

## Mal, pecado, gracia y libertad en la antropología teológica de San Agustín de Hipona

### RESUMEN

El mal es entendido en la teología agustiniana como ausencia de bien, es decir, no existe si no es formulado en términos de su contrario. Pues bien, con esta cuestión del mal comienza el trato sobre la cuestión de fondo del trabajo: la libertad. Para San Agustín, podemos obrar mal porque gozamos de libre albedrío, aunque admite que este último nos ha sido dado por Dios para obrar rectamente y no para lo contrario. Así, Adán, quien aunque de distinta manera era también libre, perpetró el primer pecado, que fue en esencia un acto de arrogancia. Este pecado fue transmitido al resto de la humanidad, que quedó condenada sin remedio y cuya naturaleza se vio reformulada. El género humano pierde la naturaleza que Adán tenía y se ve inclinado al pecado. A pesar de todo, el hombre sigue siendo libre, pero ahora requiere de la gracia de Dios para liberarse de los efectos penales del pecado adánico y elevar su condición de libre albedrío a la categoría de libertad.

**PALABRAS CLAVE:** San Agustín, mal, pecado, Dios, libertad.

### ABSTRACT

Evil is understood in Augustinian theology as the absence of good, that is, it does not exist if it is not formulated in terms of its opposite. Well, with this question of evil begins the treatment of the fundamental question of work: freedom. For Saint Augustine, we can do wrong because we enjoy free will, although he admits that the latter has been given to us by God to act righteously and not for the opposite. Thus, Adam, who although in a different way was also free, perpetrated the first sin, which was in essence an act of arrogance. This sin was passed on to the rest of humanity, which was hopelessly condemned and whose nature was reformulated. The human race loses the nature that Adam had and is inclined to sin. In spite of everything, man remains free, but now he requires God's grace to free himself from the penal effects of Adamic sin and elevate his condition of free will to the category of freedom.

**KEY WORDS:** Saint Augustine, evil, sin, God, freedom.

## LA VIDA DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Si se trata de comprender la teología de San Agustín, es buena idea empezar por tratar de entender su vida, pues en sus virtudes, sus defectos y en sus continuas dudas encontramos el particular sentido de su pensamiento.

Sin duda, la vida del santo es difícilmente dissociable de su obra, pues esta última estuvo en gran medida determinada por las vicisitudes que atravesó desde bien temprano. Además, el pensamiento de Agustín se caracteriza y diferencia, entre otras cosas, del de otros teólogos por ser poco sistemático y tener un carácter marcadamente dinámico, matizando y volviendo muchas veces a cuestiones tratadas con anterioridad. Dueño de su destino y esclavo de sus errores, Agustín, no cesó de buscar celosamente aquello que le acabara por llenar, y así vivió su vida hasta el día de su muerte. Una forma de vivir que queda refleja en su espiritualidad y su radical compromiso con aquello que creía justo hacer con la libertad que le fue otorgada.

El siguiente acercamiento a la vida del Santo no es pues azaroso, se trata más bien de identificar la correspondencia entre la vida que llevó y la obra que produjo, para poder entender mejor esta última. Vamos, sin más, con la tarea que hoy nos ocupa.

Aurelius Augustinus nació el 13 de noviembre del año 354 d.C, en Tagaste, provincia de Numidia, bajo el gran manto del Imperio Romano. Su padre Patricio era pagano, y su madre Mónica devota cristiana. Esta última, más tarde santa y a quien se le atribuyen excelsas virtudes cristianas, influyó enormemente en la posterior deriva espiritual de Agustín; él mismo, en su célebre *Confesiones*, recoge de forma amplia la forma de vivir de su madre y la piedad y bondad que desbordaban sus actos. A ella se le reconocen la paciencia y el aguante propios de una vida llena de dolor, causada primero por la deriva ociosa de su hijo Agustín, que más tarde se referirá a sí mismo como “el hijo de las lágrimas de su madre”, y también por los hábitos de su esposo, adúltero, licencioso y de fuerte carácter violento. Tanta paciencia hubo de tener, que se le atribuye el mérito de calmar el colérico temperamento de su cónyuge y lograr convertirlo a la fe cristiana, eso sí, durante su última etapa vital, poco antes de morir y dejar viuda para siempre a Mónica,

que nunca más contrajo matrimonio. Gracias a Mónica Agustín fue educado en la fe cristiana, aunque no fue bautizado hasta los treinta y tres años.

Así, Agustín creció en el seno de una familia humilde pero que, no sin dificultades, pudo brindarle una educación. Primero en Tagaste y más tarde en Madaura y Cartago. Durante esta primera época destacó por encima de todo en gramática y retórica, mostrando una gran elocuencia y gusto por las letras y el teatro.

A los dieciséis años, debido a ciertos apuros económicos familiares, hubo de abandonar Madaura, lugar donde estudiaba, y regresar a Tagaste, donde Agustín, lejos del estudio, dedicó su tiempo a la vida ociosa y los placeres mundanos. Es en esta temporada cuando podemos observar el comienzo de una posterior tendencia al hedonismo y el recreo, que tanto pesar le generó en el futuro y que tan criticada fue por él mismo, a veces, incluso, con excesiva severidad. Durante este tiempo, Agustín disfruta de opulentas comidas y borracheras, de la compañía de distintas concubinas y de la tan ansiada popularidad y el reconocimiento ajeno que siempre caracterizó a un joven brillante. Una vida licenciosa y de placer de la que sus padres sabían perfectamente, y por la que tomaron la decisión de enviarlo a Cartago para continuar sus estudios. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de sus progenitores, Agustín continúa llevando el mismo estilo de vida mientras lo compagina con sus estudios de filosofía y retórica.

Entre fiestas y amantes, Agustín encuentra tiempo para la búsqueda filosófica que siempre le acompañó, y es que, si algo caracteriza el recorrido vital de Agustín de Hipona, es la insaciable búsqueda de la verdad. Esta búsqueda le lleva en un principio a las ideas del sabio persa Mani, considerado el último de los profetas enviados por Dios, y que, en una concepción radicalmente dualista, entiende el mundo y la vida en una tensión entre dos principios opuestos: el bien y el mal. Entonces, el maniqueísmo cautiva de tal forma el corazón de Agustín que, influenciado por estas ideas y otra vez de vuelta en su Tagaste natal, mantiene una gran disputa con su madre, devota cristiana y ahora profundamente disgustada por las decisiones de su hijo. Así, Mónica decide con gran dolor que su hogar ya no es el hogar de Agustín, que se ve obligado a ganarse la vida como maestro fuera de la que fue su casa.

Es entonces cuando el africano conoce a Fausto de Mileto, obispo maniqueo de quien Agustín esperó recibir instrucción y profundas enseñanzas en su nueva fe. Sin embargo, el aprendizaje se dio de forma distinta a la esperada. Agustín, quien por su parte tenía más que ofrecer a este sabio maniqueo de lo que de él podía recibir, quedó profundamente decepcionado, primero, por la falta de virtudes que esperaba encontrar en Fausto y, segundo, por la naturaleza simplista del maniqueísmo y su tendencia a la pasividad del bien frente al mal. Más tarde, tras su conversión al cristianismo, Agustín verterá duras críticas hacia lo que fue en un tiempo su fe, más adelante lo veremos.

De esta forma, frustrado y decepcionado, decide en el año 383 partir a Roma en busca de un nuevo sentido para su vida, y para ello engaña y abandona a su madre Mónica que estaba dispuesta a partir con su hijo hacia su nuevo destino, como él mismo cuenta en sus *Confesiones*.

Al profundo malestar de Agustín, que no encuentra cobijo en ninguna filosofía que logre orientar su vida y que se siente culpable por el trato inmerecido que le ha dado a su madre, se le suma entonces una grave enfermedad del cuerpo. Éste es un momento tremendamente adverso y decisivo en la vida del santo.

Tras recuperarse de su enfermedad, pero aún herido espiritualmente, Agustín recibe la ayuda de Símaco, prefecto de Roma, quien le consigue un cargo como maestro en Milán que le ayudaría a enderezar su vida. Esta vez, Agustín acude a su nuevo destino en compañía de su madre y su hermano Navigio, y, siguiendo sus consejos, abandona la relación extraconyugal que mantenía con la madre de su hijo, tratando de encontrar el camino que por fin le satisfaga.

Al principio, Agustín sigue, sin aparente éxito, su búsqueda de la verdad. Esta deriva resulta tremendamente angustiada para él, llegando incluso a plantearse abrazar definitivamente el escepticismo dada su constante insatisfacción y duda por todo, sin embargo, pronto encontraría su nueva fe.

Comienza entonces a acudir a las prédicas y los sermones de Ambrosio, obispo de Milán, y así, fascinado por su mensaje, Agustín comienza su transformación espiritual. A través del obispo Agustín se

acerca a autores cristianos como Pablo de Tarso y se inicia en el estudio del neoplatonismo de Plotino.

Llegado a este punto, bajo la influencia de Ambrosio y fascinado por estas corrientes cristianas y neoplatónicas que tanta presencia tendrán en su posterior pensamiento, Agustín toma la decisión de romper para siempre con el maniqueísmo que tan decepcionado le tenía.

