



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
FILOSOFÍA

*LA LIBERTAD AGUSTINIANA A PARTIR DE LA
CONTROVERSIA MANIQUEA*

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
FERNANDO ROSAS BÁRCENA

ASESOR:
ANTONIO RAMOS GÓMEZ PÉREZ



MÉXICO, D.F.

JUNIO, 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Reconocimientos.....	3
Introducción.....	4
Capítulo I. El mito dual maniqueo.....	11
Capítulo II. El mal y el bien, negados.....	16
Capítulo III. Lo intangible ante la materialidad	23
Capítulo IV. Creación homocéntrica o batalla interminable	33
Capítulo V. El hombre.....	47
Capítulo VI. La libertad agustiniana.....	61
Conclusión.....	75
Bibliografía.....	82

A mis padres.

A ella.

Introducción

Las inquietudes filosóficas juveniles pueden desencadenar todo un proceso que culmina en la edificación de un sistema filosófico en la madurez. San Agustín de Hipona no es la excepción. Con una sola pregunta referente al mal, él creó todo un fuerte de conocimiento para darle respuesta. Sin embargo, para lograrlo tuvo que luchar con sus demonios conceptuales juveniles, el maniqueísmo. Esta batalla lo ejercitó para su siguiente confrontación conceptual, el pelagianismo. Ésta se da en el ocaso de la vida del santo de Hipona. Estos enfrentamientos intelectuales son extremos al respecto de su ciclo vital, una en la juventud, otra en la vejez; sin embargo, encaró muchos otros entre estas dos problemáticas.

El filósofo de Hipona posee una cuestión que será la que lo conduzca al sistema de Manes (o Mani). La pregunta por origen del mal tiene como resultado el acercamiento del santo de Hipona a dicha secta. Algunos años transcurrieron (9 años, exactamente) para que él tomara en consideración que tal secta no respondía a su inquietud. Por tal motivo, el joven Agustín abandonó el camino maniqueo y reflexionó adentrarse en el del cristianismo.

Es en este movimiento religioso en donde el hijo de Mónica comenzará el vasto ejercicio de su pluma. Esta actividad intelectual le servirá para depositar en su creencia un fundamento racional. Y ella, a su vez, fungirá como contra argumentación ante la secta maniquea y la pelagiana.

El interés de este trabajo radica en comprender, así como la de justificar, la argumentación conceptual de Agustín con el propósito de enfrentar tales ideas en contra de la secta que siguió en su juventud. Y, aún, estos conceptos formados en la inexperiencia son concluyentes en la disputa contra Pelagio en la vejez. Es decir, el presente texto mostrará que la pregunta por el origen del mal está justificada a partir de tesis

neoplatónicas y cristianas, cuya finalidad es la de dirigirse en contra de la secta de Manes, en un primer momento; en otro, hacia las de Pelagio.

Es importante exponer en este apartado introductorio que en los escritos del santo de Hipona no sólo encontré una lectura teológica o literaria, sino una filosófica contemporánea. La experiencia del otro por el otro mismo es un concepto que se desarrolla en la posmodernidad filosófica, sin embargo, es una idea que, aunque quizás no está estructurada formalmente, sí está mencionada por san Agustín.

El santo de Hipona concibe al otro no como un utensilio mediante el cual se obtendrá un fin; Agustín piensa al otro como un ser cuyo fin es en sí mismo. Dicho de otra manera, cualquier otro tendrá valor ontológico en san Agustín en tanto que es cercano a él. El otro es, para el hijo de Mónica, un prójimo, pues está ligado a él.

Agustín piensa que al prójimo se le debe amar no por sus cualidades contingentes o por su origen, sino por ser un fin en sí mismo. Aunque el hombre es a imagen y semejanza de Dios, aquél, el hombre, posee valor *per se*. La predominancia de tal idea en los textos del santo es notoria, pues él describe constantemente la jerarquía anímica en el mundo.

Las almas están distribuidas de tal forma que en la base se hallan aquellas que sólo viven; el siguiente eslabón, aquellas que viven y se mueven; por último, las que engloban los atributos anteriores y, además, poseen la capacidad de elegir.

La elección está encaminada a la felicidad o al bienestar propio. Para que la elección se lleve a cabo el hombre debe en un principio conocer las características de su elección, es decir, la meta, el fin; y los medios para llegar a él, los utensilios. Agustín dirá que el fin verdadero sólo se puede manifestar por medio del Amor Verdadero. El amor falso es aquel que está guiado por el hombre hacia fines mudables.

Este Amor, el Verdadero, es un amor hacia el Otro. El santo lo expone como aquel amor desinteresado, puesto que sólo se puede gozar de él sin buscar utilizarlo u obtener provecho de él. A diferencia del acercamiento al otro para obtener una ganancia, el cual no es otro que el amor falso. Esto no es más que el *uti* (utilidad) y el *frui* (gozo) que expone Agustín en sus textos. Se goza de lo que es fin, se usa de aquello que es medio para alcanzar una meta.

El primero, el gozo o fin, es aquello que podemos amar; el segundo, es la utilización de aquellas cosas contingentes que son medios para realizar ciertas acciones. El amor sólo es hacia los fines en sí mismos. Amar algún medio es el origen de la concupiscencia, pues es un amor mal dirigido a aquello que es finito y contingente.

El amor a aquello que es fin en sí mismo, es un amor bien dirigido, ya que de él sólo se puede gozar y no utilizar. Éste es un amor encaminado a un infinito, a Dios o el prójimo.

Aunque Agustín no ahondó en tal explicación amorosa para con el otro, se vislumbra en su filosofía la predominancia de una ética como filosofía primera, aún antes de la epistemología o la metafísica. Lo anterior no se manifiesta solamente con la relación del yo con Dios o los prójimos, sino aún en la conceptualización que el hijo de Mónica hace al respecto del hombre. El hombre adquiere su categoría propia de hombre en tanto que es capaz de discernir los elementos de un todo. Es decir, los sujetos poseen una capacidad de elección fundada en una sola dirección, a saber, la felicidad.

La elección que realizan los sujetos se obtiene no por categorías racionales, sino basadas en el gozo. El concepto de hombre en san Agustín será pensado como aquel que puede poseer la capacidad de placer, aunque éste sea físico o intangible, resultado de un

ejercicio electivo. Por tal motivo, el santo de Hipona le otorga predilección en su sistema filosófico a la ética, pues el hombre es hombre a partir de sus elecciones.

De acuerdo a lo anterior, la distinción entre el hombre y los animales es, indudablemente, la razón, sin embargo, un gran peso, aún antes de la contemplación, es la voluntad, es decir, el amor. Y sólo se puede experimentar amor en relación, nunca en la “mismidad”. El fin del hombre es trascender el mundo del egoísmo y el amor propio; para tal empresa es necesario que él mismo se disuelva. La trascendencia amorosa es la destrucción del Yo, pero, también, la esencia del hombre.

El hombre tiene una meta que es la de superarse a sí mismo desde la propia negación. Para resolver dicha tarea necesita una fuerza sobrehumana. El hombre es hombre en cuanto deja fuera de sí su naturaleza antropomórfica. Esto es, la expulsión del egoísmo es resultado de la carencia de pensamiento de sí mismo. Ello genera acciones extra-naturales, es decir, todas están encaminadas a una sola dirección, Dios o el otro. En el pensamiento de san Agustín predomina el acto amoroso antes de la razón. Sin embargo, son actos elegidos por el hombre, pero guiados por Dios. He aquí la validez que aún posee este pensamiento que, aunque anticuado, está adecuado a este presente.

Por tal motivo, el origen total del sistema filosófico agustiniano no es la razón, sino aquello que es esencial al hombre, a saber, la *libertas*.

El origen del mal es la voluntad, dirá el santo; mientras que la felicidad provendrá de una voluntad encaminada por el amor verdadero y la razón, la *libertas*. En otras palabras, la genealogía de la felicidad es la libertad para con Dios; la de la maldad, la libertad para sí mismo.

Con esta propuesta, Agustín descarta que el mal sea originado por fuerzas externas al hombre. El bien, por otra parte, no posee un solo origen, sino que es la amalgama de la

libertad humana despartada de ella misma, es decir, el bien es ajeno al hombre aunque él sea su generador. Dichas tesis desarticulan el pensamiento de Manes sobre el origen del mal, así como el de Pelagio, cuya propuesta por la realización del bien no son otras que las capacidades del ser humano.

Agustín concibe, de acuerdo a lo anterior, a los hombres en un mundo donde suceden los males y los bienes. Él no piensa a los hombres apartados de la realidad, a manera de paradigma, más bien, los concibe en un mundo vivo, en donde la interacción humana con el medio comienza con el cuerpo. En otras palabras, el santo de Hipona no soslaya el valor de lo corporal de los hombres, sólo indica que tal complemento humano es inferior con respecto al alma humana. Ello lleva a situar en sus tesis al hombre en relación con los otros.

La filosofía agustiniana, de tal manera, es una que ubica a los actos de los hombres por encima de la pura contemplación, puesto que los hombres deben actuar en un espacio y tiempo determinados por su contingencia.

El pensamiento agustiniano sólo se comprende en una búsqueda por la trascendencia humana, eliminando, para alcanzar tal fin, el camino trazado por el cuerpo. Agustín piensa que el hombre no es un ente dual. Para él, el ser humano es unión entre cuerpo y espíritu. Toda dualidad necesita soslayar algún elemento, en este caso, ya sea el enfoque material, o bien, el espiritual. La preferencia en el aspecto material implica directamente en la aceptación del ideal maniqueo, mientras que sólo el espíritu, en el pelagiano. Sin embargo, aunque el pensamiento amoroso agustiniano parte de la unión dicotómica entre lo espiritual y lo carnal del hombre, para alcanzar la trascendencia, el hombre debe domar el elemento material que posee a través de su elemento espiritual. Ello no significa que el hombre sea pura espiritualidad.

La importancia de Agustín en nuestros días es de tal manera que el presente texto no es un estudio arqueológico filosófico, sino que busca traer el valor de la ética agustiniana a la época contemporánea.

Tal importancia se refleja en tesis posteriores a él, por ejemplo, en el imperativo categórico kantiano, o en la misma filosofía de Levinas, puesto que ambas buscan en el hombre un ideal de acercamiento ausente de utilización del otro. Tal ideal está vigente en la filosofía agustiniana. El pensamiento agustiniano está tan vivo en la posmodernidad como lo estuvo en el Medioevo.

Capítulo I

El mito dual maniqueo

Para comprender el sistema maniqueo es menester comprender su mitología, consecuentemente a la narración de ella se dará pie a las contra argumentaciones agustinianas, pues antes de elaborar algún juicio valorativo sobre algo es primordial entender aquello que se va a criticar.

Los ideales maniqueos serán el punto de arranque cuyo trayecto y meta será la explicación de los conceptos que les contraponen Agustín. Tal tarea será desglosada en este primer apartado. Sin embargo, este primer apartado sólo incluirá el mito del origen, mientras que las objeciones ideadas por san Agustín estarán contenidas en los siguientes. Éstas, las réplicas agustinianas, están destinadas a la confrontación del dualismo maniqueo y sus implicaciones metafísicas y éticas. De igual manera, en las siguientes partes del trabajo serán explicados los distintos aspectos maniqueos de sus diversos elementos que lo componen entablado con ellos las cuestiones generadas por el santo de Hipona acerca de estos.

