:

“Si la naturaleza de las tinieblas ha dañado a la naturaleza de Dios y la naturaleza de Dios a la de las tinieblas, síguese que hay dos naturalezas malas que se damnificaron mutuamente, siendo de mejor

---

<sup>16</sup> S. AGUSTÍN, *De la naturaleza del bien*, cap. XVII.

<sup>17</sup> Agustín pregunta a los maniqueos (S. AGUSTÍN, *Escritos anti-maniqueos*, II: Contra Fausto en *Obras completas*, t. XXXI, Madrid, BAC, 1993, p. 495): “La misma capacidad de corrupción, que ciertamente aun no afectaba a aquella naturaleza, que, sin embargo, podría ser corrompida por otra, ¿no os parece un mal presente en vuestro Dios?”.

condición la de las tinieblas, porque, si fue nociva, no lo fue intencionalmente; pues no quiso dañar, sino gozar del bien de Dios. Al contrario, Dios intentó destruirla y aniquilarla” (cap. 42).

Con este argumento, Agustín intenta poner de manifiesto el absurdo maniqueo que consiste en atribuir bondad a la naturaleza del mal (aspirar a la posesión del bien) y malicia a la naturaleza divina (la intención maligna de aniquilar)<sup>18</sup>.

De esta manera, la doctrina maniquea que profesa el dualismo metafísico entre el principio del Mal y del Bien se vuelve inconsistente a los ojos de Agustín: en realidad, no existen dos principios supremos que sean metafísicos, eternos y opuestos entre sí. Como vimos, gracias a la metafísica neoplatónica, Agustín descubre que es absurdo pensar en una sustancia intrínsecamente Mala, porque toda sustancia, por el hecho mismo de ser, es buena e implica una perfección. Por otro lado, es inaceptable que el Bien absoluto sea vulnerado y acosado por el principio de las Tinieblas. De ahí que Agustín llegue a la conclusión de que no puede haber algo que no sea el verdadero Bien inmutable y eterno, de lo cual pueda derivarse cualquier otra naturaleza. El único principio que existe es el Bien absoluto<sup>19</sup>, verdaderamente incorruptible, inmutable y eterno, que es origen de todos los seres naturales que, en tanto que existen, son buenos según su modo, belleza y orden y a los cuales les cabe la posibilidad de corrupción dada su naturaleza creada. De ahí también que Agustín termine por comparar a los maniqueos con los paganos, admitiendo que, si bien tienen semejanza con ellos por el hecho de tributar culto a una pluralidad de dioses, no obstante, los maniqueos son, a los ojos de Agustín, mucho peores que los paganos. Éstos al menos tributan culto a realidades que existen, aunque no deban tributarlo sino a Dios. Por ejemplo, el que adora un árbol no rinde culto a algo que no existe, sino a algo que de nada sirve para la salvación. En cambio, los maniqueos rinden culto a realidades que no existen en absoluto, sino que son inventadas por sus “fábulas engañosas”<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *Contra Fausto*, p. 493.

<sup>19</sup> Agustín se pregunta (S. AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, XI, 21 en *Obras de San Agustín*, t. IV: Obras apologéticas, Madrid, BAC, 1948, p. 95): “Y ¿quién es este, sino el Dios único, la verdad única, la salud de todas las cosas, la primera y soberana esencia, de que procede todo lo que es en cuanto tiene ser, porque todo lo que es, como tal, es bueno?”.

<sup>20</sup> Cf. S. AGUSTÍN, *Contra Fausto*, p. 433.

### 3.3. *El mal físico y el mal moral*

Analicemos ahora el carácter novedoso de la propuesta agustiniana respecto del problema del mal. Vimos cómo gracias a la metafísica neoplatónica, Agustín concibe que el mal no es substancia sino privación de un bien que conviene a una naturaleza dada. Una vez esclarecida la naturaleza del mal, Agustín se propone buscar la explicación de su peculiar existencia en un mundo creado por un Dios absolutamente bueno<sup>21</sup>. La presencia del mal en el mundo, sostiene, es funcional al orden establecido por Dios; dicho con otras palabras, el mal está siempre al servicio del bien y deja de percibirse como tal si se considera la totalidad de lo creado. La dificultad es que el hombre, dada su limitación ontológica, sólo percibe parcialmente el universo, y ello le induce a pensar que en él impera el desorden. Pero si pudiera apreciar la realidad completamente, vería que, en efecto, sólo reina el orden y la belleza. “De tal manera están ordenadas en el conjunto de la naturaleza las privaciones de algún bien en las cosas, que no dejan de ejercer convenientemente sus oficios para quienes sabiamente las consideran” (cap. XVI). En efecto, según Agustín, todos los seres terminan por perecer; pero si se juzgan las cosas desde la totalidad del universo, se entenderá que la destrucción de una cosa queda compensada por la aparición de otra<sup>22</sup>. Así, el universo es comparable con un elegante discurso, cuya belleza resulta de la sucesión de armoniosa de las sílabas y los sonidos que se producen y desaparecen (cap. VIII).

