

San Agustín y la presencia del mal en la Historia

Santiago Cantera Montenegro, O.S.B.

El origen del mal es ciertamente un problema serio para la razón humana. Es una de las preguntas clave que se hace todo ser humano: ¿Por qué existe el mal? ¿Por qué el sufrimiento y el dolor? ¿Por qué, si Dios es bueno, permite el mal? Es la cuestión que en realidad se encuentra en la base de todo el pensamiento de Buda (de aquí parten las “cuatro nobles verdades”) y es lo que muchos hombres plantean a los sacerdotes, especialmente cuando acaban de ser golpeados en su vida personal por algún acontecimiento duro.

San Agustín quiso dar respuesta a todos estos interrogantes en su tiempo, de un modo especial frente al maniqueísmo, el cual bebe del dualismo zoroástrico-mazdeísta persa, que considera la existencia de dos principios divinos: Ahura-Mazda u Ormuz, Principio del Bien, y Ahrimán, Principio del Mal. A partir de aquí, el dualismo mazdeísta viene a ofrecer una visión de la historia humana, ya que contrapone los pueblos del bien, de agricultores sedentarios y ganaderos civilizados, y los pueblos del mal, de nómadas ladrones y saqueadores.

El dualismo, evidentemente, supone una explicación fácil para la grave cuestión del origen del mal. Sin embargo, a San Agustín, en su proceso de discernimiento de la Verdad, no le satisfizo, comprendió sus limitaciones y encontró en el platonismo una respuesta bastante más convincente, ya que éste entiende que el mal en sí mismo no tiene ser y no es por tanto más que una privación del bien. Luego, con su conversión al cristianismo, el santo de Tagaste llegaría a hacer una exposición mucho más completa del asunto, gracias en buena medida a la clarificación de muchos puntos a partir de la lectura de la Biblia. Para comprender adecuadamente qué es el mal, habrá que entender previamente qué es el bien y su identificación con el ser.

Artículo recibido el 17 de febrero de 2012 y aceptado para su publicación el 15 de junio de 2012.

Espíritu LXI (2012) · nº 144 · 225-246

I. La bondad del ser y de la creación divina

I.1. San Agustín y el ser

En el capítulo 18 del tratado *De vera religione*, San Agustín ofrece un pasaje breve, pero profundo y muy rico en el que expone su doctrina fundamental acerca del ser y de la obra creadora de Dios:

Pero me objetas: ¿Por qué desfallecen las criaturas? Porque son mudables. ¿Por qué son mudables? Porque no poseen el ser perfecto. ¿Por qué no poseen la suma perfección del ser? Por ser inferiores al que las creó. ¿Quién las creó? El Ser absolutamente perfecto. ¿Quién es Él? Dios, inmutable Trinidad, pues con su infinita sabiduría las hizo y con suma benignidad las conserva. ¿Para qué las hizo? Para que fuesen. Todo ser, en cualquier grado que se halle, es bueno, porque el sumo Bien es el sumo Ser. ¿De qué las hizo? De la nada¹.

Este texto nos sitúa en la línea de la *philosophia perennis* y cristiana que tendrá en Santo Tomás de Aquino una de sus figuras culminantes y el guía fundamental. San Agustín parte aquí del primado del ser y distingue con claridad el ser creado y el Ser supremo y perfecto de Dios. El Aquinate dirá que “la razón de ser va incluida en la perfección de todas las cosas, puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen alguna manera de ser”². Y el Doctor de la Gracia, según hemos visto, afirma que “todo ser, en cualquier grado que se halle, es bueno, porque el sumo Bien es el sumo Ser” (*ipsum enim quantumcumque esse, bonum est; quia summum bonum est summe esse*). También el Doctor Angélico definirá a Dios como sumo Ser, “el mismo Ser subsistente” (*Ipsum esse per se subsistens*)³, e identificará el bien y el ser: “Todo ser es bueno, en la medida que es ser”⁴.

¹ SAN AGUSTÍN, *De vera religione* (en adelante, *De vera rel.*), 18: “Sed dicis mihi: Quare deficiunt? Quia mutabilia sunt. Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt. Quare non summe sunt? Quia inferiora sunt eo a quo facta sunt. Quis ea fecit? Qui summe est. Quis hic est? Deus incommutabilis Trinitas, quoniam per summam sapientiam ea fecit, et summa benignitate conservat. Cur ea fecit? Ut essent. Ipsum enim quantumcumque esse, bonum est; quia summum bonum est summe esse. Unde fecit? Ex nihilo”.

² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (en adelante *S. Th.*), I, q. 4, a. 2 in c: “Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliqua modo esse habent”.

³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 4, a. 2 in c.

⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 5, a. 3 in c: “Omne ens, in quantum est ens,

El obispo de Hipona comprende la bondad del ser y que goza de perfección en algún grado en cuanto precisamente es, en cuanto ser. La perfección del ser sólo se encuentra en Dios, el sumo Ser, el Ser perfecto e inmutable: *Qui summe est*, es decir, *Deus incommutabilis Trinitas*. No sólo la Filosofía ha de conducir a esta concepción de Dios, sino que Él mismo –y lo tienen muy presente los dos grandes santos que estamos comentando ahora– se reveló a Moisés, en la teofanía de la zarza incombustible, afirmando de Sí: “Yo soy el que soy”⁵.

Para San Agustín y Santo Tomás, la razón de la creación es clara: para gloria del mismo Dios. Para gloria suya, no en el sentido de que haya buscado en las criaturas algo que le faltase ni de que haya estado motivado por una actitud egoísta, sino en el sentido de una comunicación difusiva que es propia del bien. Esto lo comprendía muy bien el Pseudo-Dionisio Areopagita. Por tanto, Dios, el Ser subsistente, ha creado el mundo para comunicar el ser a las criaturas, para conferirles de un modo participado la bondad del ser. Ha sido un acto gratuito y generoso de Dios, enraizado en su Bondad, según lo expresa el Doctor africano: “con infinita sabiduría las hizo y con suma benignidad las conserva”; y las hizo “para que fuesen” (*ut essent*). Con esta indicación de finalidad, *ut essent*, San Agustín está expresando y afirmando la bondad del acto de ser y está refiriendo el amor creador de Dios: se trata de un Dios bueno que quiere el bien para otros que no existían y se lo otorga mediante un acto creador por el que les confiere el ser; un ser que participa de su Ser supremo y perfecto, no por emanación, sino por creación a partir de la nada (*ex nihilo*). A este respecto, el Aquinate señalará que “ninguna criatura es su ser, sino que tiene el ser participado”⁶.