¿Por qué escribir de esta manera el trabajo? Como es sabido, Agustín fue oyente maniqueo durante 9 años¹. Es de suponer, de acuerdo a sus capacidades intelectuales, que él conoció a profundidad tal doctrina. En el transcurso de la historia de la filosofía existen casos en los que se manifiesta cierta aversión a las doctrinas que los filósofos profesaron durante su juventud, Agustín no es la excepción. Agustín escribe que estuvo en la secta maniquea “desde los diecinueve de mi edad hasta los veintiocho”² y se arrepiente de ello, pues escribe: “me avergoncé entonces de profesar ante los hombres mis blasfemias y ladrar

¹ Cfr. Agustín, san. *Confesiones*. III, 11, 20. Madrid: B.A.C., 1979. (En adelante, todas las referencias bibliográficas de san Agustín se citarán de acuerdo a la nomenclatura de las obras editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, B.A.C.).

² Agustín, san. *Op. cit.* IV, 1, 1.

contra ti”³. Si este repudio es tal hacia la secta, es de sospechar que sus primeros escritos son contra ella.

Este trabajo está dirigido a mostrar que la disputa maniquea condujo al sabio de Hipona a elaborar un concepto de libertad que contestara su problemática surgida de la intersección maniquea con su etapa cristiana. Es decir, la propuesta agustiniana sobre el concepto de libertad es el resultado de una discusión maniquea; que posteriormente tendrá que defender ante el concepto pelagiano de libertad⁴.

Por tales motivos es de gran ayuda comprender en un inicio la contextualización conceptual a la que se enfrentó Agustín. Por ello, partiremos en este primer apartado con la síntesis del mito genealógico maniqueo.

Es importante concebir este mito genealógico desde una perspectiva metafísica sobre el mal. Esto es, el simbolismo que expresa el maniqueísmo tiene en sus espaldas un gran motivo, el cual es, a saber, explicar el origen del mal y su relación en el mundo. Para lograr tal argumentación, ellos se sirven de una exposición genealógica anterior al mundo tangible. Sin embargo, los maniqueos se pierden en el camino metafísico, pues en su pretensión de clarificar un supuesto real, el mal, no se percatan que sus argumentaciones que fundamentan tal existencia conducen al absurdo.

El mito maniqueo sobre el origen del universo inicia con un combate provocado entre dos potencias, las cuales son la Luz y las Tinieblas⁵. Esta guerra es producto de la lucha continua y esencial entre ambas, la luz es obstaculizada por la oscuridad en su parte inferior y, opuestamente, la oscuridad está bloqueada en la zona superior y por ambos

³ *Ibidem.* IV, 16, 31.

⁴ Esta parte será explicada a partir del tercer capítulo del presente trabajo.

⁵ Agustín, san. *Réplica a la carta llamada «del fundamento»*. 12.

lados laterales por la fuerza de la luz⁶. “Luego aparece también cuán fea es la forma que posee la tierra de la luz: como la de una pezuña hendida por una cierta cuña negra”⁷.

El dios de la luz o del bien amenazado por la invasión del dios de la obscuridad o el mal decide luchar contra él “con sus cinco hijos (el aire, el viento, la luz, el agua y el fuego) que forman su armadura”⁸. A este pugilista el maniqueísmo le llama el hombre primordial. Él y sus hijos son vencidos en combate, iniciando de esta manera el origen de la mezcla y de igual forma el principio de la búsqueda de salvación, la cual no es otra que la separación y el aborrecimiento de la materia. La materia devora el alma, “el hombre primordial cae entre los arcontes heridos, lo que supone un origen mítico de la combinación luz-tinieblas, la caída del destello divino en la materia”⁹.

El mundo material es un momento medio entre ambas sustancias marciales que lo han engendrado. De ello supone Manes que todas las cosas tienen en sí mismas un doble origen y, por ende, su naturaleza es dual. La obscuridad desea invadir la luz y en esa pretensión se unifica parte de la luz con ella, naciendo el universo natural. “De la naturaleza de Dios [dicen los maniqueos] que se halla mezclada en todas las cosas, en los cielos, en la tierra, en todos los cuerpos, secos y húmedos; en todas las semillas de los árboles, de las hierbas, de los hombres y de los animales; pero que no está presente, como decimos nosotros de Dios, por la potencia de su divinidad sin ningún otro vínculo para gobernar y regir todas las cosas puramente, firmemente, incorruptiblemente, sino que se halla ligada, oprimida y mancillada, y que ha de ser desligada, libertada y purificada no

⁶ Puech, Henri-Charles. *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*. España: Ed. Siruela, 2006. p. 37.

⁷ Agustín, san. *Op. cit.* 22.

⁸ Puech, Henri-Charles. *Op. cit.* p. 38.

⁹ Alonso Fernández-Checa, José Felipe. *Diccionario de ciencias ocultas*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe. 2001. p. 885.

sólo mediante el curso del sol y de la luna y por las fuerzas de la luz, sino también por los méritos de sus elegidos”¹⁰.

Aunque el dios de la luz es derrotado por la obscuridad, no todo está perdido, en su sacrificio ha logrado que exista la humanidad y entre sus elementos una inspiración que seguir. Este dios es heroico, pues de acuerdo a sus actos ha dado su vida para que exista la redención en la humanidad ante la nefasta obscuridad, así también, él debe de liberarse a sí mismo de las cadenas que lo empujan a la acechante corporalidad. Este sujeto divino es el paradigma que los maniqueos seguirán por siempre, el ser salvado por sí mismo, el salvador–salvado. Él posee el instrumento para salvarse y liberarse de la obscuridad, pero, también, es autor de la salvación de sus hijos y por estos mismos él es salvado. “Tales son los *elegidos* que no han de ser salvados por Dios, sino salvadores de Dios”¹¹.

Al final del relato, el hombre primordial o el dios de la luz asciende hasta el paraíso de la grandeza, sin embargo su armadura permanece retenida en la obscuridad de las tinieblas a la espera de la exoneración de parte de los santos o elegidos maniqueos. Aunque la obscuridad ganó el primer asalto bélico, dios obtendrá el triunfo final. Sólo al final del tiempo la pretensión de la liberación será notoria. El desprendimiento total del espíritu del cuerpo del hombre y de las cosas tendrá lugar en un primer momento por los elegidos maniqueos; en un segundo momento, y último, la parte de la sustancia luminosa que se encuentra esparcida por el mundo regresará al origen divino del cual procede.

¹⁰ Agustín, san. *De la naturaleza del bien*. XLIV.

¹¹ Agustín, san. *Enarraciones sobre los salmos*. 140, 12.

Capítulo II

El mal y el bien, negados

Como se mostró en el capítulo precedente, el mito maniqueo que habla sobre el origen dual de las cosas Agustín lo confronta utilizando para ello la explicación del Dios único. El monismo cristiano se opone ante la dualidad maniquea.

El santo de Hipona con su vasta inteligencia es capaz de vislumbrar la contrariedad que posee un origen dual de las cosas. Si fuera cierto que todo el cosmos es a imagen y semejanza de un par de dioses como afirma el maniqueísmo, entonces todo lo que habita en este mundo posee una doble carga congénita. La emanación de esta lucha primitiva conlleva en cada una de sus manifestaciones tangibles la naturaleza de cada una de ellas, es decir, las cosas que vemos, escuchamos, tocamos, olemos y degustamos, así como los propios actos del hombre, están formadas por dos parcelas anímicas, el bien y el mal.

De acuerdo a esto, el mal posee una caracterización sustancial, pues existe en la realidad, en la esencia de los hombres, así, también, en las manifestaciones naturales del mundo que le rodea. La existencia del mal en el mundo tiene una causa la cual no es otra que la lucha original provocada por tales pugilistas, según el relato maniqueo. Es decir, el mal existe en el mundo, ya que todas las cosas emanadas por el principio dual poseen internamente esta carga maligna. Con tal premisa metafísica se explicaría una argumentación ética, el mal tiene su origen no en las cosas, sino en el origen de las cosas, a saber, en la divinidad de la obscuridad, pues éstas devienen del origen maligno. De tal manera, éticamente, el mal desaparece de la realidad tangible, aunque metafísicamente, sigue existiendo como potencia creadora. A ello se opone Agustín, ya que él dirá que sólo existe el mal en tanto que es producto consciente de algún ejecutante, es decir, el “libre albedrío de la voluntad [...] es el único origen de nuestros pecados”¹². “Si el alma se ve obligada a cometer el pecado y no es ella la que obró el mal, ¿no es propio de necios y el

¹² Agustín, san. *Del libre albedrío*. II, 1, 1.

colmo de la locura que haya pecado la raza de las tinieblas y que tenga que arrepentirme yo de los pecados?”¹³. Con tal caracterización maniquea, los actos libres de los hombres sucumben ante la esclavización a la que los someten tales seres primigenios. Tal socavo en el surgimiento de las acciones humanas conllevan un resultado, éste no es otro que la falta de responsabilidad de los hombres, puesto que ellos no son los ejecutantes de sus obras.

La secta maniquea no vislumbra que las explicaciones sobre el mal y el bien que formulan implican de forma negativa su existencia, es decir, aquellos como actos no-libres de los hombres resultan incapaces de ser cometidos por los propios hombres, ya que ambos son potencializados por unos seres ocultos en el interior de los sujetos. De tal paradigma se desprende que, el mal contiene dos explicaciones, por un lado es una forma metafísica que en la unión con el bien emanan todas las cosas existentes; por otro lado, es una forma natural de ser de las cosas, pues cada una está guiada internamente por tales principios.

Para el maniqueo, el bien y el mal son las fuentes genealógicas del cosmos, además, son la esencia y la guía de él. Mani confunde el origen de las cosas con la esencia de ellas algo que Agustín distinguirá tajantemente. Para él, el bien, es cierto, es la esencia, mientras que el mal no es más que un accidente de la esencia hombre, “el hombre [...] no está ligado a obrar el mal por ninguna necesidad”¹⁴, para Manes esto es opuesto, el hombre es malo y así se encamina a lo largo de su vida. “Si el mal radicase en la esencia del libre albedrío, habría razón para culpar a Dios; pero siendo en sí un bien, su mal sólo puede estar en un defecto de sí mismo, en un desfallecimiento de la voluntad, dejándose ir tras un bien sensible, un deleite, pospuesto el bien supremo, Dios”¹⁵.

¹³ Agustín, san. *Actas del debate con Fortunato*. 21.

¹⁴ Seijas, Evaristo. Introducción en *Del libre albedrío*. p. 198.

¹⁵ Seijas, Evaristo. *Op. cit.* p. 196.