Con todo, la tribulación y vida disoluta de Agustín aún perduran, y no es capaz de dar el paso hacia la fe cristiana. Hasta que, como él mismo relata en *Confesiones*, ocurre lo siguiente:

Porque conociendo yo que mis pecados eran los que me tenían preso, decía a grito con lastimosas voces: ¿Hasta cuándo, hasta cuándo ha de durar el que yo diga, mañana y mañana?, pues ¿por qué no ha de ser desde luego y en este día?, ¿por qué no ha de ser en esta misma hora el poner fin a todas mis maldades?

Estaba yo diciendo esto y llorando con amarguísima contrición de mi corazón, cuando he aquí que de la casa inmediata oigo una voz como de un niño o niña, que cantaba y repetía muchas veces: Toma y lee, toma y lee.

Así, reprimiendo el ímpetu de mis lágrimas, me levanté de aquel sitio, no pudiendo interpretar de otro modo aquella voz, sino como una orden del cielo, en que de parte de Dios se me mandaba que abriese el libro de las Epístolas de San Pablo y leyese el primer capítulo que casualmente se me presentase.

Yo, pues, a toda prisa volví al lugar donde estaba sentado Alipio, porque allí había dejado el libro del Apóstol cuando me levanté de aquel sitio. Tomé el libro, lo abrí y leí para mí aquel capítulo que primero se presentó a mis ojos, y eran estas palabras: No en banquetes ni embriagueces, no en vicios y deshonestidades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de Nuestro Señor Jesucristo, y no empleéis vuestro cuidado en satisfacer los apetitos del cuerpo. No quise leer más adelante, ni tampoco era menester, porque luego que acabé de leer esta sentencia, como si se me hubiera infundido en el corazón un rayo de luz clarísima, se disiparon enteramente todas las tinieblas de mis dudas (Conf. VIII, 28-29).

A través de este suceso, Agustín cae en la cuenta de su verdadera vocación: Dios. Esta transformación fue distinta a las anteriores, que, si bien le llevaron a la reflexión y la crítica de sus actos, no lograron separarlo de su vida ociosa. A partir de este momento, Agustín abandona sus malos hábitos, su empleo, sus amantes y su prometida y se entrega a Dios por completo, así, comienza una etapa de ascesis, de estudio de la Biblia y meditación. Durante este periodo escribe algunas de sus primeras obras filosóficas: *Contra los académicos*, *De la vida Feliz*, *Soliloquios* y *La inmortalidad del alma*. Y en el año 387, Agustín contrae por fin el sacramento del Bautismo de manos de San Ambrosio.

Poco después, ya con la intención de regresar a Tagaste junto a su madre, su hijo Adeodato y su amigo Alipio. Mónica falleció en Ostia.

De regreso en África, Agustín vendió sus bienes materiales, donó el dinero obtenido a los necesitados y se retiró por tres años a una humilde propiedad a practicar la vida monacal con algunos colegas. En este periodo, Agustín vuelve a sufrir el dolor de la pérdida, esta vez de su hijo Adeodato.

En el año 391 Agustín se traslada a Hipona para continuar con su vida monacal. Allí, durante una celebración religiosa, fue elegido por los fieles como el candidato idóneo para ser ordenado sacerdote, respondiendo a la demanda del obispo Valerio. Su trabajo fue de tanto valor que la comunidad rápidamente apreció su labor y así, más tarde, en el año 395, fue elegido por el primado de Cartago para ayudar al anterior obispo de Hipona Valerio. Tras la muerte de este último, Agustín es nombrado obispo de Hipona, adhiriendo su nombre al de esta ciudad para siempre y desempeñando una labor que le acompañaría durante el resto de su vida.

La actividad episcopal del de Hipona fue tremendamente fructífera, no sólo por la cantidad de obras que escribió, sino por su papel para la comunidad cristiana. Se dedicó en gran medida a escribir y predicar en favor de la fe cristiana y en contra de aquellos que no seguían la ortodoxia católica, encabezando la disputa teológica contra numerosas corrientes como los maniqueos, los arrianos o los pelagianos, que tanto definieron su pensamiento. Además, participó en numerosos concilios. Durante esta época, Agustín es altamente prolífico, llegando a escribir más de cien obras de incuestionable calidad filosófica y teológica, entre

ellos *Confesiones*, *La vida beata* y *La ciudad de Dios*. Algunas de las obras escritas durante este periodo han sido motivo para que San Agustín sea considerado uno de los cuatro Padres de la Iglesia latina junto a Gregorio Magno, Ambrosio de Milán y Jerónimo de Estridón.

El 28 de agosto del año 430, a la edad de 76 años, Agustín muere en Hipona durante el sitio a la ciudad por la invasión vándala.

## EL BIEN Y EL MAL

### El problema del mal

Hasta ahora, el lector habrá podido advertir que la vida del santo estuvo siempre movida por una búsqueda de verdad y principios que orientasen su vida práctica. La evolución espiritual de Agustín a través de distintas etapas pero en todas ellas se encuentra la cavilación acerca de las mismas cuestiones. Entre ellas, la cuestión del mal, de su existencia y de su sentido, estuvo siempre presente en el pensamiento del autor africano y, en lo que a su vida respecta, fue motivo de angustia durante largo tiempo. Las brillantes respuestas que ofreció a estas cuestiones tras su conversión al cristianismo inspiraron en cierta medida la teología medieval y la doctrina católica.

Tratar aquí la cuestión del mal, esto es, qué sentido tiene el mal, qué origen y qué fundamento tiene el mal, resulta necesario para introducirnos de lleno en la teología agustiniana y su concepción de la libertad del hombre, que es uno de los objetivos del trabajo. Éste, el mal, es un punto que el teísmo no puede obviar. Siendo precisamente la existencia del mal una de las críticas más comunes a la existencia de Dios a lo largo de la historia, es necesario ofrecer una solución que compatibilice la existencia de un Dios infinitamente bueno y poderoso con la existencia del mal, mejor dicho, veremos, de aquello a lo que llamamos mal.

Además, a este problema de la existencia del mal le siguen numerosas preguntas filosóficas y teológicas tan fundamentales y complejas como la primera. ¿Para qué nos ha sido dada la libertad? ¿Qué sentido tiene la libertad si nos permite obrar mal? ¿Por qué nos ha sido dada

por Dios la capacidad de libre voluntad y elección si esta puede ir en contra de sus preceptos morales?

Es importante decir que estas primeras formulaciones del problema serán matizadas por Agustín para, después, ofrecer un planteamiento filosófico que pueda dar respuesta a esos interrogantes que tanto han acuciado al ser humano durante siglos y que ocupan un lugar central en la discusión teológica.

Para introducirnos en la cuestión del mal y su relación con la libertad del ser humano, considero que el siguiente texto puede ofrecernos las claves necesarias por el momento. Se trata de *Del libre arbitrio*, una obra, compuesta por tres libros, de la que Agustín escribió parte en Roma, parte en Tagaste y parte en Hipona, tras su conversión a la fe cristiana. En él encontramos un interesante diálogo entre Agustín y Evodio, compatriota del primero, militar converso al cristianismo que más tarde fue consagrado obispo, sobre la existencia y el sentido de la libertad, el mal y la responsabilidad del hombre.

La mirada desde la cual se aborda la cuestión es naturalmente aquella que trata de compatibilizar la realidad mundana, que encierra todo tipo de males, con la existencia de Dios, que es todopoderoso e infinitamente bondadoso y de quien todo emana. Ciertamente, estas características que se le atribuyen al Dios de Agustín y Evodio pueden resultar problemáticas, primero, al compatibilizarlo con la existencia del mal y, segundo, por el hecho de que la libertad del hombre sirva para cometerlo. Si bien la existencia de males ajenos a la voluntad y obra del ser humano también compete a un Dios todopoderoso (catástrofes naturales, biológicas, etc.), el texto trata principalmente de reflexionar en torno al mal moral, a aquel mal que el hombre, haciendo uso de su libertad, puede cometer. Con todo, en el texto, Agustín no se limita estrictamente a lo que su título reza, sino que las interpelaciones de Evodio lo llevan a tratar además cuestiones como la fe o la razón, también relevantes en su filosofía pero que aquí no trataremos tan ampliamente.

Pues bien, partamos de aquello de lo que ambos comparten desde el principio. Agustín y Evodio ya dieron algo importante como cierto en su conversación, a saber, que el hombre goza del “*libre arbitrio de la voluntad*” y que es este y no otro el origen de los pecados. Los dos



coinciden además en que es Dios quien juzga, quien premia y castiga, entonces, parece claro que el hombre venga de Él, pues, dice Evodio, es de bondad hacer el bien al desconocido pero no lo es castigarlo, por lo que, habiendo sentado que Él es quien castiga, no habremos de ser desconocidos para Dios sino que habríamos de venir de Él mismo.

Además, Evodio ofrece otro argumento con el que Agustín coincide, este primero viene a decir que, siendo que todo bien procede de Dios, y siendo además que el hombre es un bien en tanto puede obrar rectamente siempre que este así lo desee, el hombre procede entonces indudablemente de Dios.

Desde este punto común, la pregunta que Evodio le dirige al de Hipona cuestiona la pertinencia o la justicia en el hecho de que Dios le haya otorgado al hombre esta condición, el libre albedrío.

