

JUAN SOLERNÓ

UCA

POLÉMICA CONTRA LOS MANIQUEOS EN TORNO A LA CUESTIÓN METAFÍSICA EN EL LIBRO VII DE LAS *CONFESIONES* DE SAN AGUSTÍN

solerno_juan@hotmail.com

Recepción: Agosto 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

El presente artículo aborda el itinerario llevado a cabo por San Agustín en el libro VII de las *Confesiones* en torno a la polémica contra los maniqueos, considerando el aspecto metafísico de la cuestión. Para ello se procede, en primer lugar, a presentar la doctrina maniquea, para, luego, centrarnos en los puntos significativos del recorrido intelectual agustiniano y observar las críticas y refutaciones que dirige a los discípulos de Mani. Es importante, además, remitirse a dos escritos anti-maniqueos titulados *De natura boni contra manichaeos* y *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, los cuales ofrecen elementos que hacen al tema aquí tratado. También se citan artículos diversos que brindan valiosa información para la realización del presente escrito. Por último, es preciso explicitar la opción por dejar de lado aquellos capítulos del libro VII de las *Confesiones* que no sean necesariamente relevantes para la polémica contra los maniqueos.

PALABRAS CLAVE

Agustín. Maniqueos. Mal. Creación.

RESUMO

O presente artigo aborda o itinerário realizado por Santo Agostinho no livro VII das *Confissões* em torno à polémica contra os maniqueus, considerando o aspecto metafísico da questão mencionada. Com esse propósito, procedemos, em primeiro lugar, à apresentação da doutrina maniqueísta para em seguida nos centrarmos nos pontos significativos do percurso intelectual agostiniano e observar as críticas e refutações que dirige aos discípulos de Mani. É relevante, também, a remissão aos escritos antimaniqueus intitulados: *De natura boni contra manichaeos* e *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, os quais oferecem elementos relativos ao assunto aqui tratado. Também são citados diversos artigos que brindam informação valiosa para a realização do presente texto. Por último, é necessário explicitar a opção por deixar de lado os capítulos do livro VII de *Confissões* que não foram necessariamente relevantes para a polémica contra os maniqueus.

PALAVRAS-CHAVE

Agostinho. Maniqueus. Mal. Criação.

1. INTRODUCCIÓN

La vida de San Agustín de Hipona es la historia de un recorrido intelectual en busca de la verdad que lo lleva de la retórica a la filosofía, del maniqueísmo al neoplatonismo, y de éste último al cristianismo. El propio San Agustín proporciona en sus escritos numerosos detalles sobre sí mismo. De hecho, una de las principales fuentes de documentación para el conocimiento de su vida son sus famosas *Confesiones*, escrito auto-biográfico que aporta datos desde su nacimiento hasta la muerte de su madre Mónica, ocurrida en Roma en el año 387.

Agustín nació el día 13 de noviembre del año 354 después de Cristo en la ciudad de Tagaste, situada en la provincia romana de Numidia. De padre pagano y madre cristiana, tuvo dos hermanos, Navigio y Perpetua. Su padre, Patricio, al que Agustín dedica escasa atención en las *Confesiones*, era un funcionario municipal de carácter violento y dado a la bebida. Poco antes de morir se convirtió al cristianismo por influencia de su mujer, Mónica, una cristiana devota que ejerció un gran influjo sobre su hijo y que soportó las preocupaciones provocadas por el comportamiento de éste en sus años de juventud.

En Tagaste Agustín pasó su infancia y cursó sus primeros estudios. Se conoce bastante mejor su juventud gracias a los datos que otorga en las *Confesiones*. Antes de morir, Patricio reunió dinero suficiente para que Agustín, dotado de una gran inteligencia, prosiguiera su educación en Madaura y en Cartago, ciudad a la que llegó con dieciséis o diecisiete años. Allí estudió con éxito gramática y retórica, llegando a ser el mejor alumno de la escuela. Además, conoció a una mujer, cuyo nombre no menciona, con quien mantuvo una larga relación amorosa fruto de la cual nació su hijo Adeodato, quien permaneció con Agustín hasta su muerte. Pero el estilo de vida libertino que lleva durante esa época lo deja insatisfecho e inicia así una búsqueda intelectual para descubrir la verdad acerca de sí mismo. Comenzaba, de esta manera, a los 19 años, su larga evolución interior que lo llevaría a recibir el bautismo cristiano.

Aquí comienza el itinerario agustiniano analizado en el presente artículo, presentando previamente la doctrina maniquea con la que el Hiponense entra en contacto en primer lugar. El cristianismo que Mónica le ofrecía a Agustín le parecía demasiado simple para satisfacer su exigente intelecto, pues necesitaba una explicación a sus preguntas y dudas que resultase convincente y lo bastante profunda para que él pudiera aceptarla. Será la lectura de un libro de Cicerón la que lo hará descubrir y abrazar la filosofía. Agustín se acercará entonces al maniqueísmo y entrará en un grupo de Cartago, integrando durante nueve años esta secta. Su entusiasmo por el maniqueísmo comenzará a decaer al plantearse grandes dudas que la enseñanza de Mani no es capaz de responder.