Las deidades maniqueas obligan a pensar que el ser humano debe ser un reflejo de ellas, por tal motivo, éste debe sucumbir a las pasiones extrínsecas postuladas por tales entidades metafísicas; de ello, Mani piensa que los objetos por su naturaleza dual pueden ser buenos o malos, sin embargo olvida que tales categorías son con base a una estimación valorativa. Es decir, lo bueno es bueno en tanto que existe algo en lo cual determinar su juicio calificativo y de igual manera se aplica a lo malo; un acto reprobable es censurado, porque violenta el acto bueno. El filósofo africano piensa que un acto humano debe ser juzgado y calificado sin aquellas normas maniqueas, pues superan a los mismos actos del hombre. Los valores sobrestimados que Manes le concede a los actos del hombre los soslaya ante ellos, ya que las acciones carecen de todo principio de responsabilidad.

Agustín pensará que “todo lo que hay, pues, de bueno en el mundo, viene necesariamente de Dios, y será tanto más bueno cuanto más participe de su bondad; luego el mal de la criatura está en la menor participación o en la carencia debida de tal bondad”¹⁶. En este caso, el acto bueno es la escala valorativa para delimitar la maldad de los actos malos. Esta explicación no pretende conceptualizar en este momento la definición de lo bueno y lo malo (eso se hará en otro capítulo más adelante, sin embargo, ya se inicia a vislumbrar la conceptualización del bien y del mal), sino que intenta ejemplificar que los conceptos de lo bueno y lo malo adquieren realidad teórica en tanto que poseen un horizonte comparativo que establece su valor ético. Algo es bueno, vgr., en la medida que sirve o en la medida que es placentero, etc. Lo bueno en este sentido es Bueno, pues es útil y no inútil, o bien, genera placer y no sufrimiento en el hombre; ambos modelos muestran que un hecho puede ser de tal manera siempre y cuando existan parámetros para ser

¹⁶ *Ídem*. (Esto se da en el libro 2 *Del libre albedrío*).

identificado con su contrario. Lo bueno existe porque existe lo malo, y lo malo tiene sentido ya que lo bueno tiene sentido.

Manes soslaya esta medida comparativa mediante el postulado de que todas las cosas en sí mismas son buenas y malas. Tal norma teórica implica que estos conceptos se borren de la realidad. Si las cosas son iguales, de nada sirve compararlas, ya que todo es lo mismo. La comparación ya la veía el mismo Agustín como una medida para valorizar y jerarquizar las cosas: “Pero los doctos y estudiosos, cuanto más se elevan sobre las impurezas de la tierra, tanto mejor contemplan el número y la sabiduría en el seno de la misma verdad y tanto más aprecian uno y otra, y en su comparación no sólo no tienen para ellos valor el oro, la plata ni ninguna de las cosas, que los hombres se disputan, sino que les parecen viles”¹⁷. Agustín hace un entramado de comparaciones para aterrizar en una sola y mayor, la sabiduría. Para él, la sabiduría es lo bueno, pues, comparado con otros objetos de mayor apego tangible, ésta evoca la felicidad y la paz.

La pretensión de una igualdad benigna y maligna en todos los seres nacidos de aquellas fuerzas desborda en la equivalencia y en la imposibilidad de reconocer en algún objeto lo bueno o lo malo. Manes pretendía explicar metafísicamente el origen del mal para pensar su doctrina como una ética de salvación del mal reflejado en lo material del mundo. Sin embargo, su explicación lo llevó a la extirpación del mismo mal, así como del mismo bien, de la realidad, pues ambas sólo están presentes en el mundo desde fuera del mundo, en un paraje metafísico. Con Manes se da la muerte de la ética desde un arrinconado lugar intangible, debido a su sustento igualitario de las cosas. De ahí que su ética y metafísica sean negativas, pues desmiembran a la realidad de los valores primordiales de la libre elección.

¹⁷ Agustín, san. *Del libre...* II, 11, 32.

La voluntad libre o, también, el querer algo radican en que “ninguna cosa está en su poder sino aquello que tienen, cuando lo quieren tener. Nuestra voluntad, por consiguiente, no sería nuestra si no estuviera en nuestro poder. Y por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre, pues es claro que no es libre lo que no está en nuestro poder o que, estándolo, puede dejar de estarlo”¹⁸. La voluntad maniquea no es propia del hombre, pues éste está condenado a seguir los impulsos de sus progenitores, mientras que su voluntad le pertenece a los propósitos de la dualidad potencial primigenia; manifestando con ello la esclavitud y la absoluta permanencia del hombre en un mismo estado de sumisión ante la dualidad que pregonaba Manes.

La libre elección, voluntad o libre albedrío deberá poseer una valoración comparativa intrínseca para sustentar una elección. “Y es claro que de esta multitud de cosas cada cual elige a voluntad aquellas de las que desea gozar”¹⁹ y, por tanto, de tal elección “se sigue su dicha o su desdicha”²⁰. Esto es, obtener lo que se desea tiene implicaciones morales, ya que de esa manera el hombre es responsable de los resultados de su cometido, o es ensalzado, o bien, vituperado por su acto.

Una voluntad determinada por seres ajenos al hombre, como la maniquea, es incapaz de elegir libremente por sí misma, sólo se logra ese cometido mediante sus intereses propios o comunitarios²¹. Es decir, “de la voluntad de cada uno depende elegir lo que le plazca seguir y obrar, y que nada ni nadie, si no es la voluntad, puede derrocar a la mente del trono de su reino y apartarla del camino del orden”²². Para la secta de Manes la

¹⁸ Agustín, san. *Op. cit.* III, 3, 8.

¹⁹ *Ibidem.* II, 9, 27.

²⁰ *Ibid.* III, 25, 74.

²¹ Como se verá al final de la presente obra, la voluntad que obra por motivos particulares no es otra que la pelagiana, mientras que la que obra por causas engarzadas a los intereses de los otros y no los propios será la agustiniana.

²² *Ibid.* I, 16. 34.

idea de autodeterminación es inconcebible, porque sus motivos de elección son ejercidos por deseos externos a los hombres, a saber, el Padre de la Grandeza y el Príncipe de las Tinieblas.

La elección que postula Agustín se alcanza con una decisión proveniente desde el sujeto mismo, nada ni nadie puede decidir por el sujeto; es decir, la elección es propia y autónoma a partir de ciertos elementos elegibles. De esta postura se desglosa otro ideal que subyace en el concepto de la elección, a saber, la de la pluralidad de elementos. La elección existe si, como ya se mencionó anteriormente, el sujeto es el que elige y no fuerzas externas a él; y, también, si el sujeto que elige tiene elementos para su elección. Todo ser humano que sea libre de elegir siempre optará por lo benéfico para con él. Entonces, el ejercicio de elegir se originará por la falta de motores ajenos a la elección del hombre hacia lo que le agrada a él siempre y cuando se tengan factores electivos. “Quisiera más esto que aquello, es elegir una cosa con preferencia a otra”²³, dice el santo de Hipona como respuesta a la falta de elementos potencialmente elegibles descartados por el maniqueísmo.

Precisamente, la libertad de desear algo a partir de un abanico de diversas posibilidades es el inicio de la libertad verdadera. La multiplicidad de caminos de elección expande el horizonte a la libertad del hombre; un solo camino trunca la posibilidad de libertad.

²³ *Ibíd.* III, 8, 22.

Capítulo III

Lo intangible ante la materialidad

La explicación mítica y simbólica que elaboraban los maniqueos presupone una anterior individualidad de los componentes de la mezcla, es decir, los elementos de la aleación de la cual surge el cosmos no existían como una unidad que reúne ambas partes contrarias, sino como parcelas singulares, individuales y autónomas. Dichas premisas implican la existencia de dos reinos únicos, de los cuales surge este mundo natural. Éste no es otro que la amalgama agresiva y perpetua entre ellos. La mezcla de ambos sustentos cósmicos sólo es factible en la realidad mundana; lo anterior a ella, la autonomía, en la realidad trascendente; finalmente, su discernimiento, en la realidad corporal. A pesar de ello, el pensamiento maniqueo es incapaz de desembarazarse de lo material, pues sus principios intangibles cargan a sus espaldas un orden fundamentado en la dureza de lo tangible. El problema con lo material se centra en la incapacidad de justificar en él cualquier tipo de fundamento, pues aquello que esté condicionado a los designios del espacio-tiempo conduce a la disgregación, delimitación y finitud de ello. “Los cuerpos son mudables”²⁴, por ello es menester buscar una base que sea inmutable y necesaria, el filósofo de Hipona pondrá a Dios como aquella, pues Él es inmaterial y eterno.

La individualidad de la potencia luminosa así como la de la obscuridad tienen su existencia en un mundo que escapa a toda materialidad, según el maniqueísmo. Mani pensaba que este lugar es el punto de partida pero, también, de arraigo del iniciado maniqueo que ha dejado atrás las ataduras de la corporalidad. Según él, el dios de la luz poseía las características de un ser inmaterial al igual que el mundo en el que habitaba. Sin embargo, ello se contrapone con la narración que expresa en su mitología. Recordemos que el mito maniqueo expresa que todo el cosmos inicia con una lucha entre dos potencias primigenias, el dios del bien y el dios del mal. El daño físico así como la derrota del dios

²⁴ *Ibíd.* II, 6, 14.

bondadoso de parte del príncipe de las tinieblas son expresiones de corporalidad y dureza material; explicar que un ser inmaterial posee daño o es derrotado es contradecir esa misma postura inmaterial. Agustín en su juventud pregonaba tal presupuesto maniqueo, sin embargo, es gracias a los textos de los neoplatónicos que es capaz de pensar dos mundos, uno material e imperfecto y otro “inteligible, donde habita la misma verdad”²⁵. Por tal corriente filosófica, el santo de Hipona logra romper sus ataduras materiales con las que el maniqueísmo lo había aferrado con gran ahínco, ya que él sólo “sabía imaginar más que formas corporales”²⁶.

Este materialismo, que se infiere de la lectura del mito maniqueo, Agustín lo utiliza para derrumbar el edificio argumentativo de esta secta. Manes sólo concebía un mundo material y verdadero, de ahí que proponga en la genealogía del cosmos una lucha tangible entre dos seres sobrenaturales. Él afirma que antes de los productos del entorno físico existen unas sustancias que se oponen y se bloquean unas a otras, la luz y las tinieblas. Esta oposición afirma de manera indirecta cierta dureza física que se traduce en unas materias eternas primigenias. Como es sabido, todo objeto material está sujeto a cambios mudables dejando fuera la perfección y la eternidad. Es decir, “toda naturaleza sujeta a la corrupción es un bien imperfecto o relativo, [...] la naturaleza que es esencialmente incorruptible es Dios”²⁷. Esto quiere decir que, las potencias primigenias maniqueas están inmersas en el trayecto espacial, es cierto, de la corporalidad, sin embargo, también, en la temporalidad. Por ello, no podrían ser éstas el origen del todo, pues ellas se encuentran, al igual que todo

²⁵ Agustín, san. *Contra los académicos*. III, 17, 37.

²⁶ Agustín, san. *Conf...* IV, 15, 26.

