

## EL MAL, LA LIBERTAD Y LA CONVERSIÓN: ALGUNOS ASPECTOS EN LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN

José Manuel Luna Conde\*

**Resumo:** en *El mal, la libertad y la conversión: algunos aspectos en las Confesiones de san Agustín* el autor intenta mostrar el camino que siguió el santo doctor en su investigación sobre el mal y la posibilidad de convertirse de nuevo a Dios. En la primera parte se trata la cuestión del mal en general, para pasar luego a examinar el mal físico y el mal moral. En la segunda parte se busca mostrar el rol de la libertad y de la voluntad para realizar el mal y finalmente se abre a la posibilidad de la conversión a partir de la condición existencial del hombre en el tiempo.  
**Palabras clave:** mal físico, mal moral, pecado, voluntad, libertad

**Riassunto:** in *Il male, la libertà e la conversione: alcuni aspetti nelle Confessioni di sant'Agostino* l'autore vuole mostrare la traccia che il santo dottore ha trovato nella sua ricerca sul male e la possibilità di convertirsi a Dio. Nella prima parte si tratta la questione del male e poi si esamina il male fisico e il male morale. Nella seconda parte si cerca mostrare il ruolo della libertà e della volontà quando si agisce male e finalmente si sfocia alla possibilità della conversione a partire della condizione esistenziale dell'uomo nel tempo.  
**Parole chiave:** male fisico, male morale, peccato, volontà, libertà

En este escrito trataremos de seguir sumariamente el tema del mal y la libertad del hombre en las *Confesiones*<sup>1</sup> de san Agustín. Sin olvidar que la propuesta agustiniana está en estrecha relación con la teología. Partimos de la concepción de que “el mal, en su sentido realista, sólo puede existir en relación al bien y, en particular, a Dios, sumo Bien” (JUAN PABLO II, 2005, p. 23).

Agustín alcanza una “nueva ontología, que culmina en la idea del bien, ocupando todos los dominios del ser, si dejar ningún rincón oscuro para un principio absoluto del mal” (CAPÁNAGA, 1974, p. 28), propuesta que va en contra del argumento maniqueo de los dos principios. Esto es lo que intentaré presentar, es decir, el bien en relación al mal y el mal respecto a Dios – es decir el pecado. Trataremos en una primera parte el mal físico antes del mal moral, y luego la cuestión de la voluntad, ya que el hombre tiene la posibilidad de elegir. Además, hacer ver como Agustín ve en el hombre el origen del mal, porque el hombre tiene

---

\* José Manuel Luna Conde, ha obtenido la *licentia docendi* en filosofía con especialización en historia de la filosofía en la Pontificia Università Gregoriana, actualmente es profesor de diferentes cursos en el Seminario Mayor san José de Veracruz

<sup>1</sup> En el presente escrito usaremos varias versiones de las confesiones, pero la versión que citaremos es la traducida por Ángel Custodio Vega: San Agustín, *Las confesiones. Contra los Académicos*, Editorial Gredos/RBA coleccionables, Madrid/Barcelona, 2018. Si se citase otra versión, se dará la oportuna indicación.

una voluntad que puede elegir entre el sumo bien, que sólo puede ser Dios y los otros bienes que son las cosas creadas, en la elección entre estos bienes puede representar la posibilidad de alejarse de Dios. La relación que existe entre el mal y el hombre, ya que, el mal no ha sido creado por Dios, se debe a que el mal fue introducido por el hombre en el mundo con el pecado. Pasemos a considerar la cuestión del mal.

## **EL MAL**

El problema del mal para san Agustín es uno de los que más le ha preocupado desde su juventud. En su investigación trata de encontrar una solución a la cuestión del mal, él “comprendió que, a propósito de la grave cuestión del mal, que constituía su mayor tormento, la primera pregunta que hay que formularse no es de dónde procede el mal, sino en qué consiste” (JP II, 1986, p. 20). Siguiendo esta indicación intentaremos en un primer momento ver el hecho del mal, es decir qué es lo que es, y en un segundo momento cuál es su origen.

### **¿QUÉ COSA ES EL MAL?**

La investigación agustiniana sobre el mal es una respuesta a la pretensión maniquea de tener un principio absoluto del bien y un principio absoluto del mal, es decir, poner delante de Dios, que es el sumo Bien, un principio contrapuesto que es el mal absoluto. Otra posibilidad es que Dios, en su creación, ha creado también el mal y, en consecuencia que en su omnipotencia Dios no lo ha podido eliminar, lo que indicaría que Dios no es omnipotente. Agustín dentro de la secta de Manes había aceptado este hecho, pero dándose cuenta de esta pretensión afirma:

[...no] tenía por averiguada y explicada la causa del mal. Sin embargo, cualquiera que ella fuese, veía que debía buscarse de modo que no me viera obligado por su causa a creer mutable a Dios inmutable, no fuera que llegara a ser yo mismo lo que buscaba. Así pues, buscaba aquélla, mas estando seguro y cierto de que no era verdad lo que decían aquéllos [los maniqueos], de quienes huía con toda el alma, porque los veía buscando el origen del mal repletos de malicia, a causa de la cual creían antes a tu sustancia capaz de padecer el mal, que no a la suya capaz de obrarle (*Conf.*, VII, 3,4).

De esta forma, Agustín al momento de continuar su investigación muestra, que ya se había dado cuenta de la falsedad de la propuesta maniquea sobre el origen del mal. Aún así confiesa que “buscaba yo el origen del mal, pero buscábale mal, y ni aun veía el mal que había en el mismo modo de buscarle” (*Conf.*, VII, 5,7), pues buscaba en él de forma equivocada. Lo anterior indica

que su búsqueda consistía en encontrar “una causa positiva del mal (*causa efficiens*) y [él] encontrará la solución en una *causa deficiens*”<sup>2</sup> (SANT’AGOSTINO, 2001, p. 146). Encontrar la solución en una causa deficiente se debe en gran parte al hecho de que, para él, como para el cristianismo, la creación ha sido creada buena por Dios y por lo mismo es buena.

De esta forma podemos decir que Agustín en su búsqueda ha tenido dos tendencias: la primera (maniquea) una causa positiva del mal y la segunda (platónico-cristiana) una causa deficiente del mal. Ha abandonado la primera posibilidad de explicación porque ésta ponía “un obstáculo esencial, que era concebir el mal, como substancia y como una creatura de Dios”<sup>3</sup> (JOLIVET, 1930, p. 5). Si se concibe el mal como una substancia se podría preguntar si ¿el mal es absoluto? y ¿está contrapuesto a Dios? O bien, si el mal es una creatura de Dios se podría decir que Él lo ha creado y así ¿el mal depende de Dios? Desde esta perspectiva diríamos que al ser una substancia tendría una existencia concreta como yo o cualquier otra cosa en el mundo o bien pensar que el mal tenga un principio absoluto y que por lo mismo pueda afectar de alguna manera a Dios, sumo Bien. Y si se considera que es creatura entonces deberíamos admitir que él lo ha creado, o que no lo pudo eliminar de su creación y, entonces, la creación no es buena.