Decepcionado con el materialismo maniqueo, Agustín tomará en consideración la doctrina escéptica de la nueva Academia, pero al entrar en contacto con algunos textos de Plotino, traducidos por Mario Victorino, filósofo neoplatónico convertido al cristianismo, suscribirá al neoplatonismo. En la obra de Plotino descubrirá ciertos elementos que le ayudarán a resolver uno de los problemas que más le inquietaban ya desde su época maniquea: el problema del mal. Su sintonía intelectual con el neoplatonismo dispondrá a Agustín a su conversión religiosa: la figura del obispo Ambrosio de Milán, gran orador que atraía a una amplia audiencia y también un conocedor de Plotino, Filón y Orígenes, le dará a Agustín la clave para acercarse a las Sagradas Escrituras: es posible leer la Biblia figurativamente y no sólo literalmente. Gracias al obispo de Milán, Agustín se desembarazará de dos prejuicios que había mantenido hasta ese momento respecto del cristianismo: él vio que un hombre de gran inteligencia podía abrazar esa religión y además descubrió que la Biblia era un libro mucho más profundo de lo que él había creído.

2. EL ACERCAMIENTO DE SAN AGUSTÍN A LA DOCTRINA MANIQUEA

San Agustín narra en el libro III de las *Confesiones* su encuentro con el maniqueísmo, secta a la cual pertenecerá por dos años antes de separarse de ella debido a la insuficiencia de sus explicaciones: “De esta manera, vine a caer entre unos hombres delirantes de soberbia, carnales y locuaces en exceso... decían «Verdad, verdad» y mucho me hablaban de la verdad, pero nunca estaba en ellos”.¹

El Hiponense se mantendrá dentro de la secta de los maniqueos durante nueve años, desde los dieciocho años hasta los veintisiete, años clave en la formación de un pensamiento. Cuando uno examina los motivos por los cuales este autor llegó a formar parte de esta secta, llega a la conclusión de que este acercamiento es fruto de la búsqueda de una respuesta al problema filosófico del mal. Pero la raíz más profunda es el ansia de verdad, que brota en este autor a partir de la lectura de la obra de Cicerón *Hortensius*:

Y siguiendo el orden habitual en el aprendizaje, vine a dar con el libro de un tal Cicerón, cuya lengua casi todos admiran aunque no así su corazón. Esta obra suya se llama *Hortensius* y contiene una exhortación a la filosofía. Este libro cambió mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros.²

De forma sintética, esta obra de Cicerón muestra a dos interlocutores sosteniendo cada uno una tesis contraria a la del otro. Por un lado se encuentra Hortensio que sostiene que no importa en absoluto para ser un gran retórico el descubrir la verdad; y en el otro lado tenemos a Cicerón mismo diciendo que lo que importa es la búsqueda de la sabiduría, haciendo así una defensa de la filosofía.³ San Agustín comienza a incorporarse hacia Dios luego de leer esta obra ya que descubre que hay algo más importante que la elocuencia: la sabiduría. Pero aún faltaba

demasiado para su conversión al cristianismo; todavía en este punto lo vemos formando parte de la secta maniquea.

Los maniqueos planteaban una visión muy simplista de la realidad, en blanco y negro.⁴ Para ellos existían dos principios de igual condición, el principio del bien y el principio del mal, los cuales se encontraban en una lucha eterna y permanente originada en el mundo. El principio del bien, también llamado dios, padre de la grandeza o rey de la luz, es, justamente, luz, y se identifica con lo espiritual. Por eso para el maniqueísmo la salvación pasa sólo por lo espiritual. Este principio usa todo su poder para salvar los elementos de la luz que han sido capturados por el mal, pero no quiere derrotar a este otro principio en el orden de aniquilarlo; lo que quiere es salvar los elementos de la luz, partículas de su propio ser, y que haya una separación de estos dos principios. Esto quedará más claro y especificado más adelante cuando se describan los distintos episodios de la lucha entre los dos principios. Por otra parte, el mal, según la doctrina maniquea, es el principio creador de la materia en sentido sensible, corpóreo y concreto, siendo el último de los tres el sentido más denso, aquel grado sensible que podemos percibir al menos por un sentido y el corpóreo aquello sensible pero que tiene las tres dimensiones. La materia, entonces, resulta ser mala, así también como el cuerpo humano.

Como se ha dicho, estos dos principios se encuentran en una lucha eterna y se pueden reconocer tres episodios del mito maniqueo:⁵ el primer de ellos es aquel en el que la divinidad desciende a un reino inferior. La situación inicial es un dualismo religioso, donde el bien (reino de la luz) y el mal (reino de la oscuridad) son independientes y pre-existentes, es decir, eternos. Inicialmente estos reinos estaban separados por un borde, hasta que unos habitantes del reino de la oscuridad se acercaron hasta dicho borde, observaron hacia el otro reino y lo codiciaron, planeando así un futuro ataque. Mientras tanto, el padre de la grandeza ideó un plan para superar a la oscuridad y al mal, y así fue éste mismo el que confrontó al reino de la oscuridad. Esto lo hizo a través de dos emanaciones: en primer lugar, expelió directamente de sí mismo a la madre de la vida; y en segundo lugar, este primer desprendimiento emanó al primer hombre. Estas dos emanaciones, al provenir del padre de la grandeza, poseen a este en su propio ser. Así el padre de la grandeza en su encarnación como primer hombre descendió al reino de la oscuridad, con una armadura formada por sus cinco hijos, hijos de la misma naturaleza divina luminosa. Una vez hecho el descenso, los agentes de la oscuridad devoraron esta armadura formada por los cinco hijos luminosos y el primer hombre quedó subyugado o sometido a los agentes oscuros, dándose aquí la mezcla del bien y del mal.