²⁷ Agustín, san. *De la naturaleza del bien*. 6.

cuerpo, en el continuo devenir del tiempo y “no habría orden perfectísimo allí donde lo más imperfecto dominara a lo más perfecto”²⁸.

De acuerdo a la lectura crítica de Agustín, estas potencias primigenias que postulan los maniqueos se hallan en un fluir temporal, es decir, antes de ellas existe el tiempo y el espacio, puesto que sus mundos colisionan y pugnan, lo cual es advertencia de un espacio temporal y espacial. Por tanto, ellas, las potencias primigenias maniqueas, no son el origen, ya que sus cuerpos materiales sucumben a los estragos temporales y espaciales de lo tangible. Con base en tales premisas, podríamos decir que el único ser que supere al tiempo y al espacio sería aquel que se proclamaría Creador de las cosas temporales del mundo, o bien, que el espacio y el tiempo son los generadores de todo el cosmos y antes de ellos y después de ellos no existe algo superior.

Sin embargo, si sólo pensamos que estos son el origen de todas las cosas, ¿cómo se explicarían los ideales, los conceptos y demás nociones que no tiene una existencia finita como lo tangible? Si el hombre se adhiere intelectivamente a lo sensible, todo lo que a sus sentidos se le aparezca será lo verdadero. Ello provoca que las explicaciones para sus cuestionamientos sean solucionadas de manera parcial e imprecisa, provocando en el sentir del hombre vacuidad e inseguridad. De ahí, que el hombre busque soluciones no fortuitas como lo mundano, sino aquellas que sean duraderas, precisas y certeras, “la misma inteligencia [...] sin ninguna duda clamaba que lo inmutable debía ser preferido a lo mutable”²⁹. En otras palabras, esto se reduce al problema de lo contingente y lo necesario. Por tal razón, el intelecto del ser humano determina una realidad ajena a la sensorial y circundante de él, a saber, la Realidad intangible, para satisfacer sus cuestiones racionales

²⁸ Agustín, san. *Del libre...* I, 10, 20.

²⁹ Agustín, san. *Conf...* VII, 17, 23.

de manera necesaria, universal y certera. Ella, la Realidad intangible, supera la mutabilidad de los cuerpos, esto quiere decir que está por encima del espacio y el tiempo. Para el santo de Hipona, esta Realidad sólo es Dios.

“El tiempo comienza a darse sólo con la creación del mundo de los cuerpos”³⁰ y sólo Dios es capaz de sobrepasar al tiempo y a la materialidad, pues Él carece de toda forma mundana. Esta crítica sobre el materialismo maniqueo radica en la imposibilidad de pensar a Dios como un propietario de cuerpo y extremidades. Algo que el maniqueísmo lograba en su narración bélica.

Toda expresión corporal tiene una imagen limitada, sólo la podemos hallar en éste o aquel lugar pero jamás podrá abarcar más de dos posiciones espaciales diferentes. El santo de Hipona dirá que Dios “no tiene una cosa en un lugar y otra en otro, sino que está íntegro y presente en todas partes”³¹. De tal manera, Dios no tiene límites que lo detengan, pero tampoco posee una forma humana que lo determine, Él es.

El concepto de tiempo postulado por san Agustín es utilizado como contraargumento de tales potencias primigenias corruptibles. Éste lo enuncia en las *Confesiones*, “tú no precedes a los tiempos en el tiempo: de otro modo no precederías a todos los tiempos. Sino que precedes a todos los pretéritos por la elevación de la eternidad siempre presente; y superas todos los futuros, porque son futuros y cuando lleguen serán pretéritos, en cambio tú eres siempre idéntico a ti mismo, y tus años no se desvanecerán”³². Dios es único pues ni el tiempo mismo lo acompaña. Él carece de tiempo y de espacio, sólo resta enunciar qué es Él.

³⁰ Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*. Tomo I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. 1994. Barcelona: Herder. p. 301.

³¹ Agustín, san. *Réplica a la carta llamada «del fundamento»* 15.

³² Agustín, san. *Conf...* XI.13.16

La problemática de la materialidad supone igualmente un cambio que implica una modificación y con ello una carencia de perfección. Dios es la perfección y todas las cosas tienden hacia Él. Por ello, Él no puede corromperse, pues estaría destinado a ser imperfecto y carente de un ser absoluto, el cual es la fuente de todos los seres. “Lo que cambia para ser mejor es porque tendía a la perversión, a la pérdida de su esencia, que no hay que atribuir en modo alguno al autor de la esencia”³³. Por tanto, Dios es la sustancia de donde manan todas las demás sustancias, pues Él es lo primigenio e inmutable. Es decir, el origen del todo debe ser, como se ha venido esclareciendo, inmóvil, perfecto, siempre igual y eterno. Además de poseer bondad absoluta, pues, a diferencia de las deidades maniqueas, Él no es bélico, ni sufre dolor ni padece venganza. Estas características sólo se hallan en un nivel inferior de lo intangible, como en las deidades que veneraban los maniqueos.

Las divinidades maniqueas están compuestas de mutabilidad y, con ello, de imperfección. Cada objeto que posee un lugar en el espacio tiende a la corrupción, sólo aquello que carece de volumen es capaz de evitar tal descomposición. Para Agustín es “Dios, a quien no puede tocar indigencia, debilidad ni miseria alguna, es incorruptible, inmutable e inviolable”³⁴, pues Él es la perfección sustancial³⁵. El arjé o el principio de la totalidad debe poseer un sustento inamovible a pesar que sus creaciones físicas, como en el caso de las creadas por Dios, estén en constante cambio, el maniqueísmo no retoma la filosofía griega antigua, ya que éste, el arjé, es un postulado de aquella, para el hijo de Mónica, Dios es el arjé del cual emanan todas las cosas tangibles e intangibles. Un ejemplo de la destreza intelectual del santo de Hipona, Agustín somete tal principio filosófico

³³ Agustín, san. *De las costumbres de los maniqueos*. VI, 8.

³⁴ Agustín, san. *Op. cit.* II, 11, 22.

³⁵ Es necesario puntualizar que los conceptos, leyes y todo aquello que carezca de realidad física habita en la mente divina de Dios. Sin embargo, en este punto se ahondará más adelante.

antiguo a su propia edificación argumentativa para darle sustento a su creencia religiosa. Es cierto que las tesis de Agustín nos motivan a recordar postulados antiguos como el de Parménides, al hablar de un solo origen de las cosas, el cual es inamovible, eterno e imperecedero, sin embargo no centra su atención hacia la misma meta, sino que la dirige a sus intereses propios, “no quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo”³⁶. La meta de Agustín no es otra que la de una filosofía interna y trascendente, y no una filosofía que traté de encontrar el sustento de la vida³⁷ o el sentido al caos del mundo. La filosofía agustiniana es una que se empeña en resolver el grave conflicto del hombre, su propia pregunta. El problema del “yo” es aquella cuestión que no lo hará descansar hasta explicarse a sí mismo aquella voluntad que lo condujo al hurto de las peras³⁸, y, aquella otra que lo motivo al absoluto ejercicio para con Dios. De ahí que escriba sus *Confesiones*. Sin embargo, el santo no sólo adquiere de la filosofía griega su conocimiento, sino que también de la latina³⁹, todo ello para sintetizarlas en una filosofía

³⁶ Agustín, san. *De la verdadera religión*. 39, 72

³⁷ “El griego no le encuentra sentido a la historia, porque lo que para él cuenta son realidades tales como la naturaleza, la razón, el mundo inteligible, lo uno, lo que no cambia o, si cambia, imita lo que no cambia y es, por consiguiente, como si no cambiara” en *Cuatro visiones de la historia universal* de José Ferrater Mora. 30 p.

³⁸ Véase *Confesiones*. II, 4, 9

³⁹ Agustín, lector de Cicerón, (a sus diecinueve años, lo leyó. cf. Fraile, Guillermo. *Historia de la filosofía II. El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*. Madrid: B. A. C., 1986. p. 192.) posee el conocimiento de los filósofos antiguos, vgr. Platón y Parménides. Cicerón menciona y explica las teorías de estos filósofos en algunas de sus obras poniendo como ejemplos el *Hortensius*, texto perdido, pero, por las notas de Agustín sobre él, podemos inferir que en dicha obra se detallaban los conceptos de los antiguos filósofos griegos; o el *Academica priora*. De ellos, Agustín adquiere el saber de los antiguos para justificar sus postulados y, de esta manera, evita caer en un mero teologismo. Parménides trata de resolver una problemática sobre el origen de las cosas, el arjé. Para Parménides todo inicia con un ser divino que posee las características de único, imperecedero, eterno e incorruptible. La propuesta parmenídea era pensada en términos “de perdición o salvación” según escribe Clémence Ramnoux en su *Historia de la filosofía*, editada por siglo XXI. En ese mismo lugar, él menciona que el poema de Parménides refleja no un mero camino a seguir, sino una espera entre el caos o el ser divino. Muy importante es este éxito pues su camino está disputado por el error y el otro por la verdad. El camino de la verdad fundamentado en el ser concede al hombre seguridad y reposo. Agustín pensaba que el trayecto por el ser único y eterno traerá paz al hombre, pensamientos similares entre estos dos filósofos. De igual manera, el camino del error que no es otro que el del

viva. La filosofía que proclama el santo no es otra que, con base en la libertad, aquella que trata de alcanzar la trascendencia del puro Yo a lo Otro que es Dios. No es una filosofía que elabore argumentos lógicos formales, sino una que busca la acción del hombre. La filosofía del santo de Hipona no descansa en una razón formal, sino en una razón práctica que conlleva al ser humano a la superación de sí mismo y del mundo, es decir, a la trascendencia.

La filosofía parte de lo concreto y mutable del hábitat humano, éste es su problemática inicial. Sin embargo, ella puede optar por dos posiciones contrarias para elaborar ciertos conceptos que superen la mutabilidad de aquel mundo. Uno de esos caminos es la razón teórica, y otro, la razón práctica. El primero postulará que “no hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser”⁴⁰. La razón formal o teórica sólo es la elaboración de categorías que sirven para ordenar el mundo “caótico” de la naturaleza en la que vive el hombre, es decir,

no-ser o la doxa, o bien, la opinión es una cuasi-ciencia que procura el olvido del ser y, también, que el hombre olvide su ser; Agustín dirá de este conducto que es el propio del maniqueo. Aquellos hombres que surquen este camino “se ven arrastrados sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento” (*Poema* de Parménides 6,5) indagando algo que satisfaga sus ambiciones aparentes como el propio objeto de búsqueda. Para ambos, Parménides y Agustín, el principio tiene un solo elemento que no es otro que un ser divino que, como ya enunciamos, contiene en sí mismo la eternidad, incorruptibilidad y la unicidad, pero, sobre todo, la verdad. El otro es pura apariencia que simplemente no se puede conocer porque no es (*Poema* de Parménides 2,5). Agustín contempló de Parménides el principio ordenador y creador del cosmos conjuntamente con sus elementos propios de éste, mientras que la capacidad moral que contiene en sí mismo este principio lo adquirió no sólo del catolicismo, sino de Platón. Parménides le muestra una metafísica religiosa acerca de la potencia primera; Platón le guiará por los senderos de la ética, la epistemología y la estética al respecto de este primer bien. “En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien [...] ella es la causa primera de todo lo que hay de bello y de recto [...] en el mundo invisible engendra la verdad y la inteligencia (Platón. *República*, VII, III, 517a, b-c). Con ello se explica aquellas frases agustinianas sobre una razón que procure su saber religioso, o sea, él inquiriere por medio de la razón para profundizar y entender su fe: “si mi ardiente deseo de encontrar la verdad no me hubiera obtenido el auxilio divino, no habría podido desentenderme de ellos [los maniqueos] ni aspirar a aquella mi primera libertad de buscarla” (Agustín, san. *Del libre albedrío*, I, 2, 4). El santo de Hipona pretende en sus obras no la conversión de los paganos, sino la reafirmación de su fe y para tal empresa, es cierto, cree y, luego, entiende, sin embargo, posteriormente a este método, escudriñará en ella por medio de la razón para evitar participar de una fe ciega (cf. Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. p. 16).