Agustín se da cuenta de que

allí donde veía que lo incorruptible debe ser preferido a lo corruptible, allí debía yo haberte buscado y por allí deducir la causa del mal, esto es, el origen de la corrupción, la cual de ningún modo puede violar tu sustancia, de ningún modo en absoluto; puesto que ni por voluntad, ni por necesidad, ni por ningún caso fortuito puede la corrupción dañar a nuestro Dios, ya que él es Dios y no puede querer para sí sino lo que es bueno, y aun él es el mismo bien, y el corromperse no es ningún bien (*Conf.*, VII, 4,6).

Esta última afirmación muestra que Dios no ha creado el mal, porque él no puede querer algo que no sea bueno, es más, Él es el “mismo bien”, y por lo mismo el mal no depende de manera alguna de Dios. ¿El mal es una substancia absoluta? Esto no es posible porque se debería admitir a una causa suprema del mal, principio absoluto a la par de Dios mismo, además de que su ser substancial no depende de Dios porque también crearía lo malo en el mundo. La existencia de este segundo principio absoluto atentaría contra la omnipotencia de Dios porque no todo lo que existe dentro de la creación depende de Dios y así no todo hubiese sido creado por él.

---

<sup>2</sup> “Lungamente una causa positiva del male (*causa efficiens*) e troverà la soluzione in una *causa deficiens*” (SANT’AGOSTINO, 2001, 146). Nota a VII, 3, 5.

<sup>3</sup> “L’obstacle essentiel, qui était de concevoir le mal, soit comme une substance, soit comme une créature de Dieu” (JOLIVET, 1930, p. 5).

El dualismo maniqueo que está al fondo de esta propuesta, debería ser completamente superado por “la firme aceptación de un solo Dios creador de las almas y de los cuerpos y de todo” (PELLEGRINO, 1973, p. 102)<sup>4</sup>, ya que todo lo que existe es bueno y entonces lo mismo aplica para la materia<sup>5</sup>, lo que no era posible en el maniqueísmo. Con la afirmación de un único Dios cae la posibilidad de un principio malo porque si éste existiera, sería contrapuesto a Dios, y por consecuencia podría afectar de alguna manera a Dios, lo que es ilógico porque Dios es inmutable e incorruptible. Así podemos concluir la imposibilidad de encontrar una causa positiva del mal porque no es creatura y tampoco una substancia en sí.

Intentemos ahora recorrer la vía *defficiens*, ya que en la positiva encontramos obstáculos insalvables. En la búsqueda de lo que es el mal, Agustín “intuyó que el mal no es una sustancia, sino una privación de bien: “Todo lo que existe es bien, y el mal, cuyo origen yo buscaba, no es una sustancia” (*Conf.* VII, 12, 18). Dios, pues – concluyó él –, es el creador de todas las cosas y no existe sustancia alguna que no hay sido creada por él” (JP II, 1986, p. 20).

Descubierto Dios, única realidad inmutable, él logra comprender todo lo que existe fuera de Dios; ante todo, a sí mismo; luego, todas las creaturas; y al final resolver el problema del mal. Las cosas fuera de Dios existen o no existen: existen, en cuanto que derivan de Dios y por consiguiente toman de él la realidad de su ser, no existen porque no son Dios, y solo lo que Dios es, ya que permanece inmutable, existe verdaderamente (PELLEGRINO, 1973, p. 106)<sup>6</sup>.

Las cosas y los hombres existimos porque Dios nos ha creado y por lo tanto nuestra existencia es buena, las creaturas son buenas. Con esto debemos preguntarnos sobre el “mal físico” – si es que realmente existe algo así – porque las creaturas están sujetas a la corrupción. Recordemos que la corrupción como tal no es un bien. La solución propuesta por Agustín es la de proponer el mal como privación del bien, es decir que la “corrupción daña, y no podría dañar si no disminuyese lo bueno. Luego o la corrupción no daña nada, lo que no es posible, o, lo que es certísimo, todas las cosas que se corrompen son privadas de algún bien” (*Conf.*, VII, 12, 18). Porque como lo menciona el mismo Agustín, “el mal cuyo origen buscaba no es sustancia

---

<sup>4</sup> “La ferma accettazione d’un solo Dio creatore delle anime e dei corpi e di tutto” (PELLEGRINO, 1973, p. 102). Sobre esta aceptación de Agustín se debe tener en cuenta el influjo de los sermones de San Ambrosio, sobre todo el *De Issac vel anima* y el *De bono mortis*. Además del influjo de Plotino y de Porfirio a través de estos sermones.

<sup>5</sup> La materia en la secta de Manes era considerada mala, es decir el “regno della luce [quello del Dio buono] è concepito panteisticamente: tutte le emanazioni del Padre sono una parte di Lui, così che, quando le spirituali ‘scintille di luce’ vengono assimilate nell’oscuro corpo della materia, viene imprigionato qualcosa di divino che aspira alla liberazione e alla redenzione” (SANT’AGOSTINO, 2001, p. 146). Nota a III, 6, 10.

<sup>6</sup> “Scoperto Dio, unica realtà immutabile, egli è in grado di comprendere tutto ciò che è fuori di Dio; prima di tutto, sé stesso; poi, tutte le creature; e poi ormai risolvere il problema del male. Le cose fuori di Dio sono e non sono: sono, in quanto derivano da Dio e quindi attingono da lui realtà di essere, non sono perché non sono Dio, e solo ciò che è Dio, che permane immutabile, è veramente” (PELLEGRINO, 1973, p. 106).

ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien y esto habría de ser sustancia incorruptible – gran bien ciertamente – o sustancia corruptible, la cual, si no fuese buena, no podría corromperse” (*Conf.*, VII, 12, 18). Para concluir esta parte diremos con Jolivet, que “el mal no puede ser sino privación, es decir la privación de un bien, esto porque la privación no puede encontrarse en una cosa buena [...] el bien puede existir sin el mal, pero el mal no podría existir sin el bien: no puede existir privación si no de lo que existe”<sup>7</sup> (JOLIVET, 1930, p. 19-20). Además “el mal, como privación, puede afectar a las creaturas tanto en el orden físico como en el orden moral, es decir en su ser substancial o en su actividad”<sup>8</sup> (JOLIVET, 1930, p. 21 – 22). Por lo anterior podemos decir que Agustín encontró los principios de una solución verdaderamente metafísica ya que todo lo que existe es bueno.

## MAL FÍSICO

El mal no existe, porque si fuese alguna cosa entonces inevitablemente sería un bien. Preguntémonos cómo es que existe la muerte, la enfermedad y otros “males” llamados “físicos”. El hecho de que existan es innegable porque los padecemos de vez en cuando, la muerte de una persona amada, el mal, en este caso es que la persona que muere no tiene más bien que haga posible su existencia. A pesar de la existencia de estos males físicos, es verdad que todo ser, tanto espiritual como corporal es bueno.