El segundo episodio del mito maniqueo abarca la creación del mundo material. En efecto, hay que indicar que lo que finalmente sucedió con aquel hombre que había descendido al reino de la oscuridad y terminó por ser dominado, era realmente una estrategia del padre de la grandeza; estas partículas de la luz, estos

cinco hijos luminosos devorados serían la ruina del reino de la oscuridad. El hombre será salvado por otro vástago del padre de la grandeza, que es el espíritu de vida. Este puede ser identificado con el demiurgo, ya que lo que hace es crear el universo. Este constituye un mecanismo para la extracción de la luz divina aprisionada en la materia, que será liberada de los agentes oscuros al mostrar el espíritu de vida su forma bella ante ellos.

Por último, el tercer episodio se enfoca en la creación y en la salvación del hombre. También este episodio explica la antropología maniquea. En efecto, los primeros hombres no fueron “creados” por dios sino por los poderes de la oscuridad como instrumento para dividir los elementos de la luz. Frente a esto, el padre de la grandeza envió un salvador divino a los primeros hombres para informarles acerca de los elementos de la luz que se encontraban en sus almas. Las almas, única conexión con dios, resultarían ser la única parte importante del hombre, y por ello en ellas se centra la salvación. En cambio, el cuerpo humano es el exponente de los poderes de la oscuridad. De esta manera, el mundo y lo que existe juega un papel en el proceso de salvación de los elementos de la luz.⁶

La doctrina maniquea considera que estos dos principios asumen el alma humana como escenario para trabarse en lucha. Así queda planteada una suerte de determinismo social, donde el hombre actúa moralmente bien cuando vence el principio del bien y actúa moralmente mal cuando vence el principio del mal. Como todo determinismo ético, niega la existencia de la libertad, ocupando el hombre un papel pasivo, ya que no tiene poder para hacer el bien o el mal. Este es uno de los atractivos de la secta maniquea.⁷ En efecto, este pensamiento se presenta como exculpando al hombre de responsabilidad y, por consiguiente, de culpabilidad por sus malas acciones. Entonces uno mismo no es malo, sino que el principio del mal presente en uno hace que obre de tal manera. Como diría San Agustín: “Me seguía pareciendo que no éramos nosotros los que pecábamos sino no se qué otra naturaleza en nosotros, y le complacía a mi soberbia que la culpa estuviera fuera de mí”.⁸

A lo largo del tiempo en que San Agustín permaneció entre las filas de esta secta, comenzó a encontrar en el maniqueísmo contradicciones internas que lo llevarían finalmente, debido a una exigencia intelectual, a separarse de ella, entrando en un período de escepticismo filosófico.

3. EL ITINERARIO AGUSTINIANO EN EL LIBRO VII DE LAS *CONFESIONES*

3.1. *La naturaleza de Dios y el origen del mal*

Antes de comenzar propiamente con el abordaje de esta sección, corresponde mencionar brevemente una cuestión que nos permitirá observar el camino que recorre el autor en esta parte de la obra. San Agustín se encuentra inicialmente, en efecto,

con dos interrogantes. El primero de ellos gira en torno a la naturaleza de Dios, mientras que el segundo se trata de la naturaleza y el origen del mal.⁹ Como puede verse, son dos elementos fundamentales en cuanto a la polémica con los maniqueos.

San Agustín comienza el libro VII reflexionando en torno a la primera de las preguntas formuladas anteriormente, es decir, cuál es la naturaleza de Dios.

Desde lo más profundo de mí y con todo mi ser creía que eres incorruptible, inviolable e inmutable, porque, sin saber de dónde ni cómo, veía, sin embargo, claramente y con seguridad que lo que puede corromperse es inferior a lo que no puede corromperse; antepónía sin dudar lo inviolable a lo violable, y lo que no padece ningún cambio lo juzgaba mejor que lo que puede cambiar.¹⁰

El autor atribuye a Dios las características de la inmutabilidad, incorruptibilidad e inviolabilidad al concebir a la divinidad como un ser perfecto, y por ello le corresponden estos atributos que podemos llamar “superiores” y no otros que podríamos denominar “inferiores”. En los comienzos de las obras *De natura boni*¹¹ y *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*¹² también queda planteada la inmutabilidad divina, argumento central para las refutaciones que el Hiponense realiza en contra de la doctrina maniquea.

Y así, meditando en torno a la divinidad, aparece en escena la tesis maniquea de la lucha eterna de los dos principios. San Agustín aprovecha, entonces, para dirigir una primera crítica tomando como base estas características del ser divino mencionadas en el párrafo anterior: “¿Qué hubiera podido hacerte esa no sé qué raza de las tinieblas que, desde la mole enemiga, ellos suelen oponer a ti, si Tú no hubieras querido combatir con ellas?”¹³ La refutación llevada a cabo trata acerca de las consecuencias contradictorias sobre tal lucha de los principios del bien y del mal.¹⁴ En efecto, el Hiponense parte de dos posibles cuestiones iniciales que bien podrían ser respuestas a la pregunta citada:

- a) El principio del mal puede dañar al del bien;
- b) El principio del mal no puede dañar al del bien.

Si se diera la primera situación, entonces resultaría que el principio del bien, es decir, Dios, no sería ni incorruptible ni inmutable, y esto es rechazado por San Agustín al comienzo del itinerario del libro VII.¹⁵ Y si sucediese lo segundo, aquí cabría preguntarse por qué el principio del bien debe luchar contra el otro.