En efecto, conforme a lo que enseña el Doctor de la Gracia, las criaturas son mudables (*mutabilia sunt*) porque no poseen el ser perfecto (*non summe sunt*), ya que son inferiores al sumo Ser que las creó (*inferiora sunt eo a quo facta sunt*). La distinción entre el Ser supremo y el ser participado es clara, por tanto.

Es fundamental la afirmación de la creación *ex nihilo*, una afirmación hecha por la misma Iglesia. Y el sentido en que debe entenderse es que, don-

est bonum”. Asimismo, dirá que “nada es bueno sino el ser” (*nihil est bonum nisi ens*), en *S. Th.* I, q. 5, a. 2 ad 2.

⁵ Ex 3,14. San Agustín tiene presente la cita y la menciona expresamente en este sentido en *De civitate Dei* (en adelante *De civ. Dei*), XII, 2.

⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 12, a. 4 in c: “Nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum”.

de no había nada, donde no existía el ser, Dios ha conferido el ser haciendo surgir unas criaturas que han comenzado a participar del ser. No elaboró el mundo con una materia preexistente –según concebía Platón la acción del *Demiurgo*–, porque tal materia preexistente y eterna no existía. La nada tampoco puede concebirse como una especie de materia preexistente, sino como el no-ser.

El Dios eterno, el único Ser eterno y subsistente, en un acto de liberalidad, gratuidad y bondad, creó el mundo para dar origen a otros seres, para conferirles el ser, lo cual es sinónimo de conferirles el bien. Y este acto tuvo lugar sin emplear una materia preexistente que no había y sin desprenderse Dios de alguna parte de Sí mismo –¿cómo iba a desprenderse de partes el que no tiene partes, sino que es el Ser simplicísimo?– ni disminuir su infinitud y su perfección; no lo hizo por vía de emanación, sino por un acto de creación a partir “de la nada”, *ex nihilo*. Muy bien lo expresa San Anselmo, el gran Doctor benedictino: “lo que comienza a ser, pasa del no ser al ser”⁷.

San Agustín hace en este texto una clara afirmación de la Providencia divina. Dice que Dios creó las cosas “con infinita sabiduría” y “con suma benignidad las conserva” (*et summa benignitate conservat*): no es, por tanto, un Dios que haya hecho el mundo y luego se haya desentendido de él, sino un Dios consecuente con su obra creadora. Un Dios que, como afirma San Juan, “es Amor”⁸, y, por eso, amorosamente cuida de sus criaturas para conducir las al fin para el que han sido creadas, que en el caso de la criatura racional es la felicidad eterna junto a Él.

En *De civitate Dei*, también San Agustín ofrece un texto en que expone de manera magnífica su doctrina del ser, de Dios y de la creación. Conforme a la presentación que de Sí mismo hace Dios en la teofanía de la zarza ardiendo, el santo de Tagaste explica:

Dios es la esencia suprema, es decir, el que existe en grado sumo, y, por tanto, es inmutable; ahora bien, al crear las cosas de la nada, les dio el ser; pero no un ser en sumo grado, como es Él, sino a unas les dio más ser y a otras menos, creando así un orden de naturaleza basado en los grados de las esencias. Así como de la palabra *sapere* (saber) se ha derivado *sapientia* (sabiduría), así del verbo *esse* (ser) se ha derivado *essentia* (esencia), tér-

⁷ SAN ANSELMO, *De processione Spiritus Sancti*.

⁸ 1 Io 4, 8.16.

mino nuevo, por cierto, no usado por los antiguos autores latinos, pero ya empleado en nuestros días: no iba a carecer nuestro idioma del término griego *ουσια*. Este término se traduce literalmente por *essentia*. Concluyendo, pues: la naturaleza que existe en sumo grado, por quien existe todo lo que existe, no tiene otra contraria más que la que no existe. Al ser se opone el no-ser. Por eso a Dios, esencia suprema y autor de todas las esencias, cualesquiera sean ellas, no se opone ninguna esencia⁹.

El “más o menos ser” que Dios dio a las criaturas debe entenderse como un mayor o menor grado de participación con respecto al Ser supremo: esto es, el ser vivo participa en un mayor grado que el inanimado; y, dentro de los seres vivos, los racionales gozan a su vez de un grado más elevado de perfección en la posesión del ser.

En fin, el primado que San Agustín concede al ser y su identificación con el bien, y la afirmación de que Dios es el Ser supremo y el Bien sumo y la criatura participa de ese ser y ese bien precisamente por haber sido creada por Dios, es un punto de partida completamente distinto de aquel del maniqueísmo combatido él, y también del todo distinto a la reelaboración del dualismo maniqueo por los cátaros, a la que se opondrá en su día Santo Tomás. Mientras que en la línea del maniqueísmo y del catarismo se sostendrá la existencia de un mal sustancial, el Doctor de la Gracia y el Doctor Angélico defenderán la bondad de toda sustancia y que el mal no es sino una privación del bien, retomando y cristianizando así una enseñanza del neoplatonismo. En *De vera religione*, San Agustín lo defiende con claridad también en otro lugar: “ninguna naturaleza, o mejor dicho, ninguna sustancia o esencia es mal”¹⁰. Por la tanto, la creación es buena y no se puede buscar el origen del mal moral en Dios Creador, que la ha creado buena, sino en el uso indebido de la libertad de la criatura racional: “Dios es el principio de todo bien”¹¹.

⁹ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XII, 2: “Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit. [...] Ei quippe quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae, et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est”.

¹⁰ SAN AGUSTÍN, *De vera rel.*, 23.

¹¹ *Ibidem*, 18: “Omne bonum ex Deo”.

I.2. La bondad de la creación y el origen del mal

San Agustín afirma la bondad de la creación como obra de Dios. Para él, el motivo por el que Dios creó las cosas se halla explícitamente en el Génesis al dar origen a la luz: si se plantea “por qué la hizo: Porque era buena”¹². La razón de la creación es el amor de la sabiduría divina al bien. En nuestro modo humano de hablar, podemos decir que “Dios vio que era buena” la luz, y así con cada obra que iba creando, según nos lo transmite el Génesis: el sublime entendimiento divino entendió que era bueno crear la luz y el mundo y por eso la omnipotente voluntad divina determinó llevarlo a cabo¹³. “Y no puede haber autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que el Verbo de Dios [pues Dios hizo las cosas por su Verbo], ni motivo mejor que la creación del bien por el Dios bueno”¹⁴. En otro capítulo, el santo de Tagaste afirma que la Sagrada Escritura, cuando al final de la creación asevera en el Génesis “y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno”¹⁵, “quiso dar a entender que no había otra razón para crear el mundo sino que un Dios bueno ha hecho las cosas buenas”¹⁶.