En el orden físico, el mal se traduce en sufrimiento, es decir que afecta el cuerpo en cuanto que lo priva de su integridad, y el alma que padece esta privación o bien el alma sola, provocando en ella misma tristeza que nace del desacuerdo entre lo desea y lo que le viene al encuentro. El mal físico es también una disolución del compuesto carnal y se resume en la muerte que él anuncia y prepara (JOLIVET, 1930, p. 22)<sup>9</sup>.

Agustín nos dice:

Así vi yo y me fue manifestando que tú eras el autor de todos los bienes y que no hay en absoluto sustancia alguna que no haya sido creada por ti. Y porque no hiciste todas las cosas iguales, por eso todas ellas son, porque cada una por sí es buena y todas

---

<sup>7</sup> “Le mal ne peut donc être qu’une privation, à savoir la privation d’un bien, et c’est pourquoi il ne peut jamais se trouver qu’en une chose bonne [...] le bien peut-il exister sans le mal ; mais le mal ne peut jamais exister sans le bien : il ne peut y avoir privation que de ce qui est” (JOLIVET, 1930, p. 19 – 20).

<sup>8</sup> “Le mal, étant une privation, peut affecter les créatures soit dans l’ordre physique, soit dans l’ordre moral, c’est-à-dire dans leur être substantiel ou dans leur activité” (JOLIVET, 1930, p. 21 – 22).

<sup>9</sup> “Dans l’ordre physique, le mal se traduit par la souffrance, c’est-à-dire qu’il affecte le corps, en tant qu’il le prive de son intégrité, et l’âme, en tant qu’elle pâtit de cette privation, ou l’âme seule, en provoquant en elle la tristesse que naît du désaccord entre ce qu’elle désire et ce que lui arrive. Le mal physique est ainsi une dissolution du composé charnel et se résume en la mort qu’il annonce et prépare” (JOLIVET, 1930, p. 22).

juntas muy buenas, porque nuestro Dios hizo *todas las cosas buenas en extremo* (*Conf.*, VII, 12, 18).

Rememorando con esto las palabras del libro del *Genesis*. ¿Cómo acordar lo que se ha dicho antes con lo que Agustín nos muestra? Las creaturas que existen, existen porque participan de la bondad divina y sin embargo, se pueden corromper ya que pierden su bondad intrínseca y con su corrupción tienden a desaparecer. La disminución del bien es el mal que se manifiesta en las creaturas. Además,

si hay grados en los seres, también tendrán grados en su bondad, a pesar de esto, en la medida en la que participan al ser, son necesariamente buenas. Nosotros llamamos mala a una naturaleza que está corrompida, aunque la naturaleza misma en cuanto que es naturaleza es buena: no es mala, sino que lo es en cuanto que está corrompida (JOLIVET, 1930, p. 15)<sup>10</sup>.

Teniendo en cuenta que la naturaleza es buena porque es una creatura de Dios, entonces ¿de dónde surge la idea de llamar mal a una determinada cosa que no se adecua con el conjunto de las otras cosas o que por la privación de su bien se vuelva mala? Por ejemplo: la enfermedad (privación) que disminuye la salud (bien) de un sujeto. Agustín nos ofrece una respuesta a la pregunta anterior diciendo que:

Y ciertamente para ti, Señor, no existe absolutamente el mal; y no sólo para ti, pero ni aun para la universidad de tu creación, porque nada hay fuera que interrumpa y corrompa el orden que tú le impusiste. Mas en cuanto a tus partes, hay algunas cosas tenidas por malas porque no convienen a otras; pero como estas mismas convienen a otras, son asimismo buenas; y ciertamente en orden a sí todas son buenas (*Conf.*, VII, 13, 19).

En estas afirmaciones, podemos observar el acuerdo entre las dos grandes afirmaciones anteriores, es decir, que el sufrimiento, causado por la enfermedad como mal físico se inserta en la perfección impuesta por Dios a su creación, además se adecua con ella sin negar que, por ejemplo, exista la muerte de un ser querido y que la enfermedad es un preludio. En este sentido la muerte, a pesar del sufrimiento que causa, está ordenada en relación a la perfección de la creación. Esta perfección en la actualidad está afectada a causa del pecado original, por lo que la inserción del mal y la posibilidad de la corrupción ha sido dada no por Dios sino por la actividad del hombre.

---

<sup>10</sup> “S’il y a des degrés dans les êtres, il y aura des degrés dans leur bonté ; mais, dans la mesure même où ils participent à l’être, ils sont nécessairement bons. Nous appelons mauvaise une nature qui est corrompue, mais cette nature elle-même, en tant que nature, est bonne : elle n’est mauvaise qu’en tant que corrompue” (JOLIVET, 1930, p. 15).

Conviene preguntarse por la perfección de la creación, ¿de dónde le viene esa perfección? Para dar una respuesta, podemos decir que:

es suficiente considerar los atributos universales que hacen que las cosas creadas sean buenas. Cualquier sustancia se considere, tanto espiritual como corpórea, Dios le ha conferido medida, forma y orden (*modus, species, ordo*). Si estas tres perfecciones existen en gran medida [...diremos] que es un gran bien; si esas perfecciones son modestas será un bien pequeño. Si esas perfecciones son nulas, la creatura no será ningún bien (GILSON, 1949, p. 167) <sup>11</sup>.

Ya hemos notado que el orden es una perfección intrínseca a la creación, pues sin esta perfección no podría existir algo. Además del orden, existen también la forma y la medida, en conjunto estas perfecciones miran a mostrar la adecuación de la creación entre todas sus partes. Siendo así que, si alguna de estas perfecciones disminuyese la naturaleza de la cosa se corromperá. Si “tal naturaleza estuviese completamente en orden, forma y medida, es decir (sería) buena; y a pesar de corromperse, permanece buena a causa de su naturaleza y es mala solamente porque esta corrompida”<sup>12</sup> (GILSON, 1949, p. 186). La dinamicidad de la creación en la que todo está ordenado y nada, a pesar de la corrupción, deja de ser bueno. Solamente si el bien desaparece entonces se deja también de existir, pero en este caso no podremos decir que sea mala por el simple hecho de que ya no existe. En este sentido sólo el bien es pasible de corrupción, si éste no existe tampoco puede existir el mal. Podemos observar entonces que la creación en su totalidad es buena porque ha sido creada por el sumo Bien, que además la mantiene en la existencia, siendo así que metafísicamente hablando todo lo que existe es bueno, aunque si se corrompe da posibilidad a la consideración del mal.

A partir de esta doctrina resulta que desde el punto de vista del todo, el mal simplemente no existe. Sin embargo, no está suprimido. Puesto que los individuos sufren y la generación de unos es la corrupción de otros. La armonía universal conlleva estas deficiencias individuales y las hace servir para el bien del todo: estas deficiencias son, de todas maneras, un mal para quien las sufre (JOLIVET, 1930, p. 30)<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> “Il suffit de considérer les attributs universels qui font que les choses créées sont bonnes. Quelle que soit la substance que l’on considère, spirituelle ou corporelle, Dieu lui a conféré la mesure, la forme et l’ordre (*modus, species, ordo*). Que ces trois perfections soient grandes, la créature qui les possède sera un grand bien ; qu’elles soient en elle modestes, cette créature ne sera qu’un petit bien ; qu’elles y soient nulles, cette créature ne sera aucun bien” (GILSON, 1949, p. 186). Ver, además, la referencia a otro escrito agustiniano que es el *De natura Boni*, específicamente el libro III.