El itinerario agustiniano continúa, luego de la mención de este aspecto de la doctrina maniquea, con la temática del mal. En la búsqueda del origen del mismo, el autor ya parte con la idea de la absoluta inmutabilidad divina, pero comete el error de buscarle al mal una causa positiva, error que arrastra del maniqueísmo.¹⁶ Volviendo a la inmutabilidad divina, San Agustín hará un planteo metafísico a partir de la superioridad de la incorruptibilidad:

Porque de ninguna manera, en absoluto, la corrupción puede dañar a nuestro Dios, ni por voluntad alguna, ni por necesidad alguna, ni por contingencia imprevista, puesto que Él mismo es Dios: lo que quiere para sí es bueno; más aún, Él es el bien mismo, y el corromperse no es un bien.¹⁷

Este filósofo mira a la creación y destaca la omnipotencia y bondad de Dios, siendo esta última la causa de la bondad de las cosas. Observando que Dios crea a las cosas buenas, San Agustín se hace una pregunta: ¿y dónde está el mal? ¿Acaso es que no existe en absoluto?¹⁸ Este, en efecto, no podría entonces identificarse con la materia como sostiene el maniqueísmo, ya que esta es creada buena por Dios. Así vemos el motivo por el cual este autor sostiene que para refutar a los maniqueos basta con entender que Dios es el Bien supremo e inmutable, que todas las cosas proceden de Él y que éstas son buenas porque provienen de tal mencionado Bien:

Por otra parte, toda naturaleza, en sí misma considerada, es siempre un bien: no puede provenir más que del supremo y verdadero Dios, porque todos los bienes, los que por su excelencia se aproximan al sumo Bien y los que por su simplicidad se alejan de él, todos tienen su principio en el Bien supremo.¹⁹

En la obra de la cual procede esta cita, *De natura boni*, San Agustín parte de tres tesis principales: las dos primeras son las que ya se han mencionado en la cita: la primera, que Dios es el sumo ser y el sumo bien; la segunda, que todo lo creado viene de Dios. La tercera consiste en que las creaturas son buenas por poseer en alguna medida los tres bienes denominados *modus*, *species* y *ordo*.²⁰

El primero de estos bienes, el *modus*, es la circunscripción ontológica de una creatura. Por ejemplo, si tenemos una mesa, esta mesa no es todas las mesas; tiene una circunscripción o límite ontológico. Para ser se tiene que ser uno, y esa unidad no es algo indeterminado; el segundo, la *species*, es la forma de la creatura. Este bien indica el hecho de que todo ente tiene que tener una esencia, es decir, tiene que pertenecer a una especie determinada; y el último de ellos, el *ordo*, es la constitución o conformación intrínseca que tiene algo y obedece precisamente a la especie a la que pertenece. Por ejemplo, el *ordo* de un duraznero está conformado de tal manera que le permite a este ente alcanzar la plenitud de la especie: dar fruto. Estos bienes proceden de Dios, y guardan una relación con el mal, ya que: “El mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales”.²¹

Decimos entonces que un ente está sujeto a la corrupción cuando disminuye la bondad en éste. Por ello las creaturas son bienes imperfectos, pero ningún ente en cuanto tal es malo; en la medida en que las cosas posean *modus*, *species* y *ordo*, ellas son buenas. Donde estos tres bienes existan, habrá un ente.

3.2. *El contacto con la enseñanza platónica y su influjo en el pensamiento agustiniano.*

El Hiponense narra posteriormente su encuentro con el platonismo, siendo esta doctrina filosófica decisiva no sólo para responder a las inquietudes mencionadas al principio de esta sección (la naturaleza de Dios y el origen y naturaleza del mal), sino también en su vida, ya que lo pondrá en condiciones de acceder al cristianismo.²² “Me procuraste a través de un hombre henchido de orgullo desmedido, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín”.²³

Con el término “platónicos” el autor se refiere a los neo-platónicos, distinción propia de nuestro tiempo. En efecto, San Agustín recibe fragmentos de la *Enéada* de Plotino,²⁴ los cuales versan sobre el problema del mal y el problema de la belleza. El encuentro del Hiponense con el neo-platonismo ocasiona dos consecuencias en él: en primer lugar, le abre las puertas a concebir la posibilidad de la existencia de una realidad totalmente inmaterial; y en segundo lugar, conoce la concepción del mal como ausencia o carencia de bien.²⁵ En el fragmento de Plotino, se plantea que el mal existe pero no es; el mal es una ausencia o un desorden allí donde debería darse un orden. Aquí vemos de fondo el supuesto de que el mundo tiene un orden.

Luego del encuentro con el neo-platonismo, el autor vuelve a mirar a la creación y afirma que las cosas no son absolutamente, ni absolutamente no son; las cosas son y no son. Son gracias a Dios y no son porque no son lo que es Dios.²⁶ Aquí es conveniente explicar lo que San Agustín desarrolla en un apartado de su obra *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*:²⁷ la diferencia entre ser por esencia y ser por participación. Dios es el ser en sumo grado y por sí mismo, por eso se dice que es el ser por esencia, mientras que el resto de los entes son por participación, ya que reciben el bien del Sumo Bien, es decir, de Dios. La creatura, a diferencia de Dios, es capaz de deficiencias y de corrupción.