San Agustín también critica en *De civitate Dei* la doctrina de los maniqueos, que suponen la existencia de una naturaleza mala nacida y propagada a partir de cierto principio malo¹⁷. Frente a este planteamiento dualista y sus infiltraciones entre los cristianos, concretamente en Orígenes, afirma el carácter bueno de las cosas creadas por ser obra de Dios y sostiene que es el pecado el que ha introducido el mal en el mundo, proviniendo de la libre voluntad de la criatura racional:

Si nadie en el mundo hubiera pecado, estaría éste lleno y hermosado sólo de naturalezas buenas; pero ya que tuvo lugar el pecado, no por eso está todo lleno de pecados; así como entre los celestiales [los ángeles] un número inmensamente mayor de los buenos conservó el orden de su naturaleza¹⁸.

¹² SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XI, 21; cf. Gen 1,4.

¹³ No hay que perder de vista que, dada la simplicidad divina, el acto de inteligencia y el acto de voluntad en Dios se identifican con su único, puro y eterno acto de ser.

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XI, 21.

¹⁵ Gen 1,31.

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XI, 23: “nullam aliam causam faciendi mundi intellegi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo”.

¹⁷ *Ibidem*, 22.

¹⁸ *Ibidem*, 23.

Un principio agustiniano importante, pues, es la bondad de toda naturaleza creada y, en consecuencia, de la naturaleza en conjunto como obra de Dios. 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:

Dios, autor de las naturalezas y no de los vicios, creó al hombre recto; pero él, pervertido espontáneamente [...]. Así, por el mal uso del libre albedrío, nacieron esta serie de calamidades que, en un eslabonamiento de desdichas, conducen al género humano [...] hasta la destrucción de la muerte segunda [la condenación eterna] [...] ¹⁹.

El santo Doctor sostiene la bondad de toda naturaleza creada y el origen del mal por el pecado libre: “toda criatura, siendo buena, puede ser amada con buen o mal amor; con el bueno si se ama debidamente; con el malo si con desorden”, y poco antes advierte que la belleza física es un don de Dios²⁰. Y la raíz de ese desorden se halla realmente en una preferencia, que será la que dé origen a las dos ciudades: la opción radical por Dios, sabiendo dirigir el recto amor a la criatura y a sí mismo hacia el amor total de Dios; o la opción radical por sí mismo y por las realidades creadas, desgajándolas de su estrecha dependencia de Dios y llegando hasta el desprecio y el rechazo de Él mismo. “El mal es la superstición de servir a la criatura en vez del Creador, y desaparecerá cuando el alma, reconociendo al Creador, se le sometiese a Él sólo y viere que todas las demás cosas están sujetas a ella por Él”²¹. “Los buenos, ciertamente, usan de este mundo para gozar de Dios; los malos, al contrario, quieren usar de Dios para gozar del mundo”²². “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial”²³. De ahí el deber de servir “más bien al Creador que a la criatura, sin desvanecernos con nuestros pensamientos, y ésa es la perfecta religión”²⁴.

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIII, 14: “Deus enim creavit hominum rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum...”

²⁰ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XV, 22: “Ita se habet omnis creatura. Cum enim bona sit, et bene potest amari, et male: bene, scilicet ordine custodito; male, ordine perturbato”.

²¹ SAN AGUSTÍN, *De vera rel.*, 20: “superstitio malum est, qua creature potius quam Creatori servitur...”

²² SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XV, 7.

²³ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIV, 28.

²⁴ SAN AGUSTÍN, *De vera rel.*, 10.

El mal, el pecado, es opuesto a la naturaleza según fue creada buena por Dios, y por eso la daña: “todo vicio daña a la naturaleza, es contra naturaleza”²⁵. Toda naturaleza, tanto la racional angélica y humana como las irracionales y las inanimadas, son buenas como obra de Dios; y, aunque a veces no conozcamos ni comprendamos para qué existen, todas y cada una tienen su función dentro del orden universal establecido por el Creador²⁶. “Todas las naturalezas, por el hecho de existir y, por consiguiente, tener su propia ley, su propia belleza y una cierta paz consigo mismas, son buenas. Y mientras están situadas donde deben estar, según el orden de la naturaleza, conservan todo el ser que han recibido.”²⁷ A Dios “debemos alabar por la contemplación de todas ellas”²⁸.

II. La bondad del hombre como criatura racional

II.1. ¿Qué es el hombre?

San Agustín adopta la definición que varios autores clásicos ofrecen del hombre: “animal racional mortal”²⁹. Pero, en virtud de su fe cristiana, es capaz de ahondar mucho más que ellos en el misterio del hombre y en su profunda dignidad, hasta el punto de afirmar que Dios

lo dotó de una naturaleza en cierto modo intermedia entre los ángeles y las bestias: si se mantenía fiel a los mandamientos de su Creador, y sometido a Él como a su dueño verdadero, en religiosa obediencia, llegaría a alcanzar la compañía de los ángeles, consiguiendo una feliz e interminable inmortalidad. Si, en cambio, ofendía a Dios, su Señor, haciendo uso de su libre voluntad de una manera orgullosa y desobediente, sería condenado a morir, llevando una vida parecida a las bestias, esclavo de sus pasiones y destinado, tras la muerte, a un suplicio eterno³⁰.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XII, 1: “Omne autem vitium nocet, ac per hoc contra naturam est”.

²⁶ *Ibidem*, 4.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XII, 5: “Naturae igitur, quoniam sunt, et ideo habent modum suum, speciem suam, et quamdam secum pacem suam, profecto bonae sunt”.

²⁸ *Ibidem*, 5.

²⁹ Así, SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XVI, 8: “animal rationale mortale”.

³⁰ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XII, 21. La primera y preciosa frase reza así: “Hominem vero, cuius naturam quodam modo mediam inter Angelos bestiasque condebat...”

En una línea que se aleja del platonismo y conduce hacia Santo Tomás, el Doctor de la Gracia entiende que el cuerpo es parte natural y esencial del hombre y que se trata de una parte buena, creada así por Dios. El alma desea estar con el cuerpo, en una unión que de por sí Dios ha establecido buena y conveniente a la naturaleza humana. El pecado original dio lugar a un desequilibrio entre los dos componentes: el alma y el cuerpo; pero la armonía vuelve a recuperarse con la gracia divina y, de hecho, el cuerpo resucitará para unirse definitivamente al alma que habrá permanecido incorruptible e inmortal en todo momento. Todo lo cual, por supuesto, es lo más opuesto no sólo a la concepción platónica, sino también a la de los maniqueos.