<sup>12</sup> “Cette nature serait tout ordre, forme et mesure, c’est-à-dire bonne ; même corrompue, elle reste bonne en tant que nature et n’est mauvaise qu’en tant que corrompue” (GILSON, 2007, p. 186).

<sup>13</sup> “De cette doctrine il résulte qu’au point de vue de l’ensemble, le mal n’existe pas. Il n’est pas supprimé pour autant. Car les individus souffrent et la génération des uns est aussi la corruption des autres. L’harmonie universelle peut bien comporter ces déficiences individuelles et les faire servir au bien total : elles restent un mal pour ceux qui les subissent” (JOLIVET, 1930, p. 30).

Podemos concluir que el mal físico de unos puede contribuir al perfeccionamiento del todo, por ejemplo: el nacimiento de un bebé es un bien y por otra parte la muerte de otro es causa de sufrimiento para sus seres queridos; pero visto desde la totalidad de la creación la muerte de uno es la posibilidad de vida de otro. Desde esta perspectiva el mal físico está ordenado al bien, es decir, al perfeccionamiento de este mundo. Pero, si esto es así y la creación siendo creación de Dios es buena porque ha sido creada por él ¿de dónde surge y qué cosa es el mal moral? Ya que el mal físico en realidad no existe como tal y sólo es la condición de este mundo mutable, en el que la vida y la muerte están ordenadas al perfeccionamiento de la creación, de forma que el mal físico es el sufrimiento de los seres que lo padecen.

## **MAL MORAL**

¿Qué es el mal moral? Ya que el mal físico no existe en el todo de la creación y sólo es percibido como tal por los sujetos que lo padecen. Agustín nos dice: “e indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera una sustancia, sino la perversidad de una voluntad que se aparta de la suma sustancia, que eres tú, ¡oh Dios!, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades, y se hincha por de fuera” (*Conf.*, VII, 16, 22), es decir que el mal moral se manifiesta en la actividad de la voluntad cuando elige las cosas ínfimas y por esto se aleja de Dios. El mal moral es una decisión del ser humano que viendo el bien de las cosas se centra en él y se aleja del Sumo Bien que es Dios. “El mal moral, es la iniquidad, que consiste en la decisión de retener o de adquirir lo que la justicia prohíbe y de lo que libremente se puede abstener. Como el mal físico, el mal moral es una cualidad o accidente de una sustancia buena en sí misma” (JOLIVET, 1930, p. 22)<sup>14</sup>. El mal moral se encuentra en la misma dinámica del mal físico, es decir, como privación de un bien debido. Lo que significa que el mal moral es una perversión de la voluntad, y que por lo mismo implica la libertad del hombre ya que es el único ser en la creación que tiene “un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior” (*Conf.*, X, 4, 9). Como ya hemos mencionado en la creación material, no existe el mal propiamente dicho, es decir que, en el cuerpo en cuanto creación de Dios no hay una causa del mal, es entonces en su alma dónde puede radicar de alguna manera el origen del mal. El alma del hombre que es su interioridad, su parte espiritual en el lugar donde radica su libertad y voluntad de elegir entre las cosas

---

<sup>14</sup> “Le mal moral, c’est l’iniquité, qui consiste en la volonté de retenir ou d’acquérir ce que la justice défend et dont on peut librement s’abstenir. Comme le mal physique, il est une qualité ou un accident d’une substance bonne en elle-même” (JOLIVET, 1930, p. 22).

ínfimas o acercarse a Dios, Sumo Bien. El mal pues, es alejarse del Sumo Bien por buscar el bien en las cosas creadas que son una mera imagen del verdadero Bien, que las ha creado.

“Por lo que corresponde al mal moral, el problema parece más difícil de resolver. Si los actos del hombre no son siempre lo que deben ser, la responsable es su voluntad. Él elige libremente sus propias decisiones, y porque es libre, es capaz de hacer el mal”<sup>15</sup> (GILSON, 1949, p. 188). Las afirmaciones sobre la voluntad y la libertad las retomaremos más adelante, mientras que ahora nos centraremos en lo que es y en qué consiste el mal moral, es decir, porqué los actos del hombre no son lo que deberían ser. El mal para Agustín es limitación o privación de un bien, si bien dicha privación o limitación no es en sí misma el mal, es a causa de “esta limitación que explica el mal físico y moral; pero en sí misma, no será considerada como un mal, [si fuese de otra manera ...] todas las creaturas serían malvadas, a causa de su ser creaturas” (JOLIVET, 1930, p. 22)<sup>16</sup>. Porque si la creatura tiene una privación o limitación sería malvada por el simple hecho de existir, lo que no puede ser, ya que las creaturas son buenas porque han sido creadas por Dios. Entonces ¿qué es el mal moral? Éste sólo puede ser realizado por el hombre, ya que es el ser que tiene libertad y voluntad, con la cual puede elegir bajo la forma de bien el mal. Esta elección es la posibilidad del mal, encontramos ahí el lugar del que proviene el mal. Este mal sólo puede ser el pecado, y es en relación al pecado que se agudiza el problema del mal, puesto que los males del mundo son el pecado y las consecuencias de éste en el mundo. Pero, ¿qué es el pecado? Agustín nos lo dice de la siguiente manera: “Pecado es un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna. A su vez, la ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo” (*Cotra Faust. Manich.* 22, 27), con lo cual Agustín se pone en la gran tradición teológico-filosófico que considera el pecado como un alejamiento de Dios, es decir “*Aversio a Deo et conversio ad bonum creatum*; alejamiento de Dios por irse hacia un bien creado” (S. T. III, q. 86, a 4, ad 1), aquí puesto en palabras de Tomás de Aquino. Con lo anterior podemos observar que el pecado es la decisión del hombre de alejarse (*aversio*) de Dios para acercarse (*conversio*) cada vez más a las criaturas. Podemos decir, pues, que el pecado es producido por el hombre, finito, que usa mal su libertad. El núcleo del problema es la cuestión de la libertad: el hombre es libre, y puesto que es libre, él puede

---

<sup>15</sup> “En ce qui concerne le mal moral, le problème semble plus difficile à résoudre. Si les actions de l’homme ne sont pas toujours ce qu’elles doivent être, c’est sa volonté qui en est responsable. Il choisit librement ses décisions et c’est en tant que libre qu’il est capable de mal faire” (GILSON, 1949, p. 188).

<sup>16</sup> “C’est bien cette limitation qui explique le mal physique et moral ; mais, en elle-même, elle ne saurait être considérée comme un mal, sinon, [...] toutes les créatures seraient mauvaises, par cela même qu’elles sont créature” (JOLIVET, 1930, p. 22).

pecar. Con esto concluimos que Dios no puede ser el autor del mal moral, sino que es el hombre el que lo causa. Nos acercaremos pues a la dinámica de la libertad que puede cometer el mal-pecado y no sólo esto, sino también una libertad que puede desearlo (si es que esto es posible dentro de la visión de Agustín).