“Explicame ya, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre el libre albedrío de la voluntad, puesto que [de] no habérselo dado, ciertamente no hubiera podido pecar.” (San Agustín, *Del libre albedrío*, Libro II, I, 1)

De aquellas primeras argumentaciones en las que ambos coinciden, Agustín extrae la respuesta a la primera pregunta de Evodio, que pone en cuestión si Dios hubo de dar al hombre la libertad con la que éste puede hacer el mal moral. Dice así:

Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar de libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérmolo dado, y es que sin él no podía el hombre vivir rectamente. (San Agustín, *Del libre albedrío*, Libro II, I, 3)

Agustín responde a la pregunta de Evodio alegando que el libre albedrío no nos ha sido en ningún caso concedido por Dios para obrar mal, sino para poder obrar rectamente. La posibilidad de obrar rectamente gracias a la libertad es razón suficiente para justificarla, no ha de pensarse que se nos ha dado para pecar, sino para lo contrario.

Además, Agustín reflexiona aquí acerca de lo que de justo e injusto tiene el castigo. El lector coincidirá en que no es justo castigar a quien obra con arreglo a lo que de él se espera, con arreglo a lo que ha sido llamado, a su deber; sino que es justo el castigo cuando se impone a aquel que no cumple su deber, a quien obra mal. Si esto es así, entonces, el libre arbitrio no se nos ha dado para el pecado, pues en ese caso Dios no castigaría al pecador. Si Dios castiga el pecado del hombre es porque éste ha usado su libre albedrío para algo para lo que no le fue concedido: el mal.

Así, pues, cuando Dios castiga al pecador, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: te castigo porque no has usado de tu libre voluntad para aquello para lo cual te la di, esto es, para obrar según tu razón? Por otra parte, si el hombre careciese del libre arbitrio de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es uno de los bienes que procede de Dios. Necesariamente debió, pues, dotar Dios al hombre de libre arbitrio. (San Agustín, *Del libre albedrío*, Libro II, I, 3)

Queda, así, resuelta la primera cuestión que Evodio plantea: El hombre, que viene de Dios, ha sido dotado de libre albedrío por Él mismo con el objetivo de hacer el bien y obrar rectamente, así se entiende que justamente sean castigados los pecadores y de la misma forma premiados los rectos. Se trata en definitiva, de la respuesta de San Agustín al sentido de la libertad del ser humano.

Ahora, en el capítulo segundo, Evodio plantea la pregunta acerca de la razón por la que se nos ha dado una libertad que, admitiendo que nos ha sido concedida para obrar bien, permite que el hombre haga el mal. ¿Qué razón hay en esto? ¿Por qué no se nos ha dado entonces la libertad únicamente para elegir el bien? Aquí Evodio continúa con una cuestión similar a la anterior. Antes cuestionaba el porqué Dios nos ha conferido esta naturaleza y, ahora, vuelve a preguntar acerca de qué razón hay en esta forma de libertad y sugiere que podría haberse-

nos dado otra forma de libertad si verdaderamente nos hubiera sido dada para el bien.

Concedo que Dios haya dado al hombre la libertad. Pero dime: ¿no te parece que, habiéndonos sido dada para poder obrar el bien, no debería poder entregarse al pecado? Como sucede con la misma justicia, que, habiendo sido dada al hombre para obrar el bien, ¿acaso puede alguien vivir mal en virtud de la misma justicia? Pues igualmente, nadie podría servirse de la voluntad para pecar si ésta le hubiera sido dada para obrar bien. (San Agustín, *Del libre albedrío*, Libro II, II, 4)

Para responder a esta cuestión, Agustín explica: Hay solo dos posibilidades, a saber, que haya sido Dios quien nos ha dado la libertad o que no haya sido Él.

Si no asumimos desde el principio que es Dios quien nos ha dado el libre albedrío, entonces podemos preguntarnos acerca de si nos ha sido dado o no con buena razón. Si, entonces, concluimos que sí nos ha sido dada con razón, de la misma forma habríamos de tener a Dios como quien nos hizo libres. Si, por el contrario, concluimos que nos fue dado sin razón, Dios no habría de ser el objeto de nuestros juicios a este respecto, pues la decisión le sería ajena.

La otra argumentación recorre el camino contrario, es decir, admitir que ha sido Dios quien nos ha dado la libertad. Esto nos lleva a una respuesta afirmativa ante la pregunta acerca de la buena razón de esta concesión, pues no cabe preguntarse acerca de si las decisiones que Dios toma pudieran haber sido mejor de otra forma. En otras palabras, si Dios nos dio la libertad, no hay nada que nosotros, desde nuestra condición humana, podamos considerar al respecto. Aquí Agustín se remite a su fe y evita juzgar aquello que, viniendo de Dios, nos es imposible juzgar.

En fin, Agustín responde claramente. Si se ha admitido ya que el libre albedrío nos ha sido otorgado por Dios, no cabe la pregunta acerca del cómo hubo de dárnosla Él, que es todopoderoso y que es de quien todo bien ha venido.

Llegado a este punto del diálogo, Evodio sugiere continuar investigando *“como si todo fuera incierto”*, es decir, dejando a un lado la fe a

pesar de reconocer tener una “*fe inquebrantable*” (San Agustín, Del libre albedrío, Libro II, II, 5), y dice así:

Aunque creo con fe inquebrantable todo esto, sin embargo, como aún no lo entiendo, continuemos investigando como si todo fuera incierto. Porque veo que, de ser incierto que la libertad nos haya sido dada para obrar bien, y siendo también cierto que pecamos voluntaria y libremente, resulta incierto si debió dársenos o no. Si es incierto que nos ha sido dada para obrar bien, es también incierto que se nos haya debido dar, y, por consiguiente, será igualmente incierto que Dios nos la haya dado; porque, si no es cierto que debió dárnosla, tampoco es cierto que nos la haya dado aquél de quien sería impiedad creer que nos hubiera dado algo que no debería habernos dado. (San Agustín, Del libre albedrío, Libro II, II, 5)

Aquí Evodio nos muestra su necesidad de entender aquello en lo que cree, pero de entenderlo racionalmente, dejando a un lado la fe. Sin embargo, si se cree inconcusamente en la existencia de Dios, dice Agustín, y se hace a través de la fe que se profesa en las palabras de aquellos hombres que vivieron con el mismo Hijo de Dios, es decir, en las Escrituras, lo mismo habría de hacerse con las materias de las investigaciones que estos dos contertulios se encontraban discutiendo. En definitiva, y aunque Agustín lo hace a través del ejemplo, el de Hipona plantea que no hay motivo para aceptar en unos casos sí y en otros no los argumentos de autoridad en los que ambos basan su fe. Si en base a estos últimos se tiene fe en Dios, no cabe dudar tampoco de aquellas cosas que resulten más problemáticas a la hora de entender.

Si bien la fe de San Agustín es inquebrantable, también entiende que sea necesario conocer aquello de lo que se tiene fe. Ciertamente, creer y entender son cosas distintas. Agustín cree aquello de que “si no creyereis, no entenderéis”, es decir, que primero es necesario creer con fe para después entender.

Así, la sola fe no basta para alcanzar aquel objetivo al que Dios nos ha orientado, pues a los creyentes, a los que creían sinceramente a través de la fe, se les dijo: “Buscad y hallaréis”. Hallar, dice Agustín, es creer, pero también es entender, y es necesario investigar acerca de los productos de la fe para “*hallar*”. No en vano, Agustín es uno de los

pilares de la teología cristiana y dedicó su vida a la cavilación teológica, a buscar.

Así, con fe y razón, Agustín y Evodio concluyen que el libre arbitrio de la voluntad nos ha sido dado para obrar el bien. Sin embargo, el pecado tiene también su origen en él y de ahí el castigo de Dios a quien mal obra. Pues también saben que es Dios, de quien venimos los hombres, quien nos ha otorgado esta libertad y quien es justo juez.

Con todo, la cuestión del mal que tanto acució a San Agustín a lo largo de su vida no está ni mucho menos resuelta, el africano aún tiene mucho que decir a este respecto.

En *Del libre arbitrio*, se presentan como conclusiones algunas cuestiones fundamentales en la antropología teológica de San Agustín, las que más nos interesan aquí: que el libre albedrío es necesario, pues es por él que somos capaces de obrar rectamente. Que el libre albedrío es un bien que no nos ha sido concedido por Dios para pecar, sino para hacer el bien. Y que no hay responsabilidad sin libre albedrío, es decir, ni castigo ni premio justo. Con todo, Agustín deberá regresar a estas y otras cuestiones continuamente para enfrentar las críticas de sus opositores teológicos.

### **La definición agustiniana del mal y sus querellas contra los maniqueos**

Hasta ahora, el lector habrá podido comprobar cómo la cuestión del mal está profundamente ligada a la de la libertad en el pensamiento del de Hipona, pues bien, es por esto que en las líneas que se siguen se va a tratar la cuestión del mal, porque es de trato necesario para encauzar la tarea que aquí nos ocupa.