Observando la corruptibilidad de las creaturas, San Agustín enuncia que el mal es la corrupción²⁸ que, en el fondo, no es nada en sí misma dado que no es una substancia, pero sí afecta a un ente al privarlo de un bien. La corrupción provoca que el ente tienda a no ser más, conduciéndolo hacia el sumo mal. Así, el mal es un desorden que no es una substancia, sino que es enemigo de ella, y además conduce al no-ser.²⁹ En cuanto a los bienes denominados *modus*, *species* y *ordo*, se dicen que son malos cuando son menos perfectos de lo que deberían y cuando no se acomodan a las cosas que corresponden. Es importante destacar que donde estos tres bienes existan, entonces existirá algún bien y algún ente, mientras que donde estos no se dan no hay ningún bien ni creatura.³⁰

Ya a esta altura podemos observar que se ha asomado la solución al problema del mal en este itinerario, y que es la identificación de ser y bien: el mal no es; existe

a manera de falta, carencia o defección. Entonces, vemos que no tiene una existencia positiva y que no responde a un principio. De esta manera, Dios es el único principio de la realidad y queda superado el dualismo maniqueo.³¹ A partir de aquí San Agustín rompe desde el punto de vista metafísico con el maniqueísmo al considerar el mal como carencia o ausencia. De manera simple puede decirse que el mal es como un agujero practicado en el plano del ser, ser que se identifica con el bien. Esto no implica que el mal no exista, pero sí implica que la presencia del mal se observe en la presencia del ser, ya que si no hubiera ser, no habría mal, no había “agujero”. Así el mal es una carencia o una defección de algo allí donde se supone que ese algo debiera darse. Puede mencionarse aquí como ejemplo el caso de la ceguera. Esta resulta ser un mal metafísicamente hablando, ya que es la privación de ver. Este mal se da en una persona y no, por decir, en una mesa; se supone que la persona debe tener vista. Con respecto a este mal, vemos que el “agujero” en sus límites encierra una nada, pero no es la nada; del mal se dice que existe pero no es. La privación de algo existe: cuando me pregunto lo que falta, respondo con una negación. Volvemos a decir aquí que la ceguera es una ausencia de visión.

Con respecto al mal moral,³² este no consiste en el deseo de una naturaleza mala, porque no existe tal cosa. El mal moral o pecado es el abandono de una naturaleza mejor o más perfecta.³³ Este mal consiste en el amor desordenado de los bienes inferiores despreciando al Bien supremo. La consecuencia de este tipo de mal es el dolor físico y el sufrimiento moral. Lo que ambos tienen en común es que muestran e indican que el hombre se ha apartado del orden, orden que debe ser restablecido por medio de un castigo que tiene razón de justicia. Así queda superado el determinismo maniqueo que postulaba la determinación del obrar humano por la propia naturaleza del hombre.

Las conclusiones a las que llega el Hiponense en su itinerario con respecto a la polémica de los maniqueos podrían resumirse de la siguiente manera: la crítica central de San Agustín a los maniqueos es que buscan el origen del mal sin saber antes qué es.³⁴ El mal es todo lo contrario a una naturaleza, ya que toda naturaleza es buena; ninguna es mala. El mal es aquello que tiende a destruir a una naturaleza, pero si este fuese una naturaleza, se auto-destruiría. De esta manera, vemos que el mal es lo que causa daño, es decir, es privación de algún bien. Y en cuanto a la lucha de los dos principios, basta decir que no sólo el principio del bien es inviolable, sino que también lo sería el principio del mal al no poseer ningún bien que perder; pero si no posee ningún bien, tampoco posee el bien de la existencia, y de esto se sigue entonces que este principio en cuanto tal no existe, quedando refutada la idea de la lucha recién mencionada. Lo último que queda por abordar es en qué consiste la propuesta del creacionismo agustiniano frente al emanatismo maniqueo.

3.3. *La metafísica creacionista en San Agustín*

Resulta pertinente explicitar una cuestión que no fue del todo examinada a lo largo del presente escrito. En efecto, en el artículo se han utilizado expresiones tales como “la materia es creada buena por Dios”, “todo lo creado viene de Dios” y se habla incluso de “creación” y “creaturas” al momento de explicar el pensamiento agustiniano, pero lo que no ha sido tratado directamente es la doctrina de la creación en nuestro autor. Ella reviste de una significancia particular porque marca un punto de inflexión con respecto a los maniqueos, para quienes el mundo y las cosas no son creadas sino emanadas, son un desprendimiento de su principio que lo debilita y, a la vez, el principio se halla presente en las cosas. En el caso de Agustín, el Creador también se encuentra presente en lo creado pero a manera de huella, así como el artesano imprime su sello personal en lo que confecciona uno puede reconocer la acción creadora de Dios al contemplar el mundo y las creaturas, que participan de las ideas divinas a partir de las cuales Dios crea.

Para empezar, es atinado señalar una profunda influencia del platonismo en la teoría agustiniana de la creación. De hecho, el platonismo reconocible en Agustín, si bien su fuente directa es Plotino (autor que considera al mundo como emanación), está más cerca metafísicamente de Platón (mundo creado). El Hiponense asume del platonismo la mutabilidad y la multiplicidad como signo de indigencia ontológica de los entes, de manera que las cosas exigen un fundamento que Agustín identifica con las ideas platónicas ahora atribuidas al pensamiento del Dios creador. Las ideas son la sabiduría misma del Creador; dicho en términos aristotélicos, en Él se unen la causa eficiente primera y la causa ejemplar.