En la antropología agustiniana recogida en *De civitate Dei*, el alma es en sí un principio de vida inmortal y no muere tras la muerte del cuerpo, sino que permanece viva y a la espera de la resurrección de éste; pero el estado de separación de Dios por el pecado y, más aún, la eternidad de ese estado, puede ser considerado un estado de muerte, de un eterno y terrible vivir muriendo³¹. Es interesante señalar que San Agustín habla de “todo el hombre” como un ser compuesto por alma y cuerpo, lo cual viene a ser, una vez más, una negación de la quiebra que el platonismo realizaba en favor únicamente del alma³².

La vida del hombre, a consecuencia del pecado original, se ha convertido en una “carrera hacia la muerte”³³. La muerte ha entrado en el mundo como un efecto del pecado original. Pero, he aquí la sobreabundancia de la bondad divina, “Dios otorgó tal gracia a la fe, que la muerte, que tan contraria es a la vida, se ha convertido en un medio de pasar a la vida”³⁴, porque el justo que muere santamente nada teme ante ese trance e incluso lo anhela para poder gozar eternamente de Dios. “Por eso se puede decir que la primera muerte del cuerpo es buena para los buenos y mala para los malos; pero la segunda, como no es propia de ningún bueno, no puede ser buena para nadie.”³⁵ Lo cual es muy distinto del planteamiento platónico: en la visión cristiana de San Agustín no existe un menosprecio absoluto del cuerpo, sino un desprendimiento relativo de él. No se le considera un elemento negativo que aprisiona tiránicamente al alma, sino un componente

³¹ Estas cuestiones, comentadas con nuestros términos a partir de la exposición agustiniana, en SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIII, 2.

³² *Ibidem*, 2: “...totius hominis mortem...”

³³ *Ibidem*, 10: “cursus ad mortem”.

³⁴ *Ibidem*, 4.

³⁵ *Ibidem*, 2.

bueno que está llamado a ser resucitado y a compartir el gozo eterno; en el estado presente, ciertamente, está herido por los efectos del pecado original, como lo está también el alma, y eso genera unos desequilibrios que, con la ayuda de la gracia, es necesario superar. En la vida de dicha eterna, cuerpo y alma, íntimamente unidos de nuevo y ya en perfecta armonía y plenitud, disfrutarán juntos de la Bondad y el Amor infinitos del mismo Dios que creó al hombre.

El obispo de Hipona descubre la dignidad del hombre como obra creada amorosamente por Dios a su imagen y semejanza en los “vestigios trinitarios” que en él encuentra. En efecto, el santo obispo se empeña en el tratado *De Trinitate* en ofrecer una amplia relación de las huellas de la Santísima Trinidad en la creación entera y, de un modo especial, en el ser humano: en gran medida, dedica a este propósito nada menos que la segunda parte de la obra³⁶.

II.2. Bondad del cuerpo y jerarquía alma-cuerpo

La bondad del cuerpo y del alma como realidades que tienen su origen último en Dios, así como la bondad de su unión estrecha para formar el hombre (unión que Santo Tomás, recogiendo y purificando el concepto aristotélico, denominará “sustancial”), según el plan y la voluntad de Dios, están profundamente vinculadas con la jerarquía existente entre ambas realidades para la perfección de tal unión. El hecho de ser el alma el principio que da vida al cuerpo ya supone un principio de jerarquía, de subordinación del cuerpo al alma, lo cual no es sinónimo de una concepción de tipo dualista-maniquea que considere a aquél como un elemento negativo; en la visión cristiana de San Agustín, tanto el cuerpo como el alma son buenos. Ni siquiera el pecado original ha introducido una maldad en el cuerpo, sino un desorden global en el hombre, tanto en el cuerpo como en las facultades del alma. En consecuencia, el deber ahora es restaurar la armonía y el equilibrio, lo cual supone el dominio de la razón y de la voluntad rectas sobre la realidad corporal, para bien del propio cuerpo y del ser completo del hombre.

Un tanto en defensa del cuerpo frente a las tendencias dualistas de signo gnóstico-maniqueo, San Agustín advierte que la raíz del pecado se halla más bien, en última instancia, en la libre voluntad del alma, en el mal uso

³⁶ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, (en adelante *De Trin.*), VIII-XV.

de la libertad, y no propiamente en el cuerpo³⁷. Lo cual no significa que, en el desorden desatado como consecuencia del pecado original, el instinto carnal no incite al pecado, sino que es el conjunto del hombre el que se halla herido y afectado; y el acto de consentir en la tentación depende de la voluntad, que es una potencia del alma. Así, la “vida carnal” no procede únicamente de los vicios del cuerpo, sino de los del alma, y la causa última del pecado procede del alma, no de la carne.

Esto conduce a dos formas posibles de vida: “vivir según la carne”, que equivale a vivir según el hombre; y “vivir según el espíritu”, que es sinónimo de vivir según Dios. Y “la realidad es que el hombre ha sido creado recto no para vivir según él mismo, sino según el que lo creó. Es decir, para hacer la voluntad de Aquél con preferencia a la suya.” Cuando vive según Dios, vive según la verdad; cuando vive según él mismo, vive según la mentira³⁸.

Con respecto a la voluntad, al libre albedrío y a la gracia divina, la siguiente sentencia de San Agustín está llena de contenido y resume bien la doctrina cristiana:

Pues la voluntad, que ha sido creada naturalmente buena, pero también mudable, por ser nada de la nada, por el Dios bueno, el inmutable, puede apartarse del bien para hacer el mal, que se hace por el libre albedrío, y puede también apartarse del mal para hacer el bien, que no puede hacer sino con el auxilio divino³⁹.

III. El libre albedrío y el problema del mal

San Agustín dio siempre gran importancia al tema del libre albedrío del hombre, como lo demuestra el hecho de haberle dedicado incluso un tratado explícito en cierto momento de su vida, en el cual se puede leer que Dios nos ha dado este don porque el hombre no podría vivir sin él rectamente, esto es, según razón; pero también se puede libremente vivir mal, es decir, contra razón. En consecuencia, el premio y el castigo después de la muerte son justos, ya que el vivir bien o mal es algo que depende de nosotros⁴⁰.