En ocasiones, para aproximarnos a una cuestión y tratar de definirla, conviene empezar por aquello que no es. Así, y dada la importancia del maniqueísmo en el tiempo de Agustín, y también dada su anterior afiliación a esta corriente, comenzaremos por ver cómo el santo refuta los postulados maniqueos a este respecto para elaborar su teología. Si bien es cierto que Agustín escribió numerosas obras en contra de corrientes heréticas como el pelagianismo, el donatismo o el arrianismo,

en esta ocasión nos centraremos en su diálogo con los maniqueos, que es donde más evidentes se hacen las diferencias y las notas características de la teología agustiniana a este respecto.

El maniqueísmo recoge, por una parte, elementos del judaísmo, el budismo y el mazdeísmo y, por otra, elementos de tradiciones metafísicas dualistas anteriores a ella como la de los pitagóricos o el neoplatonismo del que también se nutre la teoría agustiniana. Sin embargo, aunque compartiera ciertas fuentes y referencias con la tradición cristiana, ambas posiciones tienen puntos irreconciliables.

El maniqueísmo está basado en un dualismo ontológico radical. Se entiende la realidad como una eterna contienda entre dos principios antagónicos irreductibles, el Bien y el Mal, asociados a la luz y las tinieblas respectivamente. En lo que al hombre respecta, su cuerpo habría de ser del demonio y su espíritu pertenecería a Dios. Esto refleja la creencia maniquea de que el espíritu del hombre es siempre presa de lo material, de lo negativo. De esta forma, la concepción de estos dos principios que se contraponen, supone la negación del libre albedrío y la inevitabilidad del pecado. Pues el pecado sería así fruto de una coacción del cuerpo, una coacción inevitable que obligaría al hombre a hacer el mal.

De este modo, el ser humano está sujeto a una naturaleza que no puede superar para obrar de acuerdo a su libre voluntad, lo que supone que no hay juicio, ni premio ni castigo, que sea justo. Pues ya se dijo, en el pasaje en que Evodio y Agustín trataban el mal y la libertad, que sólo son justos castigo y premio cuando el sujeto obra libremente, es entonces cuando la rectitud es exigible. Para el maniqueísmo, entonces, la libertad del hombre se ve reemplazada por una naturaleza insalvable.

Naturalmente, una y otra concepción tienen implicaciones teóricas y prácticas divergentes. El maniqueísmo reduce la responsabilidad moral del hombre a la nada, pues sus actos no derivan de la libre voluntad que el obispo de Hipona sí que considera existente. Por ejemplo, desde el maniqueísmo se entendía que el deseo sexual, la concupiscencia, era una naturaleza por siempre arraigada en el hombre y completamente mala. Para el de Hipona, sin embargo, se trata de un vicio que puede dejarse atrás a través, como veremos,

de la ayuda de la gracia, por lo que en ningún caso se trata de una naturaleza insalvable sino que está entre las posibilidades que implica la libertad del hombre poder hacerle frente. En *La ciudad de Dios* queda reflejada la libertad del hombre concedida por Dios desde la que Agustín construye su teología, y que se opone a la determinación pesimista del maniqueísmo.

Como hemos visto, el maniqueísmo dotaba a lo material de un carácter negativo. Agustín, por su parte, entiende lo material como bueno en sí mismo, en tanto es parte de la creación de un Dios infinitamente bueno y del cual sólo bien puede venir. Esta concepción agustiniana no sólo se opone al fatalismo maniqueo, sino que supone el fundamento de una particular concepción del cristianismo, veremos a continuación, que acepta y ama al mundo. Lejos de entender lo material como una prisión para el alma de la que algún día quedaremos libres (como ha sido común en la historia de la filosofía), Agustín entiende el mundo como una manifestación del amor y bondad de Dios y de su poder.

Sin embargo, la superación del maniqueísmo a través de esta visión de un Dios creador del que únicamente se obtienen bienes no es sencilla, pues abre nuevos frentes teológicos que han de ser tratados. ¿Qué es entonces el mal? ¿Por qué un Dios de estas características permite su existencia? ¿Si todo viene de Dios y todo es por ello bueno, por que existe el mal? Nos encontramos ahora con un problema que Agustín plantea de esta manera:

Yo buscaba el origen del mal, y siendo así que lo buscaba malamente no echaba de ver el mal que había en el mismo modo con que le buscaba. (...)

Véis aquí a Dios y veis aquí todo lo que Dios ha creado; Dios es bueno y su bondad excede infinitamente a todo el conjunto de sus criaturas; mas como él es sumamente bueno, todas las cosas las crea buenas, y ved ahí cómo todas las abraza y llena de su bondad. Pues ¿en dónde está el mal?, ¿de dónde ha dimanado?, ¿por dónde se ha introducido en el universo?, ¿cuál es la raíz que lo produce?, ¿de qué semilla nace? ¿Acaso diremos que el mal no tiene ser alguno? Pues ¿por qué tememos y evitamos lo que no hay ni tiene ser? (...)

Pues ¿de dónde vino este mal? Porque Dios, siendo todo bondad, hizo buenas todas estas cosas. El mayor y sumo bien hizo las criaturas que son bienes menores; pero así el Creador como las cosas creadas, todo es bueno. Pues ¿de dónde nace el mal? (Conf. VII, 5, 7).

En este fragmento extraído de su obra *Confesiones*, Agustín plantea lo problemático de admitir que a) todas las cosas, en tanto creadas por Dios, son buenas en sí mismas, y b) que el mal existe en el mundo. Veamos cómo enfrenta el santo este problema.

Agustín, oponiéndose al dualismo maniqueo, propone un único principio de la creación: Dios. Este principio es el Bien Supremo, del que por creación, y no por emanación como proponen algunas tradiciones neoplatónicas que proceden todas las realidades espirituales y materiales. Es importante atender a que Agustín señala que todo proviene de Dios por creación, pues si hubiese sido por emanación todo sería de igual naturaleza que Él, de quien todo viene. Así dice en *La naturaleza del bien*:

El sumo bien, al cual no hay nada superior, es Dios; y por esto es un bien inmutable, realmente eterno e inmortal. Todos los otros bienes no son sino por él; pero no de él. En efecto, lo que es de él, es lo que él mismo es; pero las cosas hechas por él, no son lo que es él mismo. Y por esto, si solo él es inmutable, todas las cosas que hizo, ya que las hizo de la nada, son mudables. (San Agustín, *La naturaleza del bien*, XII)

Aquí se acaba de entender lo que antes adelantaba, que todas las cosas, en tanto procedentes de Dios, del Sumo Bien, son en sí mismas buenas. Así, toda naturaleza, en sí misma considerada, es siempre un bien porque no puede provenir más que del supremo y verdadero Dios, porque todos los bienes tienen su principio en el Bien supremo.

Según Agustín, el bien metafísico o bien de las cosas en sí mismas, consiste en su “medida”, “belleza” y “orden”; y, en tanto todas las naturalezas suponen un mayor o menor grado de estos tres bienes, todas ellas son en definitiva buenas. “Por eso, antes de preguntar de dónde procede el mal, es preciso investigar cuál es su naturaleza. Y el mal no es otra cosa que la corrupción de la medida, de la belleza y del orden naturales.” (San Agustín, *La naturaleza del bien*, IV)



A partir de esto, observemos cómo la categoría ontológica del mal no tiene sentido en San Agustín, al menos si se entiende de forma positiva, es decir, habría de entenderse como no-ser o carencia de bien, nunca como mal en sí. Nos encontramos aquí con unas de las grandes aportaciones de Agustín a la teología cristiana: El privacionismo. Este es uno de los puntos cruciales en su divergencia teológica respecto a sus antiguos correligionarios los maniqueos, pues, mientras que estos últimos entienden que existen dos principios ontológicos, el bien y el mal, Agustín proclama un único principio, el Bien supremo. Así, el mal no tendría una entidad metafísica positiva, sino que pasaría al plano negativo, entendiéndose como ausencia de bien. Además es siempre algo relativo, pues el bien se identifica con el mismo ser, y si un ser tanto se alejara del bien como para corromper su esencia, éste dejaría de ser. El mal nunca podría alcanzar la categoría de substancia.

En otras palabras, el mal supone el bien, pues buenas son necesariamente las cosas que se corrompen, sino no podrían corromperse, no si no hubiese en ellas algo que corromperse. Además, tampoco podrían corromperse si fueran sumamente buenas, y sólo existe una naturaleza enteramente buena e incorruptible, Dios. Así, esta corrupción de la que habla Agustín “no es sino la disminución del bien”(San Agustín, *La naturaleza del bien*, VII). Pues bien, he aquí la solución de Agustín al problema que planteábamos más arriba.

En definitiva, el concepto de mal como privación de bien al que acude Agustín salva la problemática inicial del mal existente en una creación, en tanto proveniente de Dios, buena por naturaleza.

Nótese por otra parte cómo en estas ideas, tan influyentes en posteriores sistemas teológicos, podemos observar a su vez la influencia del neoplatonismo de Plotino.