La acción de crear atribuida a Dios equivale a hacer, producir, generar o causar un efecto en todo su ser, totalmente, según la totalidad de su ser. Es producir un efecto a partir de la nada (*ex nihilo*) y esto es por decisión libre. La capacidad de producir un efecto de esta manera requiere de la omnipotencia de un acto puro. El hombre, por otra parte, no tiene ninguna experiencia de creación: él produce algo a partir de otra cosa, y de esta manera se puede utilizar el término creación analógicamente, como en el mundo artístico.

La influencia del platonismo en su doctrina de la creación es observable en los dos siguientes pasajes de obras hasta ahora no mencionadas del Hiponense. En primer lugar, en las *Retractationes* él sostiene que:

En verdad que Platón no se equivocó al decir que existe un mundo inteligible... Él llamó mundo inteligible a la razón sempiterna e incommovible por la cual Dios hizo el mundo. Quien niega que existía, admite en consecuencia que Dios hizo irracionalmente lo que hizo, o que, cuando lo hacía y aún antes de hacerlo, no supo lo que se hacía, si no había en Él una razón de hacerlo.³⁵

San Agustín reconoce que Platón tiene razón al hablar del mundo inteligible como la razón eterna e inmutable mediante la cual Dios hizo el mundo. Este es la sabiduría de Dios mediante la cual crea al mundo. Luego de dicho reconocimiento, el Hiponense realiza una defensa filosófica de Platón. El argumento es que, acerca de la creación, Dios no puede haber creado al mundo sin pensar, irracionalmente, sin un plan. La misma perfección de Dios exige una sabiduría existente. Si hubiese creado irracionalmente entonces no habría un orden en lo creado.

La segunda cita pertenece a la cuestión número 46 del libro *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*. Poniendo el manuscrito en contexto, es preciso señalar que siendo Agustín ya obispo él recibía consultas de todo tipo. Sus respuestas se encuentran recopiladas en este libro. En la cuestión 46 la pregunta reza si es posible para un intelectual cristiano hablar de las ideas en sentido platónico, a lo que el Hiponense responde que nadie puede ser filósofo si no las entiende. Más allá de esta respuesta, lo interesante aquí es la descripción que él hace de las ideas:

Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanente en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren, decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere.³⁶

Finalmente, se siguen tres implicancias filosóficas de la idea de creación en San Agustín también presentes en la filosofía cristiana en general: en primer lugar, la contingencia y consistencia de las cosas. Algo contingente es algo que no es necesario absolutamente. Si el mundo es creado, el mundo es contingente, porque fue creado por decisión. Las cosas son contingentes porque son creadas por decisión libre. Ninguna creatura tendría ser si Dios no se lo diera. En cuanto a la consistencia, cada creatura tiene su ser propio, que es distinto del ser del creador y distinto del ser de las otras creaturas. La creación aquí no puede ser una caída: la creación es de la nada absoluta, es una novedad. La contingencia y la consistencia son como las dos caras de la misma moneda, que desaparecen en un emanatismo.

La segunda implicancia filosófica es la verdad de las cosas: si el mundo es creado, entonces hay verdad en las cosas. Se trata de la verdad ontológica, que es una propiedad trascendental. Esta propiedad es de todo ente en cuanto ente. Si todas las cosas son creadas, entonces están hechas o pensadas por una inteligencia. Así decimos que las cosas son inteligibles; las cosas pueden ser entendidas por una inteligencia creada. Esta inteligibilidad es lo que se llama la verdad ontológica y esta es siempre una relación. La verdad ontológica tiene dos caras: una causal, que es la relación de las creaturas con el intelecto Creador del cual provienen, y otra formal, que es la coincidencia de las cosas con la inteligencia humana creada.

La tercera implicancia es la bondad de las cosas a la cual ya nos referimos al hablar de los tres bienes inherentes a todo lo existente (*modus, species y ordo*). Si las cosas son creadas, no sólo provienen de una inteligencia sino también de una voluntad que las quiere. Por eso, las cosas son queribles, amables, apetecibles: en eso consiste su bondad. Esta bondad consiste en una especie de perfección interior, y hace a las cosas perfectivas, es decir, que pueden perfeccionar a otro. Por eso las cosas atraen y pueden ser queridas. El querer humano es una respuesta ante algo bueno en las cosas, es un acto de afectividad. El querer divino es la fuente de la bondad de las cosas. El hombre quiere las cosas porque son buenas y son buenas porque Dios las quiere. Ellas atraen al hombre porque puede perfeccionarlo y completarlo. La diferencia del amor humano con el amor divino es que el hombre ama las cosas porque son buenas y las cosas son buenas porque Dios las ama. Dios infunde su bondad en todas las cosas y el amor de Dios sostiene a las cosas en el ser.

Y la cuarta implicancia de la idea de creación es el orden natural: Si el mundo es creado, entonces hay un orden en la naturaleza. No es lo mismo que si el mundo viene del caos o de la materia; el mundo está hecho con inteligencia y voluntad, con sabiduría y con amor: hay un lugar para cada cosa, y eso es lo mejor. Por ejemplo, una planta nace de una semilla. Esta semilla tiene toda la carga genética de lo que debe ser. Al desarrollarse, va actualizando y explicitando sus potencias. La planta tanto mejor es cuando más desarrolla su propia esencia. El caso del hombre, en cambio, no es como el de la planta: él se dirige su propio desarrollo. Esto significa que hay una esencia inscrita en su ser que está llamado a cumplir (si la cumple se realiza) y el hombre tiene ese poder de iniciativa sobre el libre albedrío. Él puede aceptar o no lo que lo va a realizar. Su fin ya está puesto y él puede elegir los medios para llegar a ese fin, que no es otra cosa que el Bien infinito o Dios. Aquel hombre que no acepta dirigirse hacia Dios no va a encontrar la paz, la quietud y el bien. Sólo el Bien infinito puede colmar a la voluntad y a la inteligencia. Esto supone por parte del hombre la aceptación de la creación y aceptarse como creatura.