⁴⁰ Horkheimer, Max. Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. 1998, Valladolid, España: Ed. Trotta. p. 80.

ella le otorga sentido a la realidad. Sin embargo, esta naturaleza, ya categorizada por el hombre, es una prótesis mental del ser humano, en otras palabras, es *para sí*. Opuestamente, la razón práctica no emprende la tarea que versa en la adecuación empírica a los conceptos homogeneizantes del hombre, sino que ésta se empeña en trascender esa realidad mundana en la que mora el ser humano. Es decir, la razón práctica es “una razón que fuese, por así decirlo, independiente, originaria y creadora; esta razón servirá de punto de referencia para orientar todo uso empírico de *nuestra* razón hacia su máxima extensión *como si* los objetos mismos procedieran de ese arquetipo de toda razón”⁴¹. La filosofía agustiniana no es teórica, sino práctica ya que su meta es la elaboración de una trascendencia social. Esto es, del mundo natural al mundo humano que es el social, para arribar finalmente, al mundo ajeno del hombre, el cual es el de Dios. En ese mundo el hombre está por encima de sus intereses particulares, lo cual implica ser ajeno a sí mismo mediante lo absolutamente extranjero al hombre. La propuesta agustiniana es la transformación del hombre a partir de un mundo ya dado, modificación que resulta en una libertad que radica “en someternos a esta verdad suprema”⁴². Esa transformación es asequible con una manifestación superior y ajena al propio sujeto que la busca; en Agustín, Dios es lo superior, lo absolutamente extraño al hombre.

La búsqueda de un fundamento inamovible y eterno tiene una meta. El hijo de Mónica concibe un paradigma que justifique el origen del mal. Una base dual como la maniquea implica un orden absolutamente contingente, pues sus elementos primigenios son tan mudables como el mismo mundo. Agustín piensa que Dios “no puede seguir siendo Dios incorruptible, inmutable e inviolable, cuando una de sus partes es afectada de la

⁴¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 2006. México: Taurus. p. 401.

⁴² Agustín, san. *Del libre...* II, 13, 37.

corrupción, del cambio o de la imperfección”⁴³. Dios debe ser sólo uno y no dual, pues en la dualidad se desprenden diversos problemas como los enunciados anteriormente, contingencia, materialidad, mutabilidad y existencia del mal, por mencionar algunos. Este Dios único es la justificación de una base racional y eterna; en la cual no se concibe el origen del mal. No debemos olvidar que a Agustín lo que le interesa es la respuesta por el mal. Para contestarle a ella, él parte de aquello que fundamenta la existencia del mal, el maniqueísmo, así como las implicaciones de tal justificación, lo maligno que se halla en el mundo natural y en el hombre. Aprehendiendo su respuesta construye su edificio filosófico que explique el problema del mal y ello concluirá en su concepto de libertad.

⁴³ Agustín, san. *De las costumbres de los maniqueos*. II, II, 24.

Capítulo IV

Creación homocéntrica o batalla interminable

Pensar un origen marcial de la realidad tangible resulta de ello una constitución natural al desorden y a la confrontación. Manes creía que como todas las cosas devienen, mueren, se corrompen, eran síntomas de ese designio primigenio, la lucha interna de cualquier objeto. Él contemplaba la realidad como soportando ambas fuerzas divinas en ella. El mundo es materia desordenada que se autodestruye, es ante la mirada maniquea puro horror y decadencia.

“De este modo, los ponzoñosos, malvados, codiciosos y concupiscentes cuerpos carnales, aunque en pequeño, todos y cada uno se parecen al mundo del Cielo y la Tierra”⁴⁴. Esto es, en el mundo está constantemente interactuando dos potencias ocultas, lo cual implica que este mundo es santo y maligno a la par, de ahí que el maniqueísmo lo contemple en constante destrucción, pero, también, en constante liberación. Si el motor del bien se halla en la roca, también se halla su contrario, el mal, en ella; y así en cualquier elemento de la totalidad de la naturaleza. Es decir, de acuerdo a la doctrina maniquea, el mal tiene realidad y existencia mundana. Agustín, por el contrario, siguiendo una trayectoria platónica, expresa que el mal “consiste en su aversión del bien inconmutable y en su conversión a los bienes mudables [y éstas] no son obligadas, sino voluntarias, [...] este movimiento es malo”⁴⁵.

Sin embargo, ¿cuál es el origen de este movimiento? Agustín dirá que no lo sabe, porque “nadie puede saber lo que no es nada, lo que no tiene ser”⁴⁶. El mal lo concibe Agustín como “privación de ser”⁴⁷, es la nada. Ontológicamente, “el mal no es natural”⁴⁸.

⁴⁴ Fragmento maniqueo chino – 119 tomado de *El maniqueísmo. Textos y fuentes* de Bermejo Rubio, Fernando. p.341.

⁴⁵ Agustín, san. *Del libre...* II, 20, 54.

⁴⁶ *Ídem*.

⁴⁷ Martínez, Agustín. *Ideario*. Buenos Aires: Espasa – Calpe, 1946. p. 49.

⁴⁸ Pegueroles, Juan. *San Agustín: Un platonismo cristiano*. Barcelona: PPU, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985. p.241.

De tal concepción podemos ir elaborando una definición inicial sobre qué es el bien. Puesto que el bien es lo opuesto al mal, podremos decir que el bien es lo que posee existencia, o bien, ontológicamente, es. La concepción del bien la retoma el hijo de Mónica de las enseñanzas de las santas escrituras, “porque todo lo que Dios creó es bueno”⁴⁹; y, no debemos olvidarnos, del neoplatonismo estudiado por él⁵⁰.

Lo creado por Dios debe ser necesariamente bueno, pues de lo contrario no existiría la posibilidad de corromperse. “Toda criatura que puede ser menos buena, es buena, y toda criatura, cuando se corrompe, pierde de su bondad, porque o no la afecta la corrupción, y en este caso no se corrompe, o, si se corrompe, es que la afecta la corrupción, y si la afecta, disminuye su bondad y la hace menos buena”⁵¹.

Dios es el sumo bien, por ello, no puede existir algo que lo sobrepase o algo que sea igual a Él. Las cosas son inferiores a Él, sin embargo no son opuestas a Él. Ellas son buenas aunque en menor grado. Los objetos que habitan en la naturaleza, aún el hombre, deben necesariamente poseer un ser inferior al de Dios, ya que, de otra forma, ellos no mutarían ni se corromperían. Aquellos seres que no sufren cambios o corrupciones son seres perfectos; sólo “Dios es incorruptible e inviolable y no puede sufrir nada”⁵², Él es perfecto. La necesidad del ser inferior de las criaturas, en comparación con el de Dios, posibilita la corrupción, pero, también, la elección del libre arbitrio, pues las cosas son buenas en diferentes grados. Es decir, esta diversidad gradual en los seres creados es un elemento que posibilita la libre elección.

⁴⁹ *Timoteo* 1, 4.

⁵⁰ cf. *Conf.* 3,4, 7-8.

⁵¹ Agustín, san. *Del libre...* III,13,37

⁵² Agustín, san. *Actas del debate con Fortunato.* I, 7.

La naturaleza, en la que habitan las cosas creadas, la concibe el obispo africano como bondadosa, y como perfecta, aunque de una perfección inferior a la Divina, pues “no puedes, en efecto, imaginarte en las criaturas perfección alguna más conforme a ellas que haya podido ocultarse a la vista del Creador”⁵³. Las cosas creadas por Dios tienden a la perfección y a la bondad, ya que son creaciones de Él, pero, además, ellas siguen un movimiento establecido por su mismo Creador. Ambas tendencias son de nuestro interés, ya que reflejan la contraposición agustiniana ante el sistema maniqueo de las cosas creadas.

Los objetos son buenos en tanto que están dispuestos en el mundo mediante un plan armónico elaborado por Dios, el sumo bien. La naturaleza es buena, pues es creación de Dios. Lo hecho por Él es. Cualquier cosa que exista es y, por tanto, es buena. Lo malo es aquello que no es, lo contrario al bien. Es decir, “el mal es privación o carencia o, literalmente, no ser”⁵⁴. Manes, como ya se mencionó, expresaba que el mal poseía existencia empírica, ya que a un hombre al “poner en sus manos un escorpión y ver si retiraba o no la mano. Si la retira, es señal, en contra de sus palabras, que el mal es una substancia, si es que no tenía la osadía de negar que este animal lo es”⁵⁵.

Pese a ello, la maldad que aparenta existencia real en el mundo no es más que un bien en el orden si se observa “esa maldad” en la perspectiva de la totalidad. Es decir, el escorpión posee veneno para capturar su alimento o para defensa. El aguijón que ostenta no es malo, es un instrumento para su supervivencia. Para enunciar qué es el mal en el mundo, es necesario “contemplar las diferencias de los cuerpos [y] obrarías injustamente si, viendo que unos son más esplendentes que otros, pretendieras suprimir los que son más

⁵³ Agustín, san. *Del libre...* III, 5, 13.

⁵⁴ Matthews, Gareth B. *Agustín*. Barcelona: Herder, 2006. p. 194.

⁵⁵ Agustín, san. *De las costumbres de los maniqueos*. II, 8, 11.

opacos o pretendieras igualarlos a los más claros; pero, refiriendo todas las cosas a la perfección del conjunto”⁵⁶ el hombre da cuenta que es ficticia esa maldad que se desprende de tal o cual cosa. Al igual que todas las cosas creadas, lo malo está ordenado en este mundo y, aunque a la vista de los hombres figurada ser malo tal objeto, en realidad, es un bien.