Por último, es importante advertir cómo Agustín distingue distintos tipos de mal. Ciertamente, no nos referimos al mismo sentido de “malo” cuando lo predicamos, por ejemplo, de un acontecimiento meteorológico que arruina la cosecha (*mal* tiempo, *mala* suerte), o cuando lo referimos a un ladrón que nos robó lo que sembramos (*mala* persona, *mala* intención). Efectivamente, se trata de la diferenciación del mal moral, donde se encuentra el pecado. Es este tipo de mal, “la corrupción del pecado”, es el que más consideraciones por parte de Agustín

suscitó. Además, si se trata de entender la libertad del ser humano para san Agustín, el del pecado es un tema central y de trato absolutamente necesario. Siendo además que el de Adán resulta capital en la teología de Agustín, por cuestiones que más adelante veremos, es vital tratarlo para realizar la tarea que aquí nos ocupa, lo que nos lleva a tener que ocuparnos antes de la una cuestión anterior a esta. Vamos con ello.

## ALMA, NATURALEZA Y PECADO

### **El origen del alma. Adán y sus hijos**

Para entender los efectos del pecado adánico en la libertad del hombre, es a su vez necesario tratar el origen de las almas, pues según se determine que éste se dio de un modo u otro, las conclusiones que se derivarán serán distintas, dando lugar a una u otra visión de los efectos penales del pecado original, y por tanto de la libertad del ser humano.

Empecemos pues, sin detenernos demasiado, por lo que para Agustín fue una cuestión de complejo tratamiento, por el principio, por la creación de las “las criaturas excelentísimas, esto es, los espíritus racionales”, los seres humanos. (San Agustín, *La naturaleza del bien*, VII)

Agustín distingue diversos grados de intervención divina, dependiendo de los mismos acontecimientos sujetos al juicio. Así, en un orden distinto al concurso normal a través del cual Dios ordena el mundo, se encuentra lo milagroso, aquello que supone una intervención directa e inmediata de Dios en el curso de las cosas. De esta misma forma sucedió en el caso de la creación del hombre, y también luego de la mujer, según San Agustín.

Dios creó el mundo e implantó unas determinadas razones seminales en la naturaleza, razones que en ningún caso son contrarias a su voluntad, pues la voluntad de Dios no podría ser contradictoria. Sin embargo, tampoco hay ningún género de duda en el hecho de que Dios modeló el cuerpo de Adán a partir de materia inorgánica, del puro limo, se dice en las escrituras. De esto, y de otras cuestiones como que Adán fuera creado directamente como adulto, Agustín sigue la necesidad de una intervención directa de Dios, en la que la ley de las ra-

zones seminales fue reemplazada para dar como resultado este suceso. En el caso de Eva es para Agustín más evidente, pues siendo que salió de la costilla del hombre es claramente un hecho milagroso si atendemos al orden y concurso normal de las cosas. Concluimos entonces que, para Agustín, Dios intervino directamente en el curso de las cosas para “llegado que hubo el momento oportuno, Adán fuera formado del barro, y la mujer de la costilla del hombre” (Moriones, 2018, p. 74)

Más. La cuestión que sigue a esta fue objeto de largas investigaciones durante la vida de San Agustín y sin duda fue, junto con la cuestión del origen del mal, uno de los interrogantes más acuciantes para el obispo. Me refiero a la cuestión del origen del primer alma, del alma de Adán. En *Comentario literal sobre el Génesis*, Agustín se dedicó a investigar acerca de esta cuestión y a partir del estudio e interpretación del Génesis trata de resolver el problema del origen del alma. “*Modeló Yahvé Dios al hombre de la arcilla y le inspiró en el rostro aliento de vida, y así convirtió al hombre en un ser viviente*” (Gén 2,7).

De estas palabras que Agustín interpreta de forma metafórica y de otros pasajes de este libro, el de Hipona extrae sus propias conclusiones. Así, apelando a la omnipotencia de Dios, pues “*no es omnipotente quien necesita una materia prima de la cual hacer lo que desea*”, Agustín cree que “el alma del primer hombre (...) fue sacada de la nada” (Moriones, 2018, p. 76)

Ahora, sabiendo que el primer alma, la de Adán, fue creada *ex nihilo*, la pregunta que se sigue se cuestiona por la naturaleza y origen de todas las almas que descienden de esta. La cuestión sobre el origen de las almas distintas de la de Adán. Esta cuestión es fundamental para abordar la pregunta acerca de la libertad del hombre, pues en tanto todos somos descendientes de Adán “*En quien todos pecamos*” (Rom 5,12), habríamos de tener una u otra naturaleza según el trato que se le dé a este interrogante. Más adelante se hará patente la radical importancia de esta cuestión.

Agustín estudió celosamente esta cuestión, y barajó, al menos, cinco teorías, de las cuales tres de ellas fueron descartadas. Las dos restantes supusieron un gran reto para el obispo a la hora de decantarse por una de ellas, tanto que, hasta su muerte, Agustín osciló entre estas dos sin llegar a dar una respuesta definitiva.

Por una parte, lo que es claro es que el de Hipona rechazaba directamente las teorías e interpretaciones neoplatónicas que hablaban de una cierta “preexistencia” del alma, que pasó a ser encarcelada en el cuerpo como forma de castigo por sus pecados. Esta suerte de teorías suscitaban en el africano una gran indignación, llegando a decir en una carta a San Jerónimo:

Que las almas pecan en otra vida superior, y que por eso son precipitadas en la prisión carnal, eso yo no lo creo, ni lo tolero, ni lo consiento (...). No sé si puede imaginarse cosa más horrorosa que una tal opinión (...) Una cosa es haber pecado en Adán, tal como lo afirma el apóstol al decir: “En quien todos pecaron” (Rom 5,12), y otra cosa distinta es haber pecado no sé dónde fuera de Adán y ser después encerradas (las almas) como en una cárcel en Adán, es decir, en la carne propagada de Adán. (Moriones, 2018, p. 77)

Por otra parte, contra los gnósticos y sus tan criticados antiguos correligionarios los maniqueos, rechaza el emanatismo. Argumenta en su contra que el alma del hombre, que es mutable, no podría ser en ningún caso una porción de la sustancia de Dios, que es por su parte inmutable.

Agustín también atacó la postura de Tertuliano y su traducianismo corporal. La teoría de que el alma es generada en el cuerpo de los progenitores directos del sujeto es para Agustín falso, por ser un impedimento para la naturaleza espiritual del alma de la que no tenía duda. “*Afirman que las almas no son espíritus, sino cuerpos, y que nacen de simiente corporal. ¿Puede afirmarse cosa más perversa?*” (Moriones, 2018, p.78)

A la feroz crítica del santo sólo escaparon las teorías del creacionismo y el traducianismo espiritual (advuértase la diferencia respecto al traducianismo corporal de Tertuliano).

Como digo, Agustín se mantuvo hasta su muerte dubitando acerca de qué posición entre estas dos era la correcta. En sus *Retractaciones* escribe:

No sé si las almas se propagan de aquella única del primer hombre y después de los padres, o si lo mismo que a aquel único se da cada

una a cada uno sin propagación alguna, pero que sí sé que el alma no es cuerpo, sino espíritu (Retract. II, 56).

Aquí Agustín confiesa su indecisión por aceptar una de estas dos teorías acerca de la generación del alma.

Este problema se plantea en términos temporales, es decir, para Agustín la cuestión es determinar cuándo estas almas fueron creadas, en ningún caso la pregunta se refiere a otras cuestiones como quién es el hacedor de éstas o cuál es su naturaleza.

Lo cierto es que Agustín no encuentra pruebas suficientes en las sagradas escrituras como para poder decidir a este respecto. A pesar de su deseo manifiesto de que la teoría del creacionismo fuera la correcta, dice tener miedo a aceptarla, por una parte, por creer que Dios creara algo tras los días del Génesis, y por otra, por los problemas que traería a la hora de explicar la transmisión del pecado original. Lo que nos lleva al siguiente punto que quiero tratar aquí y que tiene profundas implicaciones en la cuestión de la libertad.

### **El primer hombre. Estado de gracia y caída**

De nuevo, en nuestro camino por el pensamiento agustiniano, encontramos una cuestión insoslayable que debemos tratar. Para entender los efectos del pecado original en el hombre y su libertad, es necesario atender a la cuestión del primer hombre, al estado original en que Dios concibió a Adán y su posterior caída de éste en el pecado.

Si bien la teología agustiniana a este respecto es ambigua y tiene numerosas interpretaciones, lo cierto es que, en lo siguiente, la postura de San Agustín es clara y no hay duda al respecto: a Adán le fue concedido por Dios el don de la gracia y éste lo perdió por el pecado.

Lo verdaderamente problemático estriba en determinar, no por quién fuera concedido, sino la naturaleza del don que le fue concedido a Adán. La pregunta sería formulada, básicamente, en estos términos: Este don que por Dios le fue a Adán concedido, ¿resultó ser propio de su misma naturaleza o perteneciente a un orden sobrenatural?