4. CONCLUSIONES

Las refutaciones agustinianas contra los maniqueos se refieren a la idea de Dios y del mal que ellos tienen. En efecto, San Agustín considera que parten de la ignorancia, de no saber bien cuál es la naturaleza de estos dos. Por ello el itinerario del libro VII de las *Confesiones* gira en torno a la divinidad y al mal, apareciendo también en escena las creaturas, seres en los que se da el mal. El desarrollo que el Hiponense hace de estos temas permite además observar una metafísica del ser y de la participación.

A partir de su encuentro con los neo-platónicos, San Agustín concibe la idea de un Dios inmaterial y espiritual, rasgos a los que se suma la absoluta inmutabilidad divina que el autor da por sentada desde el principio del itinerario del libro VII de las

Confesiones para luego criticar la doctrina de Mani, según la cual la divinidad es corruptible, puede ser dañada. La lucha de los dos principios maniqueos es refutada en dos oportunidades por el Hiponense. En la primera de ellas, San Agustín, partiendo de la idea de Dios como ser inmutable, inviolable e incorruptible, dice que si el principio del mal puede dañar al principio del bien, entonces este último no responde a las características recién mencionadas; y si el principio del mal no puede dañar al del bien, entonces no se entiende la necesidad que tiene este segundo principio de atacar al primero. La segunda refutación también indica la imposibilidad de semejante lucha, pero partiendo de un concepto del mal diferente al de la secta.

Los maniqueos ontologizan o substancializan al mal, dándole una existencia positiva. San Agustín medita en torno a este tema a lo largo de todo el libro VII, llegando a la identificación de ser y bien. Todo lo que existe es un bien, es bueno; en la obra *De natura boni* el autor sostiene esto al afirmar que las cosas poseen tres bienes que las hacen ser buenas (*modus, species y ordo*). Por consiguiente, el mal no existe ya que todos los seres son buenos y hay entre ellos diferentes grados de bondad y perfección según su naturaleza. No puede, entonces, concebirse al mal como una substancia, sino que debe entenderse como una corrupción o privación que afecta a una substancia. Así queda refutada la posibilidad de la realidad positiva del mal.

Y por último, es necesario también mencionar el emanatismo maniqueo, a partir del cual surge de la propia substancia de los dos principios todo lo que existe. Claramente se observa en San Agustín una postura creacionista, en la cual Dios confiere el ser a las cosas, pero no las saca a estas desde sí mismo. Cuando Dios confiere el ser a las cosas, les da el ser, pero las cosas creadas no tienen el ser por derecho propio, porque no se identifican con el ser. Aquí queda expuesta la diferencia de ser por esencia y ser por participación. Y además, las cosas obtienen su bondad al ser creadas por el Sumo Bien que es también la Suma Bondad. Esta bondad en las cosas es signo de la bondad de su Creador. Puede remarcarse también la diferencia de que en el caso de la emanación se considera a Dios como no-persona, mientras que en la creación la divinidad sí es un ser personal puesto que implica la presencia e interacción de la inteligencia y voluntad divinas en la decisión del Creador.

Para finalizar, se considera necesario volver a insistir con que la superación del maniqueísmo se da al revisar las ideas o supuestos de los que los integrantes de esta secta parten, ya que son argumentos atractivos pero débiles, sumidos en el error. San Agustín es un claro ejemplo de dedicación en cuanto a buscar una respuesta o solución a esta polémica, y tenemos como testimonio el itinerario que se ha recorrido a lo largo del libro VII de las *Confesiones*. Sirva este itinerario como refutación a la doctrina maniquea.

¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* III, 6, 10 (trad. Silvia Magnavacca), Losada, Buenos Aires, 2005, 85.

² *Ibid.* III, 4, 7, 84.

³ El *Hortensius* es un libro de Cicerón hoy perdido que Agustín lee a los diecinueve años, siendo estudiante de retórica en Cartago. Dicha obra se trata de un diálogo escrito por Cicerón en el año 45 antes de Cristo en respuesta al orador y amigo suyo Quintus Hortensius Hortalus, que había hecho un discurso en contra de la filosofía. El escrito del cual se conservan fragmentos es de carácter eminentemente pedagógico y constituye una exhortación a la filosofía, esto es, a entregarse a ella como forma superior de vida. El texto de Cicerón afecta profundamente a Agustín y le deja una marca imborrable, dándole sensibilidades nuevas: significó para él un llamamiento a buscar la sabiduría (le hizo volverse hacia la filosofía) y él comenzó a levantarse para regresar a Dios. Acerca del contenido del *Hortensius* y del influjo que ejerce en Agustín pueden consultarse los siguientes artículos: ASIEDU, F. B. A., “El *Hortensius* de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín”, *Augustinus*, vol. XLV, nos. 176-177 (2000), 5-25; DOLBY MÚGICA, M. C., “La influencia del diálogo *Hortensio* de Cicerón en San Agustín”, *Anuario filosófico*, vol. XXXIV, no. 70 (2001), 555-564; GARRIDO ZARAGOZÁ, J. J., “La dimensión protreptica de las *Confesiones* de San Agustín”, en: CASTELLÓ COLOMER, J. F. (ed.), *Opus Iustitiae: Pax et Unitas. Homenaje al profesor D. Antonio Benlloch Poveda*, Facultad de Teología de San Vicente Ferrer, Valencia, 2014, 427-447.