Este mundo circundante, para Agustín, “tiene la misión más sublime, es aquella cuya no existencia y cuyo solo pecado introduciría desorden en el universo”⁵⁷. A diferencia de Manes, Agustín piensa que el mundo tangible está ordenado y su existencia aporta jerarquía a las cosas. No es un eterno engullirse, sino que está regido por reglas y por grados de perfección. La naturaleza es sustancia y proviene de Dios. Para el maniqueísmo, el mundo circundante carece de jerarquía, pues, como ya vimos anteriormente, las cosas poseen en sí mismas las potencias creadoras de su origen. Todas las cosas creadas al igual que los hombres poseen las mismas características naturales, son buenos y malos por igual, es decir, no existe orden en este mundo pues “lo más imperfecto [puede] dominar a lo más perfecto”⁵⁸. En el maniqueísmo todo tiene la idéntica fórmula esencial. De ahí que hayamos concluido que una consecuencia de tal doctrina es la anulación del bien y del mal, pues no cabe la posibilidad de elección, ni la diferenciación.

La naturaleza maniquea no está regida por un plan armónico como el establecido por Agustín. Es por tal razón que Manes la contempla como un cúmulo de desorden y maldad. Pensar una realidad sustentada por dos divinidades es concebirla de manera panteísta y absolutamente ligada a la materia. De tal manera, la búsqueda del maniqueísmo será la de desmembrarse de la maldad del mundo material. Manes creía que su secta o la

⁵⁶ Agustín, san. *Del libre...* III, 9, 25.

⁵⁷ Agustín, san. *Op. cit.* III, 11, 34.

⁵⁸ *Ibidem.* I, 10, 20.

religión cristiana verdadera⁵⁹ aspiraban a glorificar un mundo alejado de éste tangible, pese a ello, no lo logra. Su explicación es tan vacía que no es capaz de librarse de aquello que tanto aborrecía, la plasticidad del mundo y el error.

El inconveniente de la secta de Manes fue promover un origen del mundo mediante dos fuerzas. Es decir, pensar que la realidad se engendró de dos dioses supone que ella es parte íntegra de aquellos. El mundo en la concepción maniquea no está desligado de las potencias de la divinidad, él es la divinidad. Los objetos terrestres contiene en sí mismos partes que les dieron sus engendrados en el inicio del cosmos. De tal manera, la realidad es la conjunción de la materia intangible, dual y primigenia; mientras que la materialidad es un engendro de ella. El mundo que nace de tal conexión es incapaz de librarse por completo de tal amalgama. Agustín, siguiendo su doctrina cristiana, explica que las cosas existen por Dios, sin embargo, ellas no son Él. Esto es posible, dirá el santo, ya que tal Divinidad no engendró la materia mundana, sino que la creó. Él sólo ha engendrado algo y eso es: el Hijo de Dios, el cual “no ha sido formado de otra criatura ni sacado de la nada, sino engendrado del Padre, no para ser más perfecto de lo que era, sino para ser, y ser lo que es el que lo engendró, es decir, una sola e idéntica naturaleza, [...] igualmente Dios”⁶⁰.

La diferencia primordial entre el maniqueísmo y el cristianismo, en el aspecto mundano referido anteriormente, es la utilización del lenguaje. Manes utiliza el término engendrar; mientras que el cristianismo, el de crear. Ambas palabras aparentemente poseen el mismo significado, el de generación, o bien, el de nacimiento a partir de una o dos entidades. Sin embargo, la diferencia es la siguiente, engendrar es nacer con aspectos

⁵⁹ cf. I, 2. *De la utilidad de creer*. En este texto Agustín se dirige a Honorato para refutar aquello que le enseñaron los maniqueos, a saber, la promesa de llegar a dios por medio de la razón. Alcanzar tal meta racional soslayaba la creencia y el error producido por ésta. Por tal motivo, manes aseguraba que su doctrina era el verdadero cristianismo.

⁶⁰ Agustín, san. *Del alma y su origen*. II, 5. 9.

semejantes al origen; crear es surgir de la nada. Ontológicamente, el Dios cristiano que expone el santo de Hipona está desligado de sus criaturas. Este aspecto de separación les ofrece a ellas la posibilidad de autodeterminarse, es decir, el hombre tiene “la facultad de regirse por sí mismo”⁶¹. Sin embargo, es una autonomía con parámetros fijados de acuerdo al plan preestablecido y por la ayuda de Dios, la gracia. Decir lo opuesto, sería darle garantía a la propuesta de Pelagio⁶².

Él, Pelagio, exponía, de manera resumida, que “el hombre, permaneciendo en el nivel de su ser natural, con sus solos recursos y potencialidades, puede obtener su salvación eterna, puede realizar su “ser persona” y puede fundamentar todo el mundo de lo humano”⁶³. Es decir, “para Pelagio tanto el espíritu como la carne tienen la categoría de sustancias”⁶⁴, ellas están creadas a imagen de Dios, esto es, el hombre posee perfección física y espiritual.

Tal perfección le es suficiente al hombre para alcanzar por sus propios medios terrenales la trascendencia para con Él⁶⁵. Sin embargo, tal visión sólo resuelve una parte de

⁶¹ Ferrater Mora, José. *Cuatro visiones de la historia universal*. Madrid: Alianza editorial, 1996. p. 36.

⁶² “Pelagio nacido en Britania por el 354 y bautizado en roma por el 380-384, en donde vivió largo tiempo y donde fue una de las voces más escuchadas de su época. Pelagio murió, quizás en Egipto, por el año 427”. En *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*. España: Ed. Sígueme – Salamanca, 1998. p. 1742.

⁶³ Ramírez Ruiz, Esteban. *Introducción a la filosofía política de san Agustín*. México: Ed. EPESSA, 1990. p. 31.

⁶⁴ Valero, Juan B. *Las bases antropológicas de Pelagio en su Tratado de las exposiciones*. España: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1980. p. 33.

⁶⁵ El problema que despliega Pelagio es aquel que insiste en la autoridad propia de los actos del hombre. Él expone a un hombre absolutamente responsable. Es decir, el hombre, según Pelagio, está completamente solo en el mundo, además no permite interrupción en su voluntad o conocimiento. Todo aquello que circunda al hombre es alcanzable por medio de la potencialidad humana. La sabiduría o el bien son asequibles con el uso de las facultades humanas orientadas hacia ese camino sin ayuda externa o divina. De esta postura se desprenden dos problemáticas principales que desembocan en una tercera: a) no existe distinción entre paganos y católicos. Puesto que ambos tiene la posibilidad de acceder, por medio de su voluntad, al bien o actuar de manera ordenada y pacífica. B) El otro problema que encontramos es aquel en donde se da el caso de una renuncia total para con los otros. Si el hombre no acepta el estímulo de un externo, cabe la postura del rechazo a todo prójimo. Lo externo no influye en el hombre, pues de hacerlo atentaría contra su voluntad, por ello lo otro resulta como un extranjero o enemigo. Esta ruptura en la relación entre hombres finaliza en el solipsismo de la modernidad. La postura pelagiana es una visión modernista del hombre que rompe todo lazo con lo mítico, pero, de igual forma, con lo humano. C) Tal visión pelagiana implica una tercera problemática

la problemática del Yo, la propia, el subjetivismo. Ello provoca que el hombre se disuelva en una responsabilidad sin sentido, pues los otros seres no son de su interés. El hombre pelagiano es aquel que posee un ser estático e inamovible, ya que “el hombre es ante todo “hecho” por Dios, y queda definido por lo que ha recibido de Dios para ser hombre”⁶⁶.

Pelagio es la imagen futura de la filosofía moderna. La cual pretendía “el desencantamiento del mundo [...] [y] disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia”⁶⁷. En ésta, el hombre es el ser por excelencia, destronando a Dios de la creación y de la posibilidad de trascender.

Pelagio exponía en contra de la trascendencia divina una libertad que posee, “desde la creación, su propia autonomía radical en las decisiones que atañen a su destino”⁶⁸. Esto es, “no existe el libre albedrío si necesita del auxilio de Dios, pues cada uno es dueño de su voluntad para hacer o dejar de hacer esto o lo otro”⁶⁹; y, es un hecho que existe el libre albedrío, por tanto, o no existe la necesidad del auxilio divino, o bien, no existe aquel paradigma Divino. Este pensamiento pelagiano conlleva la posibilidad en la que “puede el hombre vivir sin pecado y guardar fácilmente, si quiere, los mandamientos de Dios”⁷⁰. De

que se genera a partir de las anteriores. La libre voluntad como motor del bien y la sabiduría y la ruptura con el otro resultan en una “ultra” responsabilidad. El hombre actúa deliberadamente según su razón. Pelagio enuncia que el bautismo no es una forma de perdón o redención humana, pues practicarlo es una forma de enunciar que el hombre es imperfecto. De cierta manera, él repudia toda forma de perdón, base de la iglesia católica. El hombre por ser perfecto, no requiere ser bautizado. Sus actos están condicionados por su esencia perfecta, y, por ello mismo. No necesita ayuda divina. Los actos de un ser humano perfecto implican responsabilidad en todo momento, pues no cabría la posibilidad del error. Las implicaciones de esta postura son la falta de error así como del perdón finalizando en el “máximo” orgullo. Pelagio implícitamente inaugura el solipsismo llevado a sus últimas consecuencias, el hermetismo para con lo externo, aún, con lo humano.

⁶⁶ Valero, Juan B. *Op. cit.* p. 356.

⁶⁷ Horkheimer, Max. Adorno, Theodor W. *Op. cit.* p. 59.

⁶⁸ *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*. España: Ed. Sígueme – Salamanca, 1998. p. 1744.

⁶⁹ Agustín, san. *Actas del proceso contra Pelagio*. 35, 65.

⁷⁰ Agustín, san. *Op. cit.* 35, 61.

ahí se desprende el adjetivo utilizado por Agustín a dicha secta, a saber, él le llamará “una nueva herejía”⁷¹ al movimiento pelagiano.

El hombre pelagiano es aquel que con la ayuda de su cuerpo y su espíritu es capaz de alcanzar la superioridad que sólo posee Dios. Esto es, es un hombre cuyos límites son él mismo y no la trascendencia divina. Tal hombre es razón absoluta, pues “las obras de la carne en realidad no vienen de la carne, sino del alma”⁷². Los dictados de ella son el límite de la libertad humana. Por tal motivo le prohíbe Agustín a Evodio⁷³ que “nunca [le] hubiese parecido que la razón obliga a Dios a existir o que por raciocinio se deduce que Dios debe existir”⁷⁴.

El problema que enfrentamos con Pelagio radica en su propuesta ética, la cual está fundada en una razón formal que se consagra a sí misma como creadora de la realidad, y, aún, del mismo Dios. Es decir, los actos de los sujetos se dan a partir de las normas absolutas de la razón teórica, puesto que, de acuerdo a esta postura pelagiana, a cada hombre autónomo le preocupan sólo sus propios actos, soslayando a los otros hombres. De tal conceptualización resulta la absoluta negación de empatía con los demás hombres así como la trascendencia para con Dios.

La razón teórica es aquella que utiliza el hombre de ciencia, el cual “conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas”⁷⁵. El espíritu del ser humano ante dicha razón, que guía a Pelagio así como a la filosofía moderna, “al ingresar en el espíritu, ha caído en él, como en una trampa, sin salida y sin luz trascendente. Y toda su vida se reduce a la

⁷¹ Agustín, san. *Las Retracciones*. II, 33.

⁷² Valero, Juan B. *Op. cit.* p. 52.