## **LA LIBERTAD**

El tema de la libertad implica también el tema de la voluntad y por lo mismo, el ya mencionado, tema del pecado. Agustín asegura al hombre el poder de elegir, poder que manifiesta con la libertad, es decir, como capacidad de determinarse así mismo. Sin embargo, para determinarse debe el hombre conocer lo que desea, puesto que no puede desear lo que no conoce. Como lo menciona Agustín a modo de pregunta “¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce?” (*Conf.*, I,1,1), dónde el invocar tiene que ver con el deseo del corazón inquieto que busca. El conocimiento y el poder querer o rechazar nuestro deseo por las cosas o por Dios, son las condiciones del libre arbitrio.

El poder de elección proviene de la voluntad y nos da la posibilidad de acercarnos a ella, como también la posibilidad de elegir el mal y, por esto se nos pone la pregunta: ¿cómo es posible la capacidad de elegir el mal, siendo que el hombre es una criatura buena y libre? “Dios hace buenas todas las criaturas, pero la criatura libre puede querer mal las cosas y esto es lo que origina el mal” (ANTUÑANO ALEA, 2012, p. XXXI). Con esto intentaremos acercarnos a la realidad del ser humano, único ser en el que existe libertad y conocimiento, es decir acercarnos a su condición existencial.

## **UNA “VOLUNTAD INCOMPLETA”**

La posibilidad que el hombre tiene de poder elegir el mal y, cuál es el origen de esta posibilidad es una de las grandes problemáticas que Agustín enfrenta a lo largo de su existencia. Esta problemática se puede considerar como la respuesta a la polémica maniquea de las dos voluntades, así como la respuesta al mal era una respuesta a los dos principios: uno bueno y el otro malo. El argumento de los dos principios que rigen a la voluntad servía para justificar los actos malos que el hombre hace, con la consecuencia de que no se acepte así la responsabilidad por los propios actos ya que éstos fueron causados por el principio malo que guía a la voluntad.

Rechaza pues la postura maniquea que no es capaz de reconocer que habiendo “en la deliberación dos voluntades, afirman haber dos naturalezas, correspondientes a dos mentes, una buena y otra mala” (*Conf*, VIII, 10, 22). Agustín al hablar de dos voluntades, no hace referencia a dos principios sino a dos modos de querer e iniciar la acción: el alma que manda al cuerpo, cuya respuesta es inmediata y el alma que se manda a sí misma querer algo, cuya respuesta puede ser positiva o negativa y por eso no inmediata. Lo cual nos indica una voluntad única pero dos modos de querer o mandar. “Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mándase el alma a sí misma y se resiste (*Conf*, VIII, 9, 21). ¿De dónde proviene esta división de mandar? Esto se debe a “una cierta enfermedad del alma [...] Hay, pues, en ella dos voluntades, porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra lo que falta a ésta” (*Conf*, VIII, 9, 21). Con lo que se nos pone la pregunta sobre ¿de dónde surge esa “cierta enfermedad” del alma? Que posibilita el mal y que además por eso es su causa. En la deliberación existe pues una lucha entre lo que se quiere y lo que no se quiere.

Mas porque no quería plenamente ni plenamente no quería, por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo; y aunque este destrozamiento se hacía en verdad contra mi deseo, no mostraba, sin embargo, la naturaleza de una voluntad extraña, sino la pena de la mía. Y por eso no era yo ya el que lo obraba, *sino el pecado que habitaba en mí*, como castigo de otro pecado más libre, por ser hijo de Adán (*Conf*, VIII, 10, 22).

La respuesta está en el pecado original, porque éste fue cometido en un contexto de mayor libertad que no tiene el hombre después de la caída, por lo cual el pecado de Adán tiene como consecuencia la presencia del mal tanto físico como el pecado en el mundo. ¿Cómo explicar esto? para responder veamos un comentario hecho por Gilson, según el cual:

Dios ha creado al hombre en un cierto estado de naturaleza; si lo hubiese creado en otro estado quizás inferior hubiésemos tenido otro estado de naturaleza, el uno como el otro hubiesen sido al final de cuentas un don gratuito de Dios. [...] Creado por Dios en un estado de rectitud, como nos lo enseña la Escritura (Sir 7,30) el hombre gozaba de la subordinación perfecta de su cuerpo a su alma, como un don gratuito del Creador. El mismo amor – *amor imperturbatus* – con el que el hombre adhería a Dios como a su bien y del que derivan todos sus otros privilegios, le pertenecen en virtud de una libre y generosa dispensación divina para el hombre (GILSON, 1949, p. 193)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> “Dieu a créé l’homme dans un certain état de nature ; s’il l’eût créé dans un autre état, même inférieur, c’eût été un autre état de nature, l’un comme l’autre n’étant en fin de compte qu’un don gratuit de Dieu. [...] Créé par Dieu dans l’état de rectitude, ainsi que l’enseigne d’ailleurs l’Écriture (Ecclesiastique, VII, 30), il ne jouissait de cette subordination parfaite de son corps à son âme que comme d’un don, gratuit du créateur. L’amour même – *amor imperturbatus* – dont l’homme adhérait à Dieu comme à son bien, et duquel découlait tous ses autres privilèges, ne lui appartenait qu’en vertu d’une libre et généreuse dispensation divine” (GILSON, 2007, p. 172-173).

El hombre en el estado de gracia preternatural se adhería a Dios con mucha facilidad, sin ninguna dificultad que le impusieran los propios deseos y, por tanto, con la espontaneidad de su voluntad se unía a Dios su creador. Esto no quiere decir que el hombre sea malo por naturaleza, ya que siendo una creatura de Dios conserva su bondad creatural. Sin el pecado “el mundo estaría hermoso y poblado únicamente de naturalezas buenas. Y no porque el pecado exista, por eso están todas las cosas llenas de pecados, puesto que el número de los buenos, mucho mayor en los seres celestiales, conserva el orden de su naturaleza” (*De civ. Dei*, XI, 23; 754), es en este sentido que “es la criatura racional, tanto el ángel como el hombre, la que introduce el mal como privación del bien al pecar y alterar el justo y recto orden establecido sabiamente por el Creador” (CANTERA MONTENEGRO, 2012, p. 231). El mal está entonces en la libre elección del hombre, es él, el que se ha preferido a sí mismo y se ha alejado de Dios. Es pues necesario imputar a la caída un detrimento del libre arbitrio.