Pues bien, esta pregunta es abordable desde numerosas posiciones. Por su parte, Agustín recurre a la gracia restaurada por Jesucristo

para tratar de entender la gracia concedida por Dios a Adán en un principio, así que la teoría de la redención resulta clave en su antropología teológica. Todo lo siguiente pasa primero por el establecimiento de una relación entre esta primera gracia concedida y perdida por Adán y la que posteriormente restaura Jesucristo, la gracia santificante. En otras palabras, la condición de Adán antes del pecado se identifica con la de aquellos redimidos por Jesucristo. Obsérvese, sin embargo, que en ningún caso se habla de una semejanza entre la condición de Adán y la del propio Cristo, sino entre la de Adán y la que por este último fue restaurada (para el resto de los hombres), pues Cristo, en su naturaleza hipostática no puede desear ni hacer el mal. (Moriones, 2018, pp, 84-85)

Agustín, dada la postura de los pelagianos que sostenían que el pecado y pérdida de la gracia de Adán sólo le afectó a él, dedicó grandes esfuerzos a demostrar, contra Pelagio, que los males que atormentan a la humanidad derivan de aquel primer pecado original y su consecuente pérdida de la gracia. En otras palabras, que el pecado adánico no sólo afecta a quién lo perpetró, sino al resto de la humanidad también, pues de éste se deriva la pérdida del lugar que ocupaba en el orden de la creación, la pérdida de la gracia. Agustín es, entonces, un defensor de la necesidad de la gracia para la salvación del hombre.

Aquí las diferencias con los pelagianos son más que evidentes, y si atendemos a esta polémica observaremos que la cuestión de fondo y causante de la disputa entre Pelagio y Agustín es, precisamente, la cuestión del carácter natural o sobrenatural de la gracia. La doctrina del primero recurría a la gracia de la naturaleza, mientras que Agustín apelaba a la gracia concedida por Dios con la redención de Cristo, que resulta necesaria y no natural o extraordinaria por la caída Adán en el pecado y su hacernos herederos del mismo.

Volvamos pues a la pregunta, ¿qué tiene que decir Agustín respecto a lo sobrenatural de la gracia? Pues bien, en contra de la creencia pelagiana que ligaba la gracia al orden natural, el obispo de Hipona entiende que entre aquellos principios que constituyen la naturaleza no se encuentra la gracia. De hecho, cuando Adán hubo pecado y perdido la gracia en consecuencia, regresó a su estado de naturaleza en el que no gozaba de esta. Agustín entiende la gracia como algo ajeno a las

exigencias de la naturaleza humana; la gracia es para él un don gratuito que viene directamente de Dios y manifiesta su bondad. Así, a través de esta, el hombre se presenta como hijo adoptivo de Dios.

Más, en la teología agustiniana, la gracia tiene un carácter auxiliar, “adyuvante”, y es conocida como “*auditorium sine quo*” (Moriones, 2018, p. 85). Esta concepción de la gracia agustiniana refleja la ayuda que Dios le brindó a Adán en su estado de inocencia y es exclusivamente aplicable a este caso único en la historia.

Dada la particularidad del caso, la teología de Agustín acudió a una brillante solución que diera sentido a lo problemático de la gracia concedida por Dios a Adán en su inocencia pues, si Agustín ya planteó que Adán fue creado “sin ningún vicio” ¿qué sentido tendría entonces la gracia que le fue concedida?

Pues bien, para tratar, de una parte, la gracia del Adán inocente y, de otra, la de la humanidad ya sumida en el pecado, Agustín plantea una teoría: la de las “dos economías divinas”.

En los dos casos, la cuestión se plantea en una “tensión” entre la libertad del hombre y la gracia de Dios. Así, cuanto más potente es la libertad del hombre, menor calidad de gracia necesaria para obrar bien; y cuanto más débil es la libertad, más necesidad de una gracia poderosa hay.

Según la teoría agustiniana de las “dos economías”, en caso de Adán antes del pecado, (nótese a continuación la diferencia conceptual clave libre albedrío-libertad que más adelante trataremos), éste gozaba de una libertad robusta (*libertas*), por lo que le era más fácil rechazar el mal y obrar rectamente; por otra parte, en el caso de la humanidad, vulnerada por el pecado en tanto descendiente de Adán, se da un grado de libertad menor (*liberum arbitrium*), que supone mayor dificultad para enfrentarse al mal. Aquí se evidencian el poder de la libertad en el caso de Adán antes del pecado, y el poder de la gracia necesaria en el estado de naturaleza caída.

La gracia que Dios le concedió a Adán, la del *auditorium sine quo*, es considerada por Agustín como gracia grande (*Adam magnam gratiam habuit*), aunque no más grande que la concedida a la humanidad descendiente de Adán y mellada por el pecado original. Agustín llama a

la gracia de Adán “grande pero desigual” (*magna sed disparis*), pues él, en su naturaleza, no requería la gracia que nosotros necesitamos en el presente, que ha de ser más poderosa dada nuestra herida causada por el pecado original, dada nuestra inclinación al mal. De esta forma, a Adán le fue concedido el *auditorium sine quo* como ayuda para mantenerse en el bien. Así, Adán, haciendo uso de su libertad, “podía no pecar”, “podía no abandonar el bien”. Agustín argumenta así en favor del justo castigo que Adán recibió, pues la gracia que le fue concedida fue “suficiente” y, sin embargo, él pecó. (Moriones, 2018, pp. 86-88)

Dado el “privilegio” de la condición de Adán, que suponía una inclinación al bien, se entiende que su pecado fuera tan grande y “lamentable” (para nosotros en tanto herederos del mismo) como su capacidad para no cometerlo. En lo que a nosotros nos interesa, la libertad del hombre, esto resulta fundamental, pues su pecado tuvo enormes consecuencias en la humanidad, como ya se ha adelantado y quedará patente en páginas siguientes.

En numerosas ocasiones Agustín identifica, en general, el pecado y, en particular, el cometido por el primer Adán con la soberbia, y aunque también “cualquiera otro desorden con diligente examen puede descubrirse en este único pecado cometido”(Moriones, 2018, p. 101), en su teología, la soberbia de Adán es central en el perpetrar de aquel primer pecado.

Siendo que la soberbia es el principio de la mala voluntad, si Adán no hubiese sido soberbio dentro de sí, queriendo encumbrarse por encima de Dios, no hubiese pecado. Además de nacer de la soberbia, el mal obrar, en el pensamiento de Agustín, tiene origen en el interior del propio Adán, dentro de él. El primer hombre, antes de tomar acción, comenzó siendo malo, soberbio, en su interior, para después llevar a cabo la mala acción que acabaría por ser transmitida a toda la humanidad. En estas y las siguientes líneas queda resumido el pensamiento agustiniano sobre la naturaleza del pecado original, su origen en el interior del hombre y su motivación por la soberbia de Adán.

No hubiera, pues, el diablo sorprendido al hombre en el pecado claro y manifiesto de hacer lo que Dios había prohibido si él mismo no



hubiera ya comenzado a complacerse a sí mismo. De ahí que le halagara aquel *“seréis como dioses”*. Y hubieran podido ser mejores uniéndose por la obediencia al supremo y soberano principio, no constituyéndose a sí mismos en principio por soberbia. (Moriones, 2018, pp. 101-102)

Veremos a continuación cómo y por qué el pecado original afectó a los descendientes de Adán, a la humanidad.

### Transmisión del pecado original

Hemos tratado el estado original de Adán, la condición privilegiada que al primer hombre le fue concedida por Dios, su caída en el pecado y la naturaleza de éste último. Pasamos ahora, por su centralidad en la cuestión de la libertad del ser humano, a tratar la transmisión del pecado del primer hombre y sus efectos en la humanidad.

Por su particular defensa del pecado original y transmisión a la humanidad, Agustín tuvo que enfrentar numerosas críticas provenientes de sectores distintos; entre ellas, las fuertes y ya mencionadas disputas con los pelagianos, que negaban esta transmisión del pecado original a la que tanto apelaba el de Hipona, o la que le dirige Juliano, que acusa a Agustín de ser el autor de esta doctrina que él defendía.

Para fundar sus postulados teológicos, se vale Agustín de varios tipos de argumentos, podríamos decir que son de tipo patrístico, bíblico, litúrgico y racional. A continuación, abordaremos la defensa que Agustín hace de su posicionamiento a este respecto.

Su primer argumento lo encontramos en su interpretación de la Biblia, Agustín encuentra en ciertos pasajes lo que él considera la prueba de la transmisión del pecado de Adán.

En las palabras de David, Agustín observa una cierta forma en la que pretende encarnar a todo el resto de la humanidad cuando dice así: *“He aquí que en maldad fui formado, y en pecado me concibió mi madre”* (Sal 51,5).

Es decir, según Agustín, en estas palabras, aunque vienen de David, se observa la condición no sólo de éste sino del resto de la humanidad. Agustín argumenta que, viniendo el primero de un matrimonio

legítimo y de un varón justo como Jesé lo era, este nacimiento *en pecado* del que habla no puede ser causa sino del pecado de Adán.

De la misma forma interpreta Agustín la Biblia cuando el apóstol dice: “Siendo por naturaleza hijos de ira” (Ef 2,3). Esta ira, de la que de la misma forma todos somos hijos, no es fruto del pecado personalmente cometido, sino de aquel que hemos heredado de Adán. He aquí la diferencia entre el pecado original y el pecado personal.

Además, en *La Carta a los Romanos* Agustín encuentra lo que para él es la prueba definitiva a este respecto. En (5,12) se dice que “Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así pasó todo a los hombres, pues todos pecaron en él”. No hay duda, en la lectura agustiniana de la Biblia, la humanidad heredó el pecado de Adán.