⁷³ Tal prohibición está ordenada en la *Epístola* 162 escrita en el año de 414. Tal año le corresponde a la controversia pelagiana.

⁷⁴ Agustín, san. *Epístola*. 162, 2.

⁷⁵ Horkheimer, Max. Adorno, Theodor W. *Op. cit.* p. 64. Véase epístola 162, 2.

tremenda monotonía del movimiento circular en torno a sí mismo”⁷⁶. La ética pelagiana es aquella en donde el hombre retorna a sí mismo, en otras palabras, es “la ansiedad del yo por sí mismo, forma originaria de la identificación que hemos llamado egoísmo”⁷⁷. Esta última es precisamente aquella responsabilidad que se desprende de la ética pelagiana, es decir, la responsabilidad es puramente egoísmo. Tal paradigma ético implica la conceptualización del hombre por el hombre, en la cual uno de los dos pierde su alteridad en el interior conceptual del otro.

La razón que contrapone Agustín a esta razón formal no es otra que la razón práctica. La cual evoca en su filosofía una postura responsable con miramientos hacia Dios y a los otros, de tal manera que no se disuelva la relación entre los seres humanos y, asimismo, con Dios. Es decir, la razón práctica es pura trascendencia, es salida del hombre sin regreso a sí mismo. Esta razón práctica conduce al hombre a la escapatoria de él mismo para con Dios, en la cual “la subjetividad de Dios [va] haciéndose presente en la subjetividad del hombre”⁷⁸. Pese a lo anterior, lo ajeno de Dios, que se relaciona en la esencia del hombre, es incapaz de pertenecerle a aquel sujeto. Dios es “luz interna eterna”⁷⁹, “secretísimo y presentísimo”⁸⁰, “más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”⁸¹; Él es lo absolutamente ajeno al hombre, pero lo absolutamente cercano al hombre. La trascendencia sólo se da en la salida del hombre sin retorno a sí mismo, es decir, “una trascendencia [es] pasar a lo otro, absolutamente a lo otro”⁸²; Dios es lo Otro. A su vez, Dios es el fundamento de la relación para con los otros

⁷⁶ Capánaga, Victorino. “Introducción” en *Contra los académicos*. p. 54.

⁷⁷ Levinas, Emmanuel. *La huella del otro*. México: Ed. Taurus, 2001. p. 57.

⁷⁸ Ramírez Ruiz, Esteban. *Introducción a la filosofía política de san Agustín*. p. 53.

⁷⁹ Agustín, san. *Conf...* IX, 4, 10.

⁸⁰ Agustín, san. *Op. cit.* 1, 4, 4.

⁸¹ *Ibidem*. III, 7, 12.

⁸² Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. España: Ed. Sígueme – Salamanca, 2002. p. 65.

hombres, puesto que el amor a los otros es reflejo del supremo amor, “ama, pues, al prójimo e intuye en ti el principio de ese amor del prójimo, y en él verás a Dios en la medida que puedas”⁸³. Él es la ruptura de la subjetividad del hombre y la felicidad que se ha de lograr, ya que “un albedrío que sabe cómo pero no hacia donde tiene que obrar, no puede bastarse”⁸⁴. Esta relación de los hombres para con Dios y entre ellos mismos es la ética completísima. Sólo una ética que desprenda a los sujetos de su “mismidad” puede ser nombrada de tal manera, puesto que es la entrega total para con los otros. Además, el aspecto divino les presenta a los hombres el camino a seguir, el cual es, a saber, que los otros no son medios, sino fines inabarcables.

Cierto es que el hijo de Mónica busca un acercamiento con Dios y los otros hombres fundado en la razón, pues ella es la que nos distingue de los animales, sin embargo, ella no es todo el fundamento de tal unión. Instaurar tal presupuesto racional en las tesis agustinianas crearía en el propio Agustín una expresión a favor y en acuerdo con el pelagianismo. La contraparte de la responsabilidad para con los otros es el amor, ya que “todo el cumplimiento de la ley consiste en los dos preceptos del amor a Dios y al prójimo”⁸⁵. Es decir, para realizar actos moralmente responsables se debe comenzar tal movimiento con un sentimiento, y no sólo con la razón, éste no es otro que el amor. Sin embargo, si sólo se ama a sí mismo, como la propuesta pelagiana, “se hace tanto menor cuanto mayor pretenda ser”⁸⁶.

⁸³ Agustín, san. *Sobre el evangelio de san Juan*. 17, 8.

⁸⁴ Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1981. p. 19-20.

⁸⁵ Agustín, san. *De la gracia y del Libre albedrío*. 17, 36

⁸⁶ Agustín, san. *Del libre...* III, 25, 76.

El amor opuesto al propio es uno que evoluciona en el hombre hasta “llegar a despreciarse a sí mismo, comparándose con Dios”⁸⁷. En todo caso, Pelagio expone un amor propio y egoísta; mientras que Agustín, un amor trascendente. Para Manes eso carece de sentido, pues lo que importa es la salvación y no la unión entre los hombres. “Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda en Dios”⁸⁸.

Las tesis pelagianas manifiestan una separación radical entre el hombre y Dios implicando en una categórica distinción entre ellos; mientras que las argumentaciones maniqueas expresan una unidad radical entre los dioses y el hombre, resultando de tales argumentos la igualdad entre las cosas con sus hacedores. La tarea que se propondrá Agustín será la de clarificar su filosofía en un “justo medio”⁸⁹ entre estos dos extremos⁹⁰.

El maniqueísmo, por la sujeción en los hombres que los atan a la esencia de sus autores, expone a los sujetos y a todas las cosas como esclavizadas. El pelagianismo expone en contra del maniqueísmo a un hombre totalmente desligado de algo que lo limite, por ello dirá que los sujetos son idóneos para lograr e imponerse sus propias metas y, asimismo, los medios para lograrlas.

Para engendrar seres es categóricamente que estos posean las mismas características que el origen. Esto es, si Dios engendrara a sus entidades corpóreas, éstas, necesariamente, poseerán las mismas características que aquél. Es decir, el mito maniqueo

⁸⁷ *Ídem.*

⁸⁸ Agustín, san. *La ciudad de Dios*. XIV, 28.

⁸⁹ Agustín, san. *Sobre la santa virginidad*. C.19.

⁹⁰ cf. *Contra las dos epístolas de los pelagianos* II, 1, 1-2, 4; *El matrimonio y la concupiscencia* 2, 3, 9. En dichos escritos, Agustín expone y contrapone algunas características que se oponen entre los maniqueos y pelagianos. A partir de allí se vislumbra que el santo de Hipona desea esclarecer ambas posturas y posicionar al cristianismo como la correcta sin caer en tales extremos.

de la creación del cosmos para explicar el mal del mundo debe eliminar la fuerza omnipotente y la perfección de Dios; con ello evoca el surgimiento de una entidad primigenia que sea imagen contraria del bien, el príncipe de las tinieblas. El mito maniqueo del origen manifiesta que lo engendrado por dichas potencias le pertenecen a ellas, por ello dirá Manes: “Soy un dios y nacido de los dioses, brillante, centelleante, luminoso, radiante, perfumado y bello, pero ahora condenado a sufrir”⁹¹. Sólo a partir de ellos es que el maniqueísmo puede explicar la degeneración y el nacimiento de las cosas en este mundo. La explicación sobre el mal los llevó a la generación de dos dioses pequeños, pues ninguno de los dos será el vencedor ni el derrotado, su juego será una eterna lucha cuyo campo de batalla son sus seres engendrados de su encuentro extra-mundano. Mientras que el pelagianismo destituye a Dios como el creador, puesto que el hombre por sus propios elementos que lo constituyen logra desembarazarse de la bondad divina a través de la capacidad de crear su propio mundo mediante la conceptualización teórica. Esto es, el hombre tirado a la absoluta libertad ilimitada tendrá creaciones formales del mundo en las cuales él mismo se reflejará, “mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada”⁹². La dominación es la expresión del hombre en aquella, la naturaleza se torna antropomorfa.

La antropomorfización de la naturaleza niega la creación divina. Ello supone que los creadores finitos le conceden a aquella su misma esencia, al igual que los dioses del maniqueísmo al hombre. Ante tales premisas, dirá el obispo africano, las cosas son hechas por Dios, sin embargo no lo poseen, participan de Él en la medida que jerárquicamente se establecen en los grados de perfección hacia Él. Esa participación de las criaturas para con

⁹¹ Fragmento de Turfán M 7, extraído de *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos* de Puech, Henri-Charles. p. 30

⁹² Horkheimer, Max. Adorno, Theodor W. *Op. cit.* p. 92.

Él manifiesta que “Dios creó todas las cosas de la nada, mas no de sí mismo”⁹³, puesto que por ellas el hombre puede elevarse por encima de ellas o sobajarse a ese nivel natural. Esta elevación o caída resulta no por otra cosa que por el amor. “La ley manda amar a Dios por encima de todas las cosas”⁹⁴; amar las cosas mundanas es sinónimo de denigración humana, pues no son el ser sumo. Aunque aquellas no son el sumo ser, son un escalón para lograr la trascendencia. Puesto que el acercamiento a Dios “es una ascensión y una interiorización. Procede de lo exterior a lo interior y de lo inferior a lo superior”⁹⁵.

En otras palabras, la naturaleza mundana se usa “para que por medio de las cosas temporales consigamos las espirituales y eternas”⁹⁶. Y la obtención de tales implica en el hombre un gozo, por ello, los hombres “debemos gozar de aquellas [cosas] que son inmutables y eternas”⁹⁷, es decir, Dios. Este es el sentido del mundo terrenal para san Agustín, a saber, aquél sólo se relaciona con el hombre en tanto que es un medio para lograr un fin, el cual es el amor hacia lo ajeno al hombre.

Anteriormente, habíamos escrito que el mundo tiene un papel fundamental en el orden total⁹⁸, sin él todo sería caos. Para el maniqueísmo, el mundo debe despreciarse por contener la maldad en sí mismo. Para Pelagio, la naturaleza es un constructo de la mente racional, es decir, es una parte simbólica del hombre, la cual se puede dominar; Agustín es aquel que le confiere valor, no sólo ontológico a ella, la naturaleza, sino, también, moral. Sin ella, el hombre no podría elevarse hacia lo supremo así como tampoco ejercer la libertad de elección.

⁹³ Agustín, san. *Del libre...* I, 2, 5.

⁹⁴ Pegueroles, Juan. *San Agustín: Un platonismo cristiano*. p. 225.

⁹⁵ Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. p. 29.

⁹⁶ Agustín, san. *Sobre la doctrina cristiana*. I, 4, 4.

⁹⁷ Agustín, san. *Op. cit.* I, 22, 20.

⁹⁸ Véase cita 52.