³⁷ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIV, 2 y 3.

³⁸ *Ibidem*, 4.

³⁹ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XV, 21.

⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio* (en adelante *De lib. arb.*), II, 1.

Asimismo, el Doctor de la Gracia afirma que todo bien procede de Dios y que puede ser bien o mal usado. Si se usa bien, se da gloria a Dios; si se carece de él, no se es tan dichoso; si se usa mal, se actúa contra Dios. Por lo tanto, la libre voluntad es un bien sin el que no se puede obrar bien, pero son reprobables aquellos que abusan de ella para emplearla indebidamente⁴¹.

El libre albedrío es tan íntimo y tan real al hombre que es algo que éste experimenta por sí mismo, según lo expresa el santo de Tagaste por boca de Evodio en los diálogos *De libero arbitrio*: “Y en realidad de verdad no encuentro qué cosa pueda llamar mía, sino es mía la voluntad por la que quiero y no quiero”; y justo antes dice: “porque nada hay, en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente como que tengo voluntad propia y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa.”⁴²

El origen divino y el carácter bueno de la libre voluntad se explican además por la delicadeza con que Dios ha creado al ser humano, haciéndolo nada menos que a su imagen y semejanza. Y así, conforme a un concepto muy agustiniano, es obligado referirnos a ella como un auténtico “vestigio trinitario” en el alma humana: ciertamente, las tres potestades del alma son una trinidad en el alma humana; la memoria, el entendimiento y la voluntad son una huella divina en el hombre; cada una de ellas es vida, razón y sustancia, pero las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia⁴³. Y la propia alma, indudablemente, sabe que tiene memoria, entendimiento y voluntad; le resulta evidente que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga⁴⁴. El amor en el hombre es libre y es asimismo un vestigio de la Trinidad divina, pues es posible reconocer tres términos o elementos en él: el que ama, lo que se ama y el amor mismo, que es la “vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado”⁴⁵. Y una primera trinidad que cabe descubrir en el alma humana es la de la mente, su conocimiento y su amor, que son “como tres realidades, y las tres son unidad”⁴⁶.

La finalidad al bien con que está realmente orientada la libertad queda de manifiesto en una sentencia de San Agustín en que la considera compañera de la virtud: *virtuti libertas congrua*⁴⁷. Él hará una clara y firme defensa

⁴¹ *Ibidem*, 18.

⁴² SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.*, III, 1.

⁴³ SAN AGUSTÍN, *De Trin.*, X, 11-12.

⁴⁴ *Ibidem*, 10.

⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trin.*, VIII, 10.

⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *De Trin.*, IX, 4.

⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, I, 31.

de la libertad del hombre frente al fatalismo astral y a otras formas de determinismo, principalmente en el libro V de su *De civitate Dei*.

Nos parece importante incidir en la distinción que hace del actual estado de posesión del libre albedrío por parte del ser humano, con respecto al original y al que gozan los bienaventurados en la vida eterna (de forma participada del que tiene Dios): “el primer libre albedrío [el del hombre en su estado de inocencia con que fue creado] consistió en poder no pecar, y el segundo [el de Dios y de los justos por participación] en no poder pecar”⁴⁸. Y en este punto, resulta interesante tener presente la distinción que ofrece Santo Tomás:

Nosotros tenemos libre albedrío respecto de las cosas que no queremos por necesidad o por instinto natural. De aquí que no pertenezca al libre albedrío, sino al instinto, el que queramos ser felices; y por lo mismo, cuando a los otros seres naturales los mueve el instinto a hacer alguna cosa, no decimos que los mueve el libre albedrío. Si, pues, como hemos dicho, Dios quiere necesariamente su bondad, pero no así las otras cosas, respecto a lo que no quiere por necesidad, tiene libre albedrío⁴⁹.

El origen del mal moral guarda estrecha relación con el uso del libre albedrío, en tanto que la libre opción del ser racional por algo que se opone a los planes providentes de Dios supone una mala elección y, consecuentemente, la derivación de un mal surgido a partir de ella. Esto es algo que todo el pensamiento cristiano católico ha tenido bastante claro desde el principio.

En *De libero arbitrio*, el Doctor de la Gracia explica que las cosas no son buenas o malas en sí ni deben ser condenadas por ellas mismas, sino que son los hombres los que abusan de ellas en ocasiones⁵⁰. El pecado, esto es, el obrar mal, consiste en el desprecio de lo eterno por un amor excesivo de lo temporal; el origen del pecado, pues, se encuentra en el libre albedrío de la voluntad⁵¹. Por la libre voluntad puede el hombre, ya obrar bien, ya pecar; todo procede de Dios, pero puede ser bien o mal usado; la libre voluntad es un bien sin el que no se puede obrar bien, pero son reprobables los que abu-

⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XXII, 30.

⁴⁹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 19, a. 10 in c.

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.*, I, 15.

⁵¹ *Ibidem*, 16.

san de ella⁵². Según se dijo ya, la libre voluntad es un bien mediano, porque es una potencia del alma, de la cual se puede usar bien o abusar⁵³.

Para una buena elección, la razón debe dominar en el hombre sometiendo las pasiones⁵⁴. Así se puede definir la buena voluntad como “la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría”; de nuestra voluntad depende el que gocemos o carezcamos de un bien tan grande y verdadero” como es la misma buena voluntad⁵⁵.

En *De civitate Dei* se recoge asimismo con claridad la doctrina del santo obispo acerca del origen del pecado y del mal y su relación con el libre albedrío. Nos parece de sumo valor la afirmación que hace en cierto lugar: “Pues la voluntad, que ha sido creada naturalmente buena por el Dios bueno, pero también [creada] mudable por el inmutable, porque [ha sido creada] de la nada, puede apartarse del bien para hacer el mal, que se hace por el libre albedrío, y puede también apartarse del mal para hacer el bien, que no puede hacer sino con el auxilio divino”⁵⁶. Es decir, San Agustín afirma la bondad natural de la voluntad racional creada (humana, pero vale también para la angélica) como creada precisamente por Dios, y sitúa en ella el origen del mal moral, en tanto que de ella depende la libre elección de hacer el bien o el mal; además, en el actual estado caído del hombre, señala la necesidad de la gracia divina para poder elegir y obrar el bien.

“Por tanto, la voluntad, la precaución, el gozo son comunes a los buenos y a los malos; o, para decir lo mismo con otras palabras, les son comunes el deseo, el temor y la alegría; pero unos las practican bien y otros mal, según sea recta o perversa la voluntad de los hombres.”⁵⁷ “La voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa, el amor malo.”⁵⁸ En consecuencia con esta concepción, San Agustín también cristianiza el problema de las pasio-

⁵² SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.*, II, 18.