Contra los pelagianos, que negaban la herencia del pecado en un sentido espiritual y lo relegaban a una dimensión menor, Agustín encuentra que este pecado original se transmite directamente de generación en generación. Por su parte, para los pelagianos el mal resultante del pecado de Adán en la humanidad se limita al mal ejemplo que nos dio, así, el pecado se da por imitación y no por una suerte de transmisión del mismo. Sin embargo, dirá Agustín, “cada uno peca por propia voluntad, sin proponerse imitar el pecado del primer hombre culpable” (Moriones, 2018, pp, 106)

Para Agustín, sin embargo, tan grave fue el pecado de Adán que cuando él lo cometió toda la humanidad pecó *en él*, siendo que a partir de entonces somos pecadores por el simple hecho de ser engendrados.

Decir, que estas divergencias resultan clave por sus implicaciones en muchos otros aspectos, por ejemplo, para los pelagianos, de la misma forma que Adán no condenó a la humanidad sino con su ejemplo, Jesucristo no la salvó sino con su ejemplo de humildad y obediencia, por lo que su redención se limita al ejemplo y ofrecimiento de su doctrina verdadera y justa, nada más. Por el contrario, Agustín observa en la venida de Cristo al mundo una salvación espiritual, que trasciende el puro ejemplo de vida que los pelagianos entienden por salvación. Vemos entonces que estas diferencias teológicas suponen tomar uno u otro camino en cuestiones posteriores.

En este sentido, la teología de San Agustín se vale de la teoría de la encarnación y la redención de Cristo para explicar la cuestión del pecado original, la gracia y la salvación. Pues bien, para lo que a partir de aquí vamos a tratar, esta idea es fundamental. Pues, en la teología de San Agustín, la venida de Dios al mundo, la encarnación en Cristo, tiene una razón fundamental, y es precisamente el pecado del primer Adán transmitido a la humanidad.

Como hemos visto, para Agustín el obstáculo más difícil de salvar en la tarea de acercarse a Dios es la *soberbia o arrogancia*. Y es de esta enfermedad de la que viene a liberarnos el *Christus humilis*. Él, en su eterna sabiduría, vino para restaurar lo que el primer Adán perdió. Soberbio, el primer Adán hizo enfermar a la humanidad con sus actos; y, humilde y obediente hasta su crucifixión, Cristo sanó a la humanidad con los suyos.

“«No fue otra la causa de venir el Señor sino la salvación de los pecadores. Quita las enfermedades, suprime las heridas, y no hay razón alguna para la medicina. Si del cielo vino el gran Médico, es porque yacía en todo el mundo el gran enfermo. El enfermo es el género humano» (Moriones, 2018, p. 143)

En estos términos definió San Agustín la relación entre Cristo y el primer Adán: Este último condenó a la humanidad por sus actos de desobediencia motivados por la soberbia, mientras que el primero, en un ejemplo de humilde obediencia hasta su muerte, liberó de esta condena a la humanidad con sus actos. Esta es una cuestión importante que será recuperada en las últimas líneas del trabajo.

Entonces, este “*pecar en él*” es para el de Hipona un punto fundamental por lo claro que resulta, aunque no todos estuvieran de acuerdo en interpretarlo del mismo modo. Por su parte, los pelagianos, de nuevo atacaron a San Agustín por su lectura particular de estas líneas llegándolo a llamar “tardo de inteligencia”.

Sea como fuere, creo importante advertir cómo esta interpretación que Agustín realiza de lo que parece un claro testimonio de la transmisión del pecado de Adán, es debido la lectura de una cierta versión de la Biblia de la que él disponía. En esta, “*todos pecaron en él*”, “*in quo*” se dice en un sentido relativo, es decir, es en Adán *en quien* todos pecaron

originariamente. Sin embargo, en la traducción de San Jerónimo, en la Vulgata, este *in quo* y su particular sentido es sustituido por *propter quod* o *eo quod*, que tienen un sentido causal: “puesto que”, “por cuanto” todos habían pecado. (Moriones, 2018, p. 105) No obstante, posteriores interpretaciones de las Escrituras en sus distintas versiones han llegado a las mismas conclusiones que San Agustín, por lo que esta cuestión, aunque haya de tenerse en cuenta, no invalida los posicionamientos del obispo.

Quiso Agustín, por otra parte, librarse de las acusaciones que le decían ser el creador de esta doctrina, para ello se valió de cierta argumentación patristica apelando a la tradición, que es también fuente de revelación. Así afirma Agustín el carácter tradicional de la que algunos de sus opositores llamaban una doctrina creada por él:

“Esta verdad católica ha sido reconocida por todos los santos doctores e ilustres sacerdotes expertos en las sagradas escrituras: Ireneo, Cipriano, Reticio, Olimpio, Hilario, Ambrosio, Gregorio Inocencio, Juan y Basilio; a los que añado, lo quieras o no (velis nolis), a Jerónimo, sin hablar de los que aún no han muerto. Todos, a una voz, proclaman, contra vuestra doctrina, que todos los hombres traen, al nacer, la mancha del pecado original”. (Moriones, 2018, p. 145)

Agustín subraya la capacidad de los aquí mencionados, doctos, obispos, santos, etc. para cavilar y extraer conclusiones a este respecto, su opinión es válida y ha de tenerse en cuenta dirá Agustín.

Por último, existe para Agustín una cuestión que habría de demostrar la transmisión del pecado original, un argumento litúrgico: el bautismo.

De nuevo atendemos a la postura pelagiana para encauzar el razonamiento del Santo. Los pelagianos desarrollaron una teoría, para Agustín “inaudita y extraña”, que diferenciaba entre el reino de los cielos y la vida eterna. De esta forma, para estos, los recién nacidos poseen la vida eterna, por estar libres de pecado (ni original ni personal), sin embargo, el bautismo es necesario, no para alcanzar la salvación y la vida eterna, sino para poder entrar al reino de los cielos. Agustín argumenta en contra de esta teoría, diciendo que entre la salvación y

la condenación no hay término medio, de modo que la no pertenencia al reino de Dios supone la condenación, sin alternativa. Contra esto, Agustín niega, “Como si pudiera lograrse la salvación y la vida eterna fuera de la herencia de Cristo, fuera del reino de los cielos” (Moriones, 2018, p. 111)

Agustín reconoce en la práctica del bautismo una verdad revelada que ha de ser considerada.

Es necesario considerar verdadero lo que desde toda la antigüedad cree y predica la verdadera fe católica en toda la Iglesia. En efecto, la Iglesia exorciza a sus hijos, sopla sobre ellos el poder de las tinieblas y del príncipe de la muerte. ¿Cómo puede ser verdad, si el soplo nada tiene que aventar y si la lava al que sabe que nada tiene que purificar? (Moriones, 2018, p. 110)

Aquí queda reflejada la necesidad real que Agustín observa en la práctica tradicional de la Iglesia para salvar a sus hijos, para salvarlos de aquello que por el mero hecho de ser concebidos poseen. Si se admite la verdad del bautismo, y así ha de ser pues es parte tradicional de la liturgia de la Iglesia, entonces, se habrá de convenir también la existencia de aquello de lo que el bautismo trata de liberar a quien lo recibe, sin escapatorias “inauditas y extrañas” como las de los pelagianos. En otras palabras, los recién nacidos necesitan del bautismo para alcanzar la salvación, la vida eterna y el reino de los cielos, y como sería injusto condenar o privar a los niños de la salvación si han sido concebidos sin pecado, entonces podemos derivar de esto la existencia de el pecado original y su transmisión.

Los sacramentos de la Iglesia declaran suficientemente que los niños, aun los recién nacidos son rescatados de la servidumbre del diablo por la gracia de Cristo. Pues además de ser bautizados de los pecados con verdadero sacramento, ya antes se exorciza en ellos y se lanza con el rito de soplo la potestad del diablo; y por las palabras de aquellos por quienes son llevados responden que renuncian al demonio (Moriones, 2018, p. 110)

Agustín observa la necesidad de la transmisión del pecado original para afirmar algo que por todos, incluso por aquellos con quienes

mantuvo disputas teológicas, es sabido: Dios es justo. Me explico. Si no se admitiese el pecado original, saldría a la luz otro gran problema de muy difícil solución, aparecería, en una nueva formulación, el problema del mal y su compatibilidad con un Dios justo y todopoderoso. En esta nueva formulación, si la humanidad no hubiera pecado en Adán, la condena que vivimos en este mundo no podría ser compatible con un Dios que castiga justamente.

Así, Agustín insta a los pelagianos a defender al mismo tiempo y sin comprometer gravemente ninguno de los dos supuestos por una parte, la innegable situación de la humanidad llena de males físicos y morales y, por otra, la providencia de Dios justo y todopoderoso. “No podéis, en absoluto, demostrar la justicia de los juicios de Dios si en los niños no hay pecado y, sin embargo, los sobrecarga con un cuerpo corruptible y calamidades innúmeras” (...) “Y si decís que todos estos males no tienen cabida en el Edén, ¿por qué se encuentran en los niños si, como afirmáis, no tienen pecado alguno?” (Moriones, 2018, p.112)

Ciertamente, un Dios justo y todopoderoso no cargaría a la humanidad, y a los niños en particular (pues carecen de recorrido vital como para merecerlo), con los males que siempre han pesado sobre el hombre. Es pues necesario encontrar una razón que haga de esto consecuencia de un juicio justo, a saber: el pecado original y su transmisión; para Agustín resulta imposible negarlo si afirmamos la justicia y omnipotencia de Dios. El santo se dedicó celosamente a esta cuestión, a demostrar cómo Dios, en su justicia, no pudo castigar a la humanidad sin una razón suficiente, razón que se encuentra en el pecado original.