Gracias a su incesante polémica con la cosmovisión maniquea, Agustín advierte que esta tentativa de solución, según la cual lo malo sucede para que acontezca algo mejor, no explica aún plenamente la realidad del mal. Tampoco le parece suficiente la tesis general de que el mal es la privación de lo que conviene a un ser para que sea perfecta la integridad de su naturaleza. Queda aún pendiente el problema de explicar la procedencia del mal desde una dimensión diferente de la física o metafísica: concretamente, desde la perspectiva del obrar humano. Recordemos que para los maniqueos, el hombre actúa debida o indebidamente según sea el principio de la Luz o de la Tiniebla el que venza en el combate interno en él (cap. 42). Este supuesto se vuelve insostenible desde la experiencia personalmente vivida, en la cual la voluntad cobra

---

<sup>21</sup> Seguimos aquí las reflexiones de É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Agustin*, Paris, J. Vrin, 1949, pp. 184-191 y de R. JOLIVET, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, Buenos Aires, Cepa, 1941, pp. 149-155.

<sup>22</sup> Cf. É. GILSON, *La filosofía en la edad media*. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV, trad. de Arnesio Pacios y Salvador Caballero, Madrid, Gredos, 1976, p. 126.

un papel meridiano. En la narración que describe el camino de interiorización anterior a su conversión, es paradigmática la afirmación agustiniana: “cuando quería o no quería alguna cosa, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería” (*Conf.*, VII, 3, 5). El único autor de un acto voluntario es el hombre que lo lleva a cabo, nadie más. La posición de preeminencia ocupada por la voluntad en la vida del hombre le viene por la capacidad, totalmente espontánea, de moverse a sí misma a la acción. La voluntad consiste en el querer o no querer, cuyo objetivo es conservar o conseguir algo. Una vez que la voluntad se determina a sí misma, es decir, cuando quiere algo y consecuentemente rechaza otra cosa, el hombre tiene la posibilidad de decidir su obrar. Esa capacidad de auto-determinarse en la elección de decisiones queridas por la voluntad Agustín la denomina *libre albedrío*. La capacidad de elección que define el libre albedrío es congénita al hombre, pues le fue dada al principio, cuando fue creado. Agustín sostiene:

“Dios concedió a las criaturas más excelentes, es decir, a los espíritus racionales, que, si ellos quieren, puedan permanecer inmunes de la corrupción, o sea, si se conservan en la obediencia al Señor su Dios [...]; pero, si no quieren mantenerse en esa dependencia o sumisión, voluntariamente se sujetan a la corrupción del pecado e involuntariamente sufrirán la corrupción en medio de los castigos” (cap. VII).

El hombre es libre para elegir o no al sumo Bien. Agustín denomina “pecado” al menosprecio del Bien inmutable por preferencia deliberada de un bien mutable. He ahí la verdadera procedencia del mal moral: “Indagué qué cosa era la iniquidad y no hallé que fuera sustancia, sino la perversidad de una voluntad que se aparta de la suma sustancia, que eres tú, ¡oh Dios!, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades y se hincha por fuera” (*Conf.*, VII, 17, 22). El pecado consiste en un uso desordenado del libre albedrío. “El pecado, pues, es usar mal del bien” (cap. 36). Una voluntad mala es una voluntad que en cuanto tal, es buena, pero que está privada de aquello que debería poseer<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Ante el problema de por qué un Dios perfecto ha dado al hombre una voluntad capaz de querer el mal, Agustín señala en su obra *De libero arbitrio* que es necesario saber si la libre voluntad puede ser considerada como un bien. En el libro II de esa obra afirma que todas las cosas buenas proceden de Dios y que la libre elección es un bien. Se trata de un bien intermedio, superior a los bienes del cuerpo pero inferior a los bienes más

Intentemos reconstruir la diferenciación que Agustín establece entre el mal físico y el mal moral. El primero se define como la posibilidad de corrupción de una naturaleza determinada. El segundo, como la corrupción querida o voluntariamente asentida por un ser racional, el único ser creado dotado de libre albedrío. Para el hombre, el pecado (rechazar el Bien supremo y elegir un bien inferior) es una alternativa permanente, pero no es una obligación irremediable. "Hasta tal punto el pecado es un mal voluntario, que de ningún modo sería pecado si no tuviese su principio en la voluntad"<sup>24</sup>.

### Conclusión

Hemos visto, a lo largo de nuestro itinerario, la concepción del mal forjada respectivamente por la cosmovisión maniquea, la filosofía neoplatónica y la resolución personal que aporta Agustín. El maniqueísmo sustancializa el mal y lo concibe como uno de los supuestos que explica el obrar humano en su actual condición de mezcla. El neoplatonismo, por su parte, afirma que el mal es un no-ser, una deficiencia o privación de un bien que conviene a una naturaleza. Dicha concepción neoplatónica, si bien influye profundamente en el pensamiento de Agustín, es llevada a un nuevo plano de consideración por el hiponense: el plano moral.

Como señala Regis Jolivet, ninguna solución al problema del mal es realmente completa si no se ocupa del mal en el ámbito de la moral. Sin embargo, las posiciones antes mencionadas no dejan de ser verdaderas dentro de sus límites<sup>25</sup>. Tal es, a los ojos de Agustín, el carácter que reviste la filosofía neoplatónica, que considera las condiciones necesarias del orden en una naturaleza limitada. Lo novedoso del planteo agustiniano es que busca el origen del mal no solamente en el exterior del ser humano, sino en el interior de su alma. Allí descubre el pecado como un desorden esencial de la voluntad que, puesto que quiere mal, decide mal. El mal voluntariamente cometido (el pecado) priva al hombre del Bien supremo al preferir un bien de orden inferior.

María Soledad ALE

---

excelsos, porque, aunque el hombre puede pecar por la libre elección, no puede vivir rectamente sin ella.

<sup>24</sup> S. AGUSTÍN, *De la verdadera religión*, XIV, 27.

<sup>25</sup> Cf. R. JOLIVET, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, p. 152.