⁵³ *Ibidem*, 19.

⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *De lib. arb.*, I, 8.

⁵⁵ *Ibidem*, 12.

⁵⁶ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XV, 21: “Quoniam voluntas, in natura quae facta est bona a Deo bono, sed mutabilis ab inmutabili, quia ex nihilo, et a bono potest declinare, ut faciat malum, quod fit libero arbitrio; et a malo, ut faciat bonum, quod non fit sine divino adiutorio”. Retocamos el texto de la traducción con respecto al de la edición manejada, para ajustarnos mejor al original latino y sobre todo para ofrecer una versión más clara que la presentada en dicha edición; además, con el mismo fin de proporcionar un texto suficientemente claro, repetimos entre corchetes la idea de que la voluntad ha sido creada.

⁵⁷ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIV, 8.

⁵⁸ *Ibidem*, 7.

nes o perturbaciones del ánimo, las cuales se centran todas en el amor y no son buenas o malas en sí, sino en tanto sea la voluntad del hombre⁵⁹.

No hay que perder de vista, en fin, que el origen de las dos ciudades se produce por una libre elección de los hombres, de cada persona, pero de la que se deriva toda una proyección social y escatológica que define en gran medida el curso de la Historia.

IV. La historia del hombre y de las dos ciudades

IV.1. Unidad de la especie humana

San Agustín ofrece una visión histórica absolutamente opuesta a la del dualismo zoroástrico-mazdeísta, que hablaba de dos tipos de pueblos enfrentados desde el principio. En efecto, afirma la original unidad de la especie humana. En las *Confessiones* recoge esta idea, por ejemplo cuando alude a “la vida de la humanidad, de la que son partes las vidas de todos los hombres”, de forma similar a como forman parte de la vida total del hombre todas las acciones del mismo⁶⁰. La unidad de la especie humana es, para San Agustín, algo verdadero y real, que se sustenta sobre raíces teológicas y antropológicas: la creación del hombre por el único Dios, el entroncamiento común en un primer hombre y la descendencia común de una misma pareja humana, y el hecho de compartir una misma naturaleza humana.

Explícitamente lo afirma con las siguientes palabras:

El humano linaje, en efecto, tuvo su origen en un solo hombre, creado primeramente por Dios. Así lo atestigua la Sagrada Escritura, cuya autoridad con razón es admirable entre todas las naciones y en toda la redondez de la tierra; ella, bajo la acción puramente divina, predijo, entre otras verdades expresas, que se le daría fe⁶¹.

Aseveraciones similares las encontramos en unos capítulos después, por ejemplo cuando dice que “a este pueblo [la ciudad de Dios] le habría de ser útil la consideración de que Dios decidió la creación del género humano a

⁵⁹ *Ibidem*, 9.

⁶⁰ SAN AGUSTÍN, *Confessiones*, XI, 28.

⁶¹ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XII, 9: “Ex uno quippe homine, quem primum Deus condidit, genus humanum sumpsit exordium, secundum sanctae Scripturae fidem, quae mirabilem auctoritatem non immerito habet in orbe terrarum, atque in omnibus gentibus...”

partir de un solo hombre, para hacerle más patente a los hombres cuánto le agrada la unidad, incluso en la pluralidad”⁶². Y también ensalza así la dignidad de la mujer: “Ni siquiera a la mujer, destinada a unirse con el varón, la quiso crear como a él, sino formándola de él, para que todo el género humano se propagase de un único hombre”⁶³. Poco más adelante, afirma nuevamente que “aquel primer padre [Adán] a quien Dios quiso crear como un solo individuo, del cual se propagaría la humanidad con el fin de que, aun siendo muchos, nos conservásemos unidos en la concordia, ayudándonos de este recuerdo”; y “el hecho de que se le haya dado una mujer sacada de su propio costado muestra bien a las claras lo mucho que se debe cuidar la unión entre el marido y la mujer”⁶⁴.

El deseo divino de la paz universal entre los hombres y el consiguiente fundamento teológico-antropológico de ésta, queda también expresado por San Agustín al señalar que, con la creación de la humanidad a partir de Adán, Dios quiso “no sólo unir a los hombres por la semejanza de la naturaleza, sino también estrecharlos con el vínculo de la paz en unanimidad concorde con vínculos de consanguinidad”⁶⁵. La unidad de la especie humana, por tanto, proviene de su creación por Dios, de su origen común en un solo y mismo hombre (*ex homine uno*) y de compartir la misma naturaleza (*naturae similitudo*).

El Doctor africano advierte asimismo un principio histórico de unidad de la especie humana en Noé, de quien, conforme al relato del *Génesis*, descienden todos los pueblos tras el Diluvio universal, y esto hace patente una vez más que todos los hombres son hermanos⁶⁶: a la paternidad común de Adán se suma la de Noé.

De manera consecuente con estos principios y sin que por eso caiga en un igualitarismo banal del estilo de los desarrollados en época más reciente a nosotros, no cabe en la mente cristiana de San Agustín el racismo ni cualquier forma de discriminación entre los hombres:

⁶² *Ibidem*, 22: “...quod ex uno homine Deus ad commendandum hominibus, quam ei grata sit etiam in pluribus unitas, genus instituisset humanum”.

⁶³ *Ibidem*, 21: “quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanus”.

⁶⁴ *Ibidem*, 27: “...etiam in multis concors unitas servaretur”.

⁶⁵ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIV, 1: “ad humanum genus, non solum naturae similitudine sociandum, verum etiam quadam cognationis necessitudine in unitatem concordem pacis vinculo colligandum, ex homine uno Deum voluisse homines instituire”.

⁶⁶ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XVI, 3.

cualquiera que nazca como hombre, esto es, un animal racional mortal, por extraña que pueda aparecer a nuestros sentidos la forma de su cuerpo, su color, movimiento, voz o dotado de cualquier fuerza, parte o cualidad de la naturaleza, ningún fiel podrá dudar que trae su origen del único primer hombre⁶⁷.