Sin embargo, también cabe preguntarse cómo es que el pecado de Adán supone tales efectos penales en el resto de la humanidad que, por razones evidentes, nada tuvo que ver con aquel suceso. Agustín es consciente de la necesidad de salvar este problema, y aunque él mismo reconoce la dificultad por la singularidad del caso en la historia, encuentra la solución argumentando de la siguiente manera:

Dada la distinción, ya mencionada, entre el pecado personal (el que uno perpetra) y el pecado transmitido naturalmente (aquel que Adán perpetró), de la que Agustín era en todo momento consciente, se

refiere al pecado original como pecado de naturaleza (*peccatum naturae*). La interpretación de aquel “pecar en él” que tanto sirvió al obispo para argumentar en favor de la herencia del pecado es interpretado de manera que la forma de “estar en él” (en Adán) por parte de la humanidad fue en términos “seminales”, forma suficiente para heredar el pecado dada su magnitud.

Aún no nacidos éramos incapaces de un acto personal, ni bueno ni malo. Mas todos estábamos en Adán pecador cuando pecó, y por la naturaleza y gravedad de este pecado toda la humanidad quedó viciada (...) Este pecado ajeno se hace nuestro mediante una funesta sucesión (...)

Ni se dice ajeno este pecado de suerte que de ningún modo pertenezca a los párvulos, pues todos pecaron entonces en Adán, cuando todos en él eran la misma cosa por la potencia generatriz, ínsita en su naturaleza; sin embargo, se llama también ajeno porque no tenían entonces los hombres una vida personal y propia, y la razón seminal de todo el proceso futuro se encerraba en la vida de aquel único hombre. (Moriones, 2018, p. 126)

Con todo, reconoce Agustín, refiriéndose a los recién nacidos, que el pecado les es en cierta forma ajeno, pero también entiende que por otra parte les es propio. Esto lleva a Agustín, adelantando cierta tendencia medieval posterior, a reconocer cierta voluntariedad del pecado original en estos mismos niños, dada la vinculación de herencia con la voluntad del primer hombre que lo perpetró.

“Y el llamado pecado original en los niños, cuando todavía no tenían el uso del libre albedrío de la voluntad, tampoco es absurdo llamarlo voluntario, porque, contraído por la mala voluntad del primer hombre, se hizo en cierto modo hereditario” (Moriones, 2018, pp, 127)

Antes de pasar a la siguiente cuestión, quisiera traer una última cita que, además de poseer una fina y sutil belleza, resulta enormemente ilustradora. Como ya se ha mencionado, Agustín identifica de forma opuesta la obra de Adán, que condenó a la humanidad, y la de Cristo, que vino a salvarla. Pues bien, a través de esta identificación, hilo conductor de la teología agustiniana en este sentido, también se puede observar la forma que el santo tenía de entender el hecho de que todos

pecamos *en Adán*. “Todo hombre es Adán, como en aquellos que creen, todo hombre es Cristo” (Moriones, 2018, pp. 126). De nuevo, Agustín recurre al paralelismo entre Adán Y Cristo sobre el que reflexionaremos al término del trabajo.

### ***Massa damnata por el pecado original***

Tan grave fue el pecado de Adán que, después de esto, la idea de la naturaleza del hombre en San Agustín es oscura y negativa, dejando genuinas expresiones como *massa damnata*, *massa luti*, *massa peccati* o *massa perditionis* para referirse al conjunto de los hombres. “*La apostasía del primer hombre, en el que la libertad de su querer era absoluta, sin impedimento de vicio alguno, fue un pecado tan enorme que su ruina lo fue para toda la naturaleza humana, como lo indica la extremada miseria del género humano, de todos conocida, desde los primeros vagidos del niño hasta el último suspiro del moribundo*” (Moriones, 2018, pp. 135-136)

En *De natura et gratia*, dice Agustín sobre la humanidad que “(...) está vulnerada, herida, desgarrada, arruinada; le hace falta la confesión verdadera, no la defensa. Búsquese, pues, la gracia de Dios”. (Moriones, 2018, p. 136)

En estos dos extractos de la obra de Agustín queda reflejado, por una parte, el efecto del pecado original en la humanidad, caída y mellada para siempre, y, por otra, la necesidad de acudir a Dios, la necesidad de la gracia, de la humanidad para salvarse. Además, también se observa en ellos el tono pesimista en ciertas ocasiones tan característico de la teología de Agustín a este respecto. La humanidad es para él una masa perdida que poseía el diablo, el “seductor” en palabras del obispo. “Desde el tiempo en que por un sólo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos en él pecaron (Rom 5, 12) sin duda, toda la *massa perditionis* ha llegado a ser posesión del seductor” (Moriones, 2018, p. 137)

Respecto a esta cuestión cabe hacerse numerosas preguntas que, en cualquier caso, son de difícil trato, por ejemplo: ¿Es entonces para Agustín el mal la esencia misma de la naturaleza humana? ¿Hay una perversión radical y absoluta de la naturaleza del hombre? ¿Dónde



queda entonces la libertad del ser humano? ¿Cae Agustín en un determinismo pesimista?

### **¿Es Agustín determinista?**

Pues bien, lo cierto es que, en contraste con este lenguaje de Agustín y con estas expresiones tan pesimistas sobre la naturaleza humana, encontramos otra tendencia lingüística en la obra del santo que parece ser más esperanzadora y menos oscura. Atiéndase a las palabras de Agustín: “Aunque su naturaleza es excelsa (la del ser humano), pudo, no obstante ser viciada, porque no es suprema, con todo, sigue siendo excelsa, pues es capaz de la suprema naturaleza, y puede ser partícipe de ella” (Moriones, 2018, p. 139).

Agustín entiende que, a pesar de la deformidad que el pecado original supuso en la naturaleza humana, ésta sigue siendo excelsa pues, por la gracia divina, puede participar de la naturaleza de Dios. La naturaleza del hombre pudo ser corrompida, pues no es “suma” como sí que lo es la de Dios, pero no por ello está para siempre perdida. Lo que quiere decir es que, lo que se corrompe, ha tenido que ser en alguna medida bueno pero no perfecto a la vez, pues sino, tanto si fuese sumamente perfecto como si fuese enteramente vil, no podría hablarse de “corrupción.” El pecado corrompe la naturaleza de los hombres y genera una nueva necesidad: la gracia. “El pecado la deforma, deteriora, aprisiona, hiere la imagen de Dios; la gracia la renueva, restaura, embellece, sana, ilumina”. (Moriones, 2018, p. 139).

En cierto modo, esto viene a salvar del determinismo a la teoría agustiniana. Ahora, se abre una puerta a la salvación de la humanidad sumida en el pecado. Esta massa damnata (masa condenada) que es el género humano puede librarse de esta condición de condena.

### **Bibliografía**

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS (1963). SAN AGUSTÍN: *Del libre arbitrio*, Grupo Editorial Bruño, SL, Sitio web: [https://brilliantideas.anayaeducacion.es/descargas/bruno\\_escolar/propuestas/7150783\\_EV\\_1529.pdf](https://brilliantideas.anayaeducacion.es/descargas/bruno_escolar/propuestas/7150783_EV_1529.pdf)

- BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS (1995), *Obras completas de san Agustín*. obrascatólicas.com. <http://www.obrascaticas.com/livros/Patrologia/AGUSTIN%20DE%20HIPONA%20Obras%20completas%2040.pdf>
- CANEO, L. F. C. (s.f.), *¿Qué es el mal?* filosofia.net. Recuperado 23 de junio de 2021, de [https://www.filosofia.net/materiales/sofiafilia/hf/soff\\_em\\_15.html](https://www.filosofia.net/materiales/sofiafilia/hf/soff_em_15.html)
- SAN AGUSTÍN (1983). *Confesiones*. Agustín, Santo, Obispo de Hipona, Madrid: Espasa Calpe. (<http://juango.es/files/Confesiones.pdf>)
- SAN AGUSTÍN (s.f.), *La naturaleza del bien*. San Agustín. Augustinus Hipponensis. Recuperado 23 de junio de 2021, de [https://www.augustinus.it/spagnolo/natura\\_bene/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/natura_bene/index2.htm)
- SAN AGUSTÍN (s.f.), *Del libre albedrío*, San Agustín. Augustinus Hipponensis. Recuperado 23 de junio de 2021, de [https://www.augustinus.it/spagnolo/libero\\_arbitrio/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm)
- SAN AGUSTÍN (s.f.), *Las Retracciones*, San Agustín, Augustinus Hipponensis. Recuperado 23 de junio de 2021, de [https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/ritrattazioni\\_2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/ritrattazioni_2.htm)
- SAN AGUSTÍN (s.f.), *La gracia y el libre albedrío*, San Agustín. Augustinus Hipponensis. Recuperado 23 de junio de 2021, de [https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/ritrattazioni\\_2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/ritrattazioni_2.htm)