Dios le concedió a Adán todo lo que necesitaba para poder evitar la caída y, sin embargo, eligió alejarse de Dios por su propio bien y así rechazó el sumo Bien. Con la caída el orden establecido por Dios en la creación quedó privado de esa primigenia armonía, con lo que entró en el mundo la posibilidad del mismo mal tanto físico, debido a la mutabilidad creatural, como la debilidad del hombre al elegir mal el bien que desea amar, es decir el pecado. Vemos con esto que Dios creó el bien y que el movimiento que separó al hombre de Dios, su fin, fue causado por el mismo hombre. El hombre caído ha perdido sus privilegios preternaturales y por lo mismo se tuvieron

Las dos consecuencias de la falta original, que Agustín menciona, son la concupiscencia y la ignorancia. Puesto que estos dos vicios habían sido excluidos por Dios de la naturaleza humana tal como Él la había establecido, se puede decir sin exageración que, por la voluntad malvada del primer hombre, la naturaleza humana cambió. En lugar de la ciencia de la que Adán gozaba sin tener que adquirirla tenemos la ignorancia presente de la que intentamos fatigosamente de salir, en lugar del señorío ejercido del alma sobre la carne, tenemos la revolución del cuerpo en contra del espíritu (GILSON, 1949, p. 198)<sup>18</sup>.

En estas consecuencias encontramos la enfermedad del alma de la que ya hemos hablado, esa dificultad de conciliar el alma con el cuerpo sin que nuestros deseos nos lleven a alejarnos del sumo Bien. El hombre ha perdido ese espontáneo deseo de adherirse a Dios en su entera

---

<sup>18</sup> “Les deux conséquences de la faute originelle, qu’Augustin associe toujours en les mentionnant, sont la concupiscence et l’ignorance. Puisque ces deux vices avaient été exclus par Dieu de la nature humaine telle qu’il l’avait établie, on peut dire sans exagération que, par la volonté mauvaise du premier homme, la nature humaine s’est trouvée changée. Au lieu de la science dont Adam jouissait sans avoir à l’acquérir, l’ignorance présente d’où nous essayons péniblement de sortir ; au lieu de la maîtrise exercée par l’âme sur la chair, la révolte du corps contre l’esprit” (GILSON, 1949, p. 198).

realidad, tal y como sucedía en el estado preternatural en el que los deseos del hombre no oponían resistencia alguna a su voluntad, ya que este desorden es una consecuencia del pecado original. El hombre en el mundo actual debe tender a la conversión a Dios y la aversión, entendida como alejamiento y no como rechazo, a los bienes creados. Lo cual recuerda a uno de los presupuestos de la espiritualidad cristiana, tal y como nos lo presenta Ignacio de Loyola, pues para él, Dios es el fin del hombre y sobre las cosas que “el hombre tanto ha de usar dellas cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas cuanto para ello le impiden” (*EJE*, n. 23/ p. 57).

Deberemos aún tratar de entender cómo es posible esta conversión hacia Dios, puesto que la caída no significa que el hombre sea completamente malo, sino que conserva algo del orden original dado por Dios. La voluntad humana aún tiene ese deseo/intención de Dios del que se aleja por su propia libertad.

## LA ELECCIÓN

La voluntad del hombre presente está condicionada y limitada como consecuencia del pecado original, condicionada por la concupiscencia y limitada por sus propios deseos. Por lo que se abre el conflicto entre alma y cuerpo: “manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mándase el alma a sí misma y se resiste” (*Conf*, VIII, 8, 21), por ejemplo: si elijo (acción libre del alma) mover la mano (acción del cuerpo) no hay un conflicto, pero si elijo (acción del alma) seguir el bien, dar limosna, por ejemplo, puedo hacerlo, pero buscando otro fin, que me vean. Con lo que se muestra la limitación del mandato del alma y su realización. Agustín nos da un ejemplo de esto cuando dice:

Luego hice muchas cosas en las que no era lo mismo querer que poder. Y, sin embargo, no hacía lo que con afecto incomparable me agradaba muy mucho, y que al punto que lo hubiese querido lo hubiese podido, porque en el momento en que lo hubiese querido lo hubiese realmente podido, pues en esto el poder es lo mismo que el querer, y el querer era ya obrar. Con todo, no obraba, y más fácilmente obedecía el cuerpo al más tenue mandato del alma de que moviese a voluntad sus miembros, que no el alma a sí mismo para realizar su voluntad grande en solo la voluntad (*Conf*, VIII, 8, 20).

La voluntad respecto al cuerpo es inmediata, sin ningún impedimento para pasar del deseo al hacer, porque apenas quiero mover el brazo, lo muevo.

La voluntad, reflexionaba [Agustín], manda a mi cuerpo, cuando, es esta agitación tempestuosa, me lleva a arrancarme los cabellos, a golpearme la frente, a abrazarme

las rodillas con los dedos cruzados; sin embargo, el dominio de la voluntad depende de la movilidad de los miembros. ¿Por qué, entonces, no obedece a la voluntad el alma, en el campo en el que todo depende de su querer? (PELLEGRINO, 1973, p. 115)<sup>19</sup>.

El alma mandándose a sí misma es otra cosa por la introducción del pecado y por lo que al haber pecado ha corrompido su orden original. Con la corrupción de su orden original existe un conflicto de intereses, “tiende hacia su propio bien contingente, sin caer en la cuenta de que el bien de la criatura sólo es tal en la medida en que está vinculado al bien absoluto” (ANTUÑANO ALEA, 2012, p. XXX). La intención por el bien en el alma siempre está presente, aunque mal encausada, quiere un bien pero lo quiere mal. Es la tendencia desviada la que causa que el hombre se quiera a sí mismo antes que querer a Dios, el sumo Bien. Se hace evidente que la elección sucede en el campo del alma que obedece a la voluntad y no tanto al ámbito corporal que obedece de forma inmediata a la orden volitiva. En este sentido, el hombre es puesto delante de la posibilidad de elegir entre el pecado o adherirse a Dios, o bien tener “la certeza intuitiva que era él mismo [Agustín], y *no otro*, el que era la causa de querer o no querer el pecado”<sup>20</sup> (COURCELLE, 1968, p. 100). Dando a mi decisión, mi consentimiento y conociendo lo que haré, yo soy el que elige y quiere algo por sobre Dios o bien quiere y desea a Dios por sobre las cosas.

Agustín en las *Confesiones* nos hace ver la dificultad de dar un asentimiento a Dios y por tanto renunciar al pecado, con la dificultad que pone el deseo continuo del bien desvirtuado, que es el pecado. La dificultad en el hacer se muestra de forma elocuente, cuando el santo doctor indica que decía “a mí mismo interiormente: “¡Ea! Sea ahora, sea ahora”; y ya casi pasaba de la palabra a la obra, ya casi lo hacía; pero no lo llegaba a hacer” (*Conf.* VIII, 10, 25), es por tanto “la voluntad que tenía que dar un enérgico jalón para despedazar las cadenas; Dios mismo debía despedazarlas” (PELLEGRINO, 1973, p. 111)<sup>21</sup>. Le faltaba a Agustín la gracia divina para poder superar este deseo desvirtuado y restaurar de alguna manera esa naturaleza perdida, en la que el hombre podía adherirse libremente a Dios sin desear los bienes creados por encima de

---

<sup>19</sup> “La volontà, rifletteva [Agostino], comanda al mio corpo, quando, in questa agitazione tempestosa, mi porta a strapparmi i capelli, a battermi la fronte, ad abbracciarmi le ginocchia con le dita conserte; eppure qui il dominio della volontà dipende dalla mobilità delle membra. Perché, dunque, non obbedisce alla volontà l’anima, in quel campo ove tutto dipende dal solo volere?” (PELLEGRINO, 1973, p. 115).