Sin duda alguna, tal afirmación supone una defensa de la dignidad de todo hombre, en contraposición a cualquier justificación posterior del racismo como las harán el “darwinismo social”, las teorías del conde de Gobineau y la supuesta “Raciología” o “Ciencia racial” (*Rassenkunde*) del filósofo nacionalsocialista Alfred Rosenberg. Ciertamente, al negarse las raíces teológicas más profundas del origen y del ser del hombre, la negación de la unidad de la especie humana había de ser una consecuencia necesaria de las hipótesis de Lamarck, Darwin y Spencer acerca de la evolución de las especies y la selección natural. El terreno para el “darwinismo social” en todas sus manifestaciones y en todas sus dimensiones racistas y clasistas estaba perfectamente abonado por las ideas del propio Darwin.

Puesto que se hace una referencia a estas tendencias de los siglos XIX y XX, no estaría de más poner en relación el antiguo zoroastrismo persa con la denominada “ariosofía” y la “raciología”, esto es, las pretensiones pseudocientíficas y a la par esotéricas tendentes a la mitificación de una idealizada raza aria como dominadora del mundo. En los orígenes del nacionalsocialismo alemán y como una de sus vertientes internas, hay que destacar los deseos de recuperación un tanto *sui generis* del zoroastrismo ario-persa. No hay que olvidar que Nietzsche, uno de los filósofos más influyentes en el origen de esa ideología, escribió su *Así habló Zaratustra*, bien que sin tener nada que ver sus tesis con las auténticas del reformador persa. Y posteriormente, en Alemania surgió la llamada “Ariosofía”, de la mano de Jörg Lanz von Liebenfels y de Guido von List; por su parte, Rudolf von Sebottendorff fundó la “Sociedad Thule”, de carácter esotérico y racista, y algunas otras sectas neopaganas germanistas estuvieron entre los fermentos del nazismo, aunque no fueron, ni mucho menos, los únicos en su gestación.

⁶⁷ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XVI, 8.

IV.2. La división entre los hombres: las dos ciudades

A pesar de la unidad de la especie humana, se hace evidente que los hombres se hallan divididos entre sí, y esto es algo que constata el propio San Agustín, quien precisamente nos habla de “dos ciudades”. ¿Herencia maniquea o realidad explicable con fundamentos cristianos?

Refiriéndose a la especie humana, dice el Doctor de la Gracia: “Ninguna raza (*genus*) hay tan sociable por naturaleza, y tan dada a la discordia en su degradación”⁶⁸.

La razón de la división entre los hombres es la misma que causa la división interna en el hombre, motivando la tensión entre el espíritu y la carne, la razón y la voluntad, la racionalidad y la pasión del instinto, etc. Nos referimos al pecado, y más concretamente al pecado original. Dios, en efecto, creó al hombre en unidad armoniosa entre sus elementos, del mismo modo que creó la creación con unidad armoniosa de los seres. Pero el pecado original, nacido del libre albedrío humano, introdujo el desorden en la creación y en la interioridad del propio hombre. En consecuencia, la armonía que debía existir entre todos los hombres conforme a los planes divinos, también ha sido alterada y ha tenido lugar la aparición de la división y de las tensiones entre ellos. No en balde, la soberbia es la raíz del pecado, y otros pecados capitales como la envidia, la avaricia, la ira, etc., no dejan de ser manifestaciones suyas que llevan al hombre a faltar al respeto y al amor hacia sus propios congéneres.

Nuestro Señor Jesucristo expuso esta realidad con la sugerente parábola del trigo y la cizaña, sobre la cual los Apóstoles solicitaron una aclaración para comprender su significado profundo (Mt 13,24-30.36-43). En ella aparece sintetizada la realidad cotidiana del hombre y la historia del mundo. A nadie se le escapa que, junto a la predicación de Cristo y su obra redentora, perpetuada en la Iglesia y que produce frutos en los buenos cristianos, surgen brotes de cizaña que obstaculizan esa labor y parecen empañarla, incluso en el seno de la Iglesia. También en nuestro propio interior, como consecuencia del pecado original, advertimos una tensión entre las malas inclinaciones y los deseos de elevarnos hacia Dios, según señaló San Pablo (Rom 7,15-25).

Lejos de una concepción maniquea, San Agustín supo explicar que el origen del mal es la privación del bien y que, por eso, Dios permite que el

⁶⁸ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XII, 27.

bien y el mal crezcan juntos en el tiempo presente. Él entendió que la historia vive esta realidad: frente a la Ciudad de Dios, la Iglesia de Cristo, la de los hombres que aman a Dios por encima de todo, se alza la Ciudad Terrena o del Diablo, la de los hombres que se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios (*De civitate Dei*). Pero una y otra ciudad viven entremezcladas (*permixtae*) en este mundo hasta que llegue el momento de la cosecha, el final de los tiempos, y los ángeles segadores deban proceder por mandato de Cristo victorioso a arrojar definitivamente la cizaña al horno encendido.

A medida que avanza la historia, Satanás sabe que el tiempo en el que puede actuar camina hacia su término: por eso es mayor y creciente su rabia. ¿Cómo cabe entender, si no es por una influencia diabólica cada vez más violenta, la situación que vivimos, no sólo en España, sino en todo el mundo y especialmente en el occidental, de pérdida del sentido de lo sagrado, de pérdida del sentido de pecado, de proyectos descabellados de inversión del orden natural y de un odio visceral a todo lo cristiano y directamente al mismo Cristo? Nosotros no sabemos los tiempos y las horas de Dios (Mt 24,34; Mc 13,32; Hch 1,7), pero sí que la historia avanza, que Satanás actúa en ella y que el triunfo final será de Cristo Rey⁶⁹.

Lo que separa en último grado a los hombres no son las naciones, costumbres o lenguas, sino el estar divididos en dos sociedades o ciudades: “Una, la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra, la de los que pretenden seguir al espíritu”⁷⁰. Y conforme a la conocida fórmula agustiniana: “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial”⁷¹.

Es lógico que, hallándose dominada la ciudad terrena por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete⁷², se encuentre “dividida entre sí [...] con litigios, guerras, luchas”⁷³.

Lo que sucedió entre Rómulo y Remo manifiesta cómo está dividida entre sí la ciudad terrena; lo que tuvo lugar entre Caín y Abel puso de manifiesto las enemistades entre las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres.

⁶⁹ Al plan y la acción de Satanás en la Historia dedicó unas páginas importantes el P. H. RAMIÉRE, S.J., *El reino de Jesucristo en la historia...*

⁷⁰ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XIV, 1.

⁷¹ *Ibidem*, 28.

⁷² *Ibidem*, 28.

⁷³ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XV, 4.

Luchan entre sí los malos, y lo mismo hacen buenos y malos. En cambio, los buenos, si son perfectos, no pueden luchar entre sí; pueden hacerlo los que progresan sin ser perfectos⁷⁴.