⁴ Cf. ORT, L. J. R., “Mani, manichaeism, «religionswissenschaft»”, *Numen*, vol. 15, no. 3 (1968), 191-207. De aquí se toman las descripciones de los principios maniqueos del bien y del mal que se encuentran en los párrafos posteriores.

⁵ Cf. ATAÇ, M. A., “Manichaeism and ancient mesopotamian «gnosticism»”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 5, no. 1 (2005), 1-39. De aquí se toman los tres episodios que se describen en el presente escrito. Además, este artículo citado resulta interesante ya que no solo explica parte de la doctrina maniquea sino que también la compara con otras religiones gnósticas de la antigua Mesopotamia.

⁶ La lucha entre estos dos principios también se encuentra detallada en las otras dos obras agustinianas mencionadas en el *abstract* del presente artículo: Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Natura Boni* XLI y XLIII; AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus ecclesiae* II, 12, 25.

⁷ Cf. PALUMBO CARMELO, E., “Las confesiones de san Agustín: actualidad de su pensamiento”, *Cursos de cultura católica*, vol. 14 (1996), 121-134.

⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* V, 10, 18, 139.

⁹ Cf. YERGA DE YSAGUIRRE, M. C., “El problema del mal en san Agustín: II parte”, *Philosophia*, vol. 2 (1993/94), 175-215. La autora coincide en estas dos dudas que asaltan a Agustín y agrega además una tercera, que es la encarnación del Verbo, problema de índole netamente teológico y que por tanto queda fuera del análisis de esta monografía.

¹⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 1, 1, 179.

¹¹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni* I.

¹² Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus ecclesiae* II, 1, 1.

¹³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 2, 3, ed cit, p. 181.

¹⁴ Estas refutaciones aparecen también formuladas en los textos citados en la sexta nota al pie.

¹⁵ Cf. nota 10.

¹⁶ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 3, 5.

¹⁷ *Ibid.* VII, 4, 6, 183. Sirva esta cita también como refutación a la lucha de los dos principios al mencionar que Dios, principio del bien, no puede corromperse bajo ningún aspecto.

¹⁸ Cf. *Ibid.* VII, 5, 7. En esta misma sección San Agustín examina la bondad de Dios y de las cosas y se pregunta por el mal.

¹⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni* I (trad. Mateo Lanseros), Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo III de las obras de San Agustín, Madrid, 1947, 979.

²⁰ Cf. *Ibid.* III.

²¹ Ibid. IV, p. 983. Aquí el traductor escoge las palabras modo, belleza y orden como la respectiva traducción de los términos latinos que se refieren a los tres bienes que posee cada naturaleza o ente.

²² Cf. FORMENT GIRALT, E., “El legado agustiniano y la modernidad”, *Revista agustiniana*, vol. 38, no. 115-116 (1997), 219-267. El Hiponense encuentra en ciertos pasajes de la *Enéada* del neo-platónico Plotino ideas en común con la teología cristiana. Brevemente, algunas de estas son: Dios como ser divino inmaterial, al igual que el Uno; el Verbo nació de Dios así como el *logos* procedió del Uno. La diferencia más fuerte entre ambas doctrinas es la creación propuesta por el cristianismo y la emanación del neoplatonismo.

²³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 9, 13, 189.

²⁴ No se profundizará en torno a quién es el hombre que le acercó los textos al Hiponense; tampoco qué otros autores llega a conocer, además de Plotino. Y con respecto a éste último y la *Enéada*, resulta importante saber que según los especialistas algunos de los fragmentos con los cuales San Agustín entra en contacto son *Enéada* I, 6 y I, 8, siendo estos los que versan sobre los problemas del mal y la belleza.

²⁵ Cf. YERGA DE YSAGUIRRE, M. C., “El problema del mal en San Agustín: II parte”, op. cit.

²⁶ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 11, 17.

²⁷ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus ecclesiae* II, 4, 6.

²⁸ Cf. Ibid. II, 5, 7. Ya se había identificado el mal con la corrupción en la nota 21, al hablar de los tres bienes que posee toda creatura.

²⁹ Cf. Ibid. II, 6, 8.

³⁰ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni* XXIII.

³¹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 12, 18.

³² El objetivo de este escrito es el aspecto metafísico de la polémica en torno a la cuestión del mal, y no el aspecto moral; sin embargo, resulta pertinente hacer aunque sea una mención sobre este segundo aspecto, ya que se encuentra en relación con el primero. De todas maneras, si se quiere profundizar el aspecto del mal moral se recomienda la obra agustiniana *De libero arbitrio*.

³³ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni* XXXIV.

³⁴ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus ecclesiae* II, 2.

³⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Retractationes* I, 3, 2 (trad. Teodoro), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo XL de las obras de San Agustín, Madrid, 1995, 654-655.

³⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*, 46, 1, (trad. Teodoro), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo XL de las obras de San Agustín, Madrid, Madrid, 1995, 122-123.