<sup>20</sup> “La certitude intuitive que c’était *lui*, et non pas *un autre*, qui était cause de vouloir ou *ne vouloir pas* le péché” (COURCELLE, 1968, p. 100).

<sup>21</sup> “La volontà [che] doveva dare un energico strappo per spezzare le catene; Dio stesso doveva spezzarle” (PELLEGRINO, 1973, p. 111).

su creador, este paso en las *Confesiones* se manifiesta en el *Tolle lege, Tolle lege*<sup>22</sup>, de la escena del jardín de Milán. Para Agustín la libre elección de adherir a Dios es alcanzada sólo por medio de la gracia y, de esta manera la elección por un bien creado por sobre Dios es el pecado por excelencia. Con lo que nos pone la pregunta sobre lo que hay en el hombre que posibilite el retorno a la elección debida por Dios, es decir, qué hay en el hombre que le permita recibir la gracia de Dios para poder restaurar su naturaleza y volverla hacia Dios.

## EL TIEMPO COMO CONDICIÓN EXISTENCIAL

Delante de la pregunta sobre cómo el hombre podrá regresar o convertirse a Dios, debemos considerar que la naturaleza caída conserva algo del orden original que poseía, ya que “el número de los buenos [...] conserva el orden de su naturaleza” (*De civ. Dei*, XI, 23; 754), este orden conservado a pesar de la caída debe poder permitir que el hombre se convierta a Dios, su verdadero fin. Ya hemos considerado que la voluntad por el pecado se ha desvirtuado cuando desea elegir el bien, como bien, ya que “el pecado es un mal: es el mal moral, que toca a la voluntad” (PELLEGRINO, 1971, p. 96)<sup>23</sup>. Esta enfermedad de la voluntad es debida al pecado original por el cual la naturaleza humana ha caído y ha entrado al estado actual de existencia, es decir la condición de mutación. Por eso Agustín nos lo pone de manifiesto al decir que: “He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es hecho y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes, en lo cual consiste el mudarse y variar” (*Conf.* XI, 4, 6). Con lo anterior podemos notar ya una referencia al tiempo, porque “algo que muda o cambia solo en virtud de su naturaleza temporal, de lo contrario se estaría hablando de la permanencia propia de la naturaleza divina” (TRIVIÑO CUELLAR, 2016, p. 246), tenemos pues que hay una radical diferencia entre lo divino que es eterno, y lo creado cuya naturaleza es mutable y por lo mismo temporal. Esta diferencia es notoria por ejemplo al hablar sobre la justicia, “¿Diremos por esto que la justicia es varia y mudable? Lo que hay es que los tiempos que aquélla preside y rige no caminan iguales, porque son tiempos” (*Conf.* III, 7, 13), donde la justicia, al provenir de Dios es eterna y por lo tanto no cambia, como sí sucede con el tiempo cuyo ser y naturaleza es ser

---

<sup>22</sup> La problemática sobre la historicidad del *Tolle lege* agustiniano, que ha sido muy discutida, algunos dicen que sólo es una forma retórica y simbólica. Esta problemática no la tratamos aquí, pero podemos indicar que para muchos no es una escena real, como por ejemplo el ya citado Courcelle. También sobre esto véase la nota 13 de PELLEGRINO, 1973, p. 117.

<sup>23</sup> “Il peccato è un male: è il male morale, che tocca la volontà” (PELLEGRINO, 1971, p. 96).

mutable. De aquí que siendo el tiempo la condición de la creación, el hombre mismo exista de forma temporal, ya que su “vida sobre la tierra es breve” (*Conf*, III, 8, 13) y es más, está destinado por el cambio a la muerte. Esta existencia temporal propia de lo humano, en su precariedad, nos hace recordar la famosa interpretación agustiniana del tiempo, es decir, que “el tiempo es una cierta distención. Pero ¿lo veo o es que me figuro verlo? Tú me lo mostrarás, ¡oh Luz de la verdad!” (*Conf*, XI, 23, 30), aquí la palabra distención tiene un sentido de extensión, algo que separa o causa dispersión. Esto porque el alma es la única capaz de medir de alguna manera el tiempo a través del movimiento, “el modo como hablamos de la medida de los tiempos nos permite creer que el tiempo es una distención, pero ¿distención de qué? A lo que Agustín responde que es una distención del alma” (TRIVIÑO CUELLAR, 2016, p. 263), aceptando que ese medir el tiempo por parte del alma es difícil de comprender, ya que “mido el tiempo, lo sé; pero ni mido el futuro, que aún no es; ni mido el presente que no se extiende por ningún espacio; ni mido el pretérito, que ya no existe” (*Conf*, XI, 26, 33) tanto que sólo se puede medir el tiempo a medida que pasa, es decir que el tiempo es un extenderse en direcciones distintas y todas al mismo tiempo. En este sentido la *distentio animi* significa dispersión en las cosas creadas a lo largo del tiempo.

Es aquí donde es necesario “hacer evidente el doble movimiento que se presenta en el alma misma del que pregunta por el tiempo. Por un lado, Agustín ha dicho que el tiempo es una *distentio animi*” (TRIVIÑO CUELLAR, 2016, p. 264), por otro lado, si consideramos la totalidad de las *Confesiones* nos damos cuenta de que el Santo

tiene un anhelo interno hacia su creador que es esa *intentio* de eternidad esencial al hombre al haber sido creado como *imago Dei*. El doble movimiento al que nos referimos consiste en que el alma tiende hacia Dios, la *intentio*, y a la vez se dispersa en la multiplicidad y en la errancia en el tiempo, *distentio animi*. Ese anhelo de divinidad, esa *intentio*, propia del alma, se ve contrapuesta a la dispersión en el tiempo, la *distentio animi*, que también es propia del alma (TRIVIÑO CUELLAR, 2016, p. 264).

Será necesario combinar la *distentio animi* con la *intentio* de eternidad del corazón inquieto que sólo puede descansar en Dios. Esto es posible porque el alma tiene en sí, como creatura de Dios, la bondad original de manera esencial, y le permite abrirse a la conversión, es decir asemejarse cada vez más a Dios, retomando la *imago Dei* con la que fue plasmado. Es pues, la intención del hombre que busca a Dios, y la gracia que Él ofrece por medio de su Verbo, el mediador, al hombre, lo que le permite a éste último poder convertirse a Dios. Para retomar la definición de pecado de la tradición como “*Aversio a Deo et conversio ad bonum creatum*” (S. T. III, q. 86,

a 4, ad 1) y poniéndola de forma contraria es decir como conversión a Dios y alejamiento de las creaturas. Lo cual puede suceder sólo en la medida en que la gracia actúa en el hombre y, en la medida en que el hombre busca a su creador. O como Agustín mismo nos lo indica en el párrafo inicial de las *Confesiones*, “Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (*Conf*, I, 1, 1).