Esta distinción y oposición entre las dos ciudades no puede ser interpretada como una herencia de maniqueísmo en el *corpus* doctrinal agustiniano. Bien al contrario, San Agustín, como observamos, no habla de dos ciudades diferenciadas desde la eternidad ni creadas tales por Dios, sino de una unidad de la especie humana a partir de su origen común en un único Creador bueno y en un primer hombre creado bueno por Él. El nacimiento de las dos ciudades, por lo tanto, tiene lugar dentro del tiempo, dentro de la Historia humana, y se debe a las consecuencias del pecado original, por el quebrantamiento del orden y de la armonía establecidos por Dios. Es decir, mientras la ciudad de Dios responde satisfactoriamente a los deseos primigenios de Dios con respecto al hombre, la ciudad terrena supone la negación de los mismos por soberbia humana, por libre y voluntaria rebeldía frente al Creador y al orden dispuesto por Él. La ciudad terrena, por consiguiente, significa una privación del bien querido por Dios para el hombre y para la sociedad humana; no es un mal sustancial, sino la negación y privación del auténtico ser del hombre y del bien de la unidad de la especie humana.

Además, otro aspecto importante que demuestra que las dos ciudades no son concebidas según criterios de origen maniqueo, es que ambas se encuentran entremezcladas en este mundo (*permixtae*)⁷⁵. Y, lo que quizá es todavía más relevante, no existe un fatalismo que impida abandonar una para pasar a la otra, sino que, lo mismo que un miembro de la ciudad de Dios puede libremente apartarse de Dios y del bien para optar en exclusiva por sí mismo y terminar condenándose eternamente, cabe la posibilidad de la conversión y de la acogida en la ciudad de Dios de un antiguo integrante de la terrena, que podrá ver así alcanzada en su momento su salvación definitiva. Esto revela, por tanto, el valor de la libertad en la vida del hombre y en el desarrollo histórico de las dos ciudades, y el respeto tan grande que Dios tiene hacia la libertad humana, cuyas deficiencias en el estado presente no deja de auxiliar con el ofrecimiento de la ayuda imprescindible de la gracia sobrenatural.

⁷⁴ *Ibidem*, 5.

⁷⁵ Por ejemplo, SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XVIII, 1.

IV.3. La sabiduría de la acción de Dios: sacar bien del mal

La sabiduría del Dios bueno y providente se manifiesta extraordinariamente en su facultad para sacar bien del mal, para reconducir las cosas hacia un fin bueno y reordenarlo todo conforme a sus planes eternos sobre el mundo y sobre el hombre. Esto es algo que expresa claramente la victoria de Dios sobre el mal y sobre el no-ser de éste mismo.

San Agustín dirá al comienzo del último libro de su tratado *De civitate Dei*: “Juzgó [Dios] que era indicio de mayor poder y más perfección sacar bien de los mismos males que no permitir la existencia de estos males”⁷⁶. A lo largo de la obra y en otras muchas, el Doctor de la Gracia señala la facultad de “sacar bien del mal” como un atributo divino que los hombres pueden aprovechar. Por ejemplo, con respecto a Judas, dice que de él, “siendo malo, [Jesucristo] se sirvió para el bien”⁷⁷. Y no es raro leer en San Agustín que las herejías han sido útiles, precisamente por sus errores, para confirmar la verdad de la fe católica, pues llevan a definir con mayor precisión y contundencia los dogmas; y lo mismo con relación a las persecuciones, porque fortalecen a los cristianos en su adhesión a la fe. Es una visión, en definitiva, que hará suya el pensamiento cristiano.

El santo de Tagaste, por tanto, ofrece una explicación de la voluntad permisiva de Dios para con el mal, concretamente el mal moral, aquel que nace de la libre voluntad del hombre. Para no anular el libre albedrío, Dios permite el pecado y todo el mal que se deriva de él, pero es capaz de sacar bienes mayores de ahí, incluso de cara a la salvación de los hombres. Así, su omnisciente voluntad providente desea y permite el libre albedrío de la criatura racional y, sin poner trabas a su desenvolvimiento efectivo, sin embargo sabe reordenar los errores cometidos por la criatura racional y conceder a ésta una segunda oportunidad para que, en su libre voluntad, se oriente definitivamente en la dirección correcta hacia el fin bueno que le corresponde.

En conclusión, estamos ante la más maravillosa expresión de la armonía perfecta entre la eterna providencia divina y la máxima plenitud que ella concede al desarrollo del libre albedrío humano en esta vida. Y todo se enfoca, evidentemente, hacia el don de la auténtica y plena libertad que Dios quiere para el hombre en la vida eterna, la libertad de no poder pecar, la

⁷⁶ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XXII, 1.

⁷⁷ SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, XVIII, 49.

libertad siempre guiada y orientada ya por el bien y para el bien, por y para el supremo Bien, que es el mismo Dios.

Santiago Cantera Montenegro, O.S.B.
Abadía Santa Cruz del Valle de los Caídos
scanteram@yahoo.es

Referencias bibliográficas:

CANTERA MONTENEGRO, S., O.S.B. (2011). *Una visión cristiana de la Historia. Comentarios sobre la Ciudad de Dios de San Agustín*, Madrid: CEU Ediciones.

RAMIÉRE, H., S.J. (2009). *El reino de Jesucristo en la historia. Curso de Teología de la Historia*, Madrid: Tradere Editorial.

SAN AGUSTÍN (1946). *Confessiones*. En *Obras de San Agustín*, tomo II, *Las Confesiones*, Madrid: BAC.

— (1946a). *De libero arbitrio*. En *Obras de San Agustín*, tomo III, *Obras filosóficas*, Madrid: BAC.

— (1956). *De Trinitate*. En *Obras de San Agustín*, tomo V, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, 2ª ed., Madrid: BAC.

— (1962). *De vera religione*. En *Obras de San Agustín*, tomo IV, *Obras apologeticas*, 2ª ed., Madrid: BAC.

— (1977-1978). *De civitate Dei*. En *Obras de San Agustín*, tomos XVI-XVII, *La Ciudad de Dios*, 3ª ed., Madrid: BAC.

SAN ANSELMO (1953). *De processione Spiritus Sancti*. En *Obras Completas de San Anselmo*, t. II (ed. de J. ALAMEDA, O.S.B.), Madrid: BAC.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1947). *Summa Theologiae*, tomo I, *Tratado de Dios Uno en esencia*, Madrid: BAC.