El hombre deberá superar su deseo por los bienes creados para alcanzar el bien verdadero que es Dios, “cierto es que estos bienes ínfimos tienen sus deleites, pero no como los de Dios, hacedor de todas las cosas, porque *en él se deleita el justo* y hallan sus delicias *los rectos de corazón*” (*Conf*, II, 5, 10). En otras palabras, es bueno deleitarse en las cosas creadas sin olvidar al Creador de las mismas, con lo que podremos por la gracia de Dios, devolver a nuestra libertad la reivindicación necesaria para asemejarse cada vez más a su Creador, deleitándose en Él. Sólo así el hombre será capaz de hacer lo lícito porque es lícito. Con esto podemos observar que, para deleitarse en las cosas es necesario conocer lo que realmente son, es decir, como criaturas buenas de Dios. Con este conocimiento de la realidad de las cosas buenas como criaturas es posible superar la dispersión en las cosas y mantener la intención de Dios, es decir superar el aparente bien que promete el pecado por el sumo Bien que es Dios. Es mi deseo, es mi querer, es mi intención de Dios, los que se complementan por la gracia de Dios y llevan al hombre a reformar su *imago Dei* y acercarse a Dios, lo que puede suceder sólo por medio de Cristo<sup>24</sup>. Es pues, sólo la conversión de la voluntad y de la corrección de su conocimiento los que podrán ayudar al hombre a seguir el camino que ese corazón inquieto ha empezado en esta vida.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

La propuesta agustiniana sobre el mal nos ofrece la posibilidad de mirar con él hacia una “nueva ontología”, ya que todo lo que existe es bueno porque su Creador, Dios, es el sumo Bien. Por lo mismo, al considerar la creación desde el Creador, todo cuanto existe por el simple hecho de existir es bueno, bueno sí, pero sólo ontológicamente hablando. Lo que no impide la presencia del mal, ya que éste último es una desviación de la voluntad humana de su adhesión al sumo Bien por convertirse a alguno de los bienes creados. Como bien nos dice Juan Pablo II: “el mal, en su sentido realista, sólo puede existir en relación al bien y, en particular, a Dios, sumo Bien”

---

<sup>24</sup> El rol del mediador, será un gran tema a desarrollar en futuros trabajos.

(JUAN PABLO II, 2005, p. 23), es esta la idea que guía al santo doctor al considerar la cuestión del mal. El mal sólo puede existir en relación al bien, porque en sí mismo no existe y, sólo es una privación de un bien en las cosas creadas, un disminuir hasta la muerte, lo que equivale a decir alcanzar el no-ser del que surge. Sólo si hay bien, hay existencia y en este sentido posibilidad del mal.

Es por esto que se distingue entre mal físico y mal moral, el primero como tal no es mal, ya que está ordenado dentro del todo de la creación y sólo es percibido como un mal para quien lo padece, es decir, lo sufre: todo hombre de alguna manera lo ha experimentado ya que ha padecido enfermedades o la pérdida de un ser querido, por poner algún ejemplo. El segundo, el mal moral, es causado por los hombres libres, es pues su propia libertad el origen del mal. Éste sólo puede ser comprendido de alguna manera en relación a Dios, el sumo Bien, ya que el mal, en sentido agustiniano es el pecado. Éste es entendido como una aversión de Dios y una conversión a los bienes creados, es inevitable pensar al origen de las dos ciudades que tratará el santo en *De civitate Dei*, ya que el pecado, es la libre elección del hombre en pro o en contra Dios. Es esta elección del hombre la que posibilita el mal, siendo no una causa eficiente sino una causa deficiente porque toda elección es realizada prosiguiendo un bien, la elección es por el bien y no por el mal que, como tal no existe y sólo se comprende en relación a ese bien.

El hombre, con la caída del estado preternatural, queda lesionado en su naturaleza, lo que implica la dificultad para adherir libremente al sumo Bien. Es esta enfermedad de la voluntad, elegida en libertad por Adán, la que causa la elección de sí mismo en lugar de elegir a Dios, creador de todo. Sin embargo, el hombre, al ser una creatura de Dios, conserva algo del orden original, lo que le posibilita a convertirse nuevamente a Dios. Revertir esa *aversio* en *conversio*, incluso en la dispersión de su propia existencia temporal, ya que por gracia el hombre busca a su creador, aunque lo busque mal. La búsqueda de Dios pone de manifiesto la *intentio* de Dios que todas las *Confesiones* muestran a través del corazón inquieto que sólo puede reposar en Dios, su creador. Existen en el hombre las condiciones necesarias para poder convertirse a Dios, la unión de su *distentio* a la *intentio* de Dios que, como tal, son ya gracia que le permite acercarse nuevamente a su creador. Podemos decir que esas condiciones permiten la recepción de la gracia divina dada a través de Jesucristo, el mediador entre Dios y el hombre, entre la eternidad y el tiempo.

## REFERENCIAS

### Obras de san Agustín

SAN AGUSTÍN. Escritos anti-maniqueos II: Contra Fausto en *Obras Completas de San Agustín XXXI*, Madrid: BAC, 1993.

\_\_\_\_\_. *La ciudad de Dios I* en Obras completas de San Agustín XVI, BAC: Madrid, 1958.

\_\_\_\_\_. *Las confesiones. Contra los Académicos*, Editorial Madrid/Barcelona: Gredos/RBA coleccionables, 2018.

\_\_\_\_\_. *Le Confessioni*, con introduzione di H. U. von Balthasar, Casale Monferrato: Piemme, 2001<sup>3</sup>.

### Otras fuentes

ANTUÑANO ALEA, Salvador. “San Agustín, arquitecto del pensamiento cristiano” en San Agustín, *Las confesiones. Contra los Académicos*, Madrid/Barcelona: Editorial Gredos/RBA Coleccionables, 2018.

CANTERA MONTENEGRO, O.S.B. Santiago. San Agustín y la presencia del mal en la Historia, *Espíritu LXI*, 2012, 225-246.

CAPÁNAGA, Victorio. *Agustín de Hipona*, Madrid: BAC 1974.

COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris : E. de Boccard, 1968.

DE AQUINO, Tomás, *Suma teológica III*, Madrid: BAC, 1993.

DE LOYOLA, Ignacio. *Ejercicios espirituales*, Santander: Editorial SAL TERRAE, 1990.

GILSON, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1949.

JOLIVET, Régis. Le problème du mal chez saint Augustin, *Études sur saint Augustin in Archives de Philosophie*, VII, 2, 1930, 1-104.

JUAN PABLO II. *Agustín de Hipona, Carta Apostólica de S. S. Juan Pablo II en el XVI centenario de su conversión*, Madrid: FAE, 1986.

\_\_\_\_\_. *Memoria e Identidad*. Conversaciones al filo de dos milenios. Madrid: La esfera de los libros, 2005.

PELLEGRINO, Michele. *Le “confessioni” di Sant’Agostino*, Roma: Studium, (1956) 1973<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_. *Problemi vitali nelle “confessioni” di S. Agostino*, Tolentino: Agostiniane, 1971.

TRIVIÑO CUELLAR, Jonathan, Tiempo, eternidad y *distentio animi*. Una clave de lectura del libro XI de *Confesiones*. *Universitas philosophica* 67, 2016, 239-274.