Capítulo V

El hombre

Pese a sus diferencias genealógicas a cerca del mundo, el cristianismo así como el maniqueísmo evocan una premisa similar que expresa la fuente motora de los actos de los seres mundanos. Es decir, ambas refieren un motor en el interior de los objetos, el cual es un elemento anímico causante de las acciones de los seres terrestres. En otras palabras, el alma es aquél movimiento interno cuyos resultados se reflejan en la realidad mundana. Esto es, la existencia de dicha potencia en el seno del hombre implica una relación de esclavitud o de libertad entre ella y el sujeto. Esto último depende de la óptica con que se contemple tal potencia anímica. La cuestión que nos enfrentamos en este punto del trabajo no es otra que la explicación del alma cuyo producto será la discrepancia entre el maniqueísmo con el cristianismo.

El alma que expone san Agustín es aquella que nos eleva por encima de los otros seres creados; mientras que, “en el maniqueísmo, lo consubstancial con el mundo divino no se agota en las almas humanas, sino que se extiende a toda la Luz diseminada en la naturaleza vegetal y mineral del universo”⁹⁹; es decir, según Manes, no existe distinción anímica entre el hombre y las demás criaturas que habitan el mundo.

Para una y otra estructura religiosa, los seres que existen en este mundo tangible poseen alma. Tales elementos terrenales poseen intrínsecamente un elemento divino que los motiva a actuar, ello se da ya sea en el cristianismo o en el maniqueísmo. El surgimiento maniqueo de las cosas contiene una porción de potencia oscura que es concomitante a la parcela de potencia luminosa; en un mismo cuerpo se hallan las dos. De tal forma que, mientras que la luz le otorga la capacidad de movimiento o potencia vital al cuerpo físico de los objetos, la oscuridad le ofrece la percepción sensorial del mundo así como la capacidad de permanecer en él.

⁹⁹ Bermejo Rubio, Fernando. *El maniqueísmo, estudio introductorio*. Madrid: Ed. Trotta, 2009. p. 75.

Manes, al respecto de lo anterior, expresa que lo nacido de tales potencias contiene en sí mismo una dualidad anímica, a saber, todas las cosas poseen tanto un alma buena como un alma mala. Tal posesión anímica, según Manes, se expresa de manera palpable en el mundo, puesto “que los higos lloran cuando se los arranca, y también su madre la higuera, con lágrimas lácteas”¹⁰⁰. Sin embargo, lo que subyace a tal paradigma maniqueo no es más que la antropomorfización de la naturaleza.

Tal principio maniqueo supone la negación de una jerarquía esencial entre el hombre, los vegetales y las bestias, puesto que Manes soslaya todo elemento metafísico que los distinga. Ello tiene como resultado la incapacidad de elección por parte del hombre. Esta última acción se realiza con la capacidad de determinar y de diferenciar disímiles elementos de un todo. Sin embargo, la igualdad de las esencias también implica en una imposibilidad del hombre por trascender, puesto que él se ubica con las mismas capacidades y potencias que los demás seres que pueblan el mundo. Al igual que el llanto de los higos, el hombre puede llorar; sin embargo, al igual que el higo, el hombre no puede trascender su estado natural, pues está ya determinado por su origen metafísico.

Para el filósofo de Hipona sólo algunos elementos poseen alma, pues ésta es propiedad del elemento racional y vital. Es decir, el hombre es el único elemento mundano que es capaz de hacer uso de su razón, y, precisamente por esta capacidad, es el único que posee alma racional. El hombre está diferenciado de las bestias y de los demás objetos mundanos no por otra cosa que por su posesión anímica, ya que la “ausencia de su alma es causa de que estén sometidos a nosotros y cuya presencia en la nuestra constituye el porqué de nuestra superioridad sobre ellos [las demás creaciones del mundo]”¹⁰¹. Pesa a lo

¹⁰⁰ Agustín, san. *Conf...* III. 10. 18.

¹⁰¹ Agustín, san. *Del libre...* I, 7, 16.

anterior, el hijo de Mónica explicará que aún los animales y las plantas poseen alma, pues tienen movimiento, sin embargo, las suyas son inferiores.

El alma de los vegetales y de los animales desempeña un par de funciones, la de animarlos y desarrollarlos: “un alma que anima al cuerpo y es causa de su desarrollo vegetal; dos elementos que vemos tienen también las bestias”¹⁰². El alma del hombre es cosa distinta, pues gracias a ella es capaz de contemplar lo abstracto y sobrepasar lo contingente, es decir, potencialmente es idóneo para lograr trascender su naturaleza, ya que ésta “está naturalmente unida a la razón divina”¹⁰³. El alma humana es mayor a todas las demás, simplemente, porque en ella se reflejan los estatutos eternos y necesarios que, para san Agustín, se resumen en Dios. El alma del hombre lo pondera por encima de los demás seres, pernoctando en otro mundo distinto al material por lo ya mencionado, sin embargo, también, por su libertad. Puesto que son más excelsas aquellas criaturas que pueden elegir libremente sus actos que aquellas que son incapaces de aconsejarse a sí mismas sobre ellos. La preponderancia del hombre ante las cosas se da, porque ellas “son incapaces de tener ni siquiera el deseo de la felicidad”¹⁰⁴.

Manes admite igualdad esencial entre las cosas y el hombre; san Agustín se opone a ello por la sutil idea de la superioridad racional y la voluntad libre del hombre ante los objetos y los animales. De tal conjetura se desprende que, para el filósofo de Hipona, el mundo es un todo jerárquico y ordenado, lo cual contrasta con el cosmos maniqueo que es uno caótico, por su origen dual, y con seres idénticos en esencia.

Las cosas están ordenadas de acuerdo a un plan armónico nombrado por Dios. “El orden de las criaturas discurre, desde la más excelsa hasta la más ínfima, por grados tan

¹⁰² Agustín, san. *Op. cit.* II, 6, 13.

¹⁰³ *Ibidem.* III, 5, 15.

¹⁰⁴ *Ibid.* III, 7, 21.

atinados”¹⁰⁵, consistiendo esta jerarquía de acuerdo a las cualidades esenciales de los entes tangibles. Como se notó anteriormente, la esencia de los cuerpos está organizada de tal manera que ellos funcionen como elementos de la libre elección del hombre. Ella será la responsable del elogio o del vituperio de las decisiones tomadas de aquel. Este plan está destinado para acceder a la perfección divina. Tal fin sólo es asequible para el hombre, pues, de los seres creados, él es el único que posee el alma más perfecta para alcanzar el estatuto de un ser sobrenatural, puesto que “el hombre no fue creado recto para vivir según él mismo, sino según su Hacedor”¹⁰⁶. En este momento, podemos atinar que Dios es el camino al cual el hombre quiere arribar, el cual no es otro que la Felicidad misma.

La esencia del hombre es mayor en comparación con la de los animales y demás criaturas del mundo. Pese a ello, el hombre es nada y “todo defecto procede de la nada”¹⁰⁷. Es decir, la esencia humana es imperfecta, ya que es incompleta. Ella logra, de acuerdo a sus capacidades, la consumación “cuando ve al que Es, entonces él [el hombre] es”¹⁰⁸. El hombre sólo es en la unión con la esencia de Dios. El hombre, lo piensa Agustín, como la única criatura del mundo que “tiene una vocación sobrenatural”¹⁰⁹, puesto que su camino está orientado hacia Dios, hacia el Ser. La ética agustiniana es una que piensa al hombre como un ser cuyo sentido se da sólo en el futuro, esto quiere decir que Agustín piensa que el sujeto es un llegar a ser lo que se es. En otras palabras, “se trata de realizar y hacer personal el programa inscrito en la propia naturaleza del hombre”¹¹⁰. El filósofo de Hipona ya no concibe a la ética como pura contemplación, más bien, como un actuar.

¹⁰⁵ *Ibid.* III, 9, 24.

¹⁰⁶ Agustín, san. *La ciudad de Dios*. XIV, 4, 1.

¹⁰⁷ Agustín, san. *Del libre...* II, 20, 54.

¹⁰⁸ Agustín, san. *Enarraciones sobre los salmos*. 121, 8.

¹⁰⁹ Coplestón, Frederick. *Historia de la filosofía. Vol. II. De san Agustín a Escoto*. México: Ed. Ariel, 1983. P.88.

¹¹⁰ Pegueroles, Juan. *San Agustín: Un platonismo cristiano*. p. 230.

Por lo anterior, la meta del hombre no es vivir de acuerdo a los fines corporales de él mismo, sino trascenderlos. La naturaleza humana con la que el hombre vive es defectuosa, de ahí que él deba superarla mediante su acercamiento con Dios. Tal explicación del hombre “abre en Agustín un camino hacia el infinito”¹¹¹, el cual es insaciable, pues Dios “es inmenso, para que, después de hallado, le sigamos buscando”¹¹². Lo insaciable es aquella hambre que se nutre “más allá de cualquier saturación, haciendo crecer esta hambre hasta el infinito”¹¹³. Hambre cuyo sinónimo es el amor, pero “no es el amor satisfecho y generoso, sino el amor ávido que busca a Dios”¹¹⁴. De acuerdo con esto, el amor se da en el alma del hombre, sin embargo, aquél está grabado por Dios en el alma de los sujetos. Sólo por este amor, el hombre es capaz de elegir correctamente. Sin embargo, el amor carece de sentido cuando el amor se vuelve concupiscencia. Ésta última es “cuando se ama la criatura por la criatura”¹¹⁵.

El amor ordenado está estipulado internamente en el hombre por Dios. “Los hombres eligen porque aman; [...] pero no podían por sí mismos elegir el amor”¹¹⁶. La explicación del ideal de amor que expone Agustín, lo retomará siglos después René Descartes al explicar que la idea de infinito que el hombre posee tuvo que ser introducida en el hombre por el infinito mismo, ya que no es posible que un ser finito pueda concebir algo que sobrepase su finitud¹¹⁷. El amor que del hombre se desprende fue otorgado por

¹¹¹ Pryzwara, Erich. *San Agustín, Perfil humano y religioso*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1984. p.42.

¹¹² Agustín, san. *Sobre el evangelio de san Juan*. 63, 1.

¹¹³ Levinas, Emmanuel. *La huella del otro*. p. 58.

¹¹⁴ Pryzwara, Erich. *Op. cit.* p. 40.

¹¹⁵ Agustín, san. *De la santísima trinidad*. IX, 8, 13.

¹¹⁶ Brown, Peter Robert Lamont. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970. p. 497.

¹¹⁷ cf. Meditación tercera (La idea de un ser sumamente perfecto es clara y distinta). “Esa idea es también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección. Y esto no deja de ser cierto, aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento: pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda

Aquél que es el máximo Amor, Dios. Este ser ajeno al hombre es el fin de su búsqueda, sin embargo, también, el origen de ella. Amamos no por gratuidad, sino por un esfuerzo sobrehumano.

Para Agustín, el hombre debe amar a Dios, es decir, necesariamente, el hombre busca la vía para descansar en el Infinito. “La idea de lo Infinito supone la separación del Mismo con relación al Otro”¹¹⁸, en otras palabras, es la relación trascendente. Anteriormente habíamos escrito que la trascendencia es la ruptura del egoísmo humano.

El hombre que se ama a sí mismo sin amar a lo ajeno a él, Dios, invoca al egoísmo en su vida. La vida de aquél se desborda en satisfacer sus necesidades particulares. Únicamente por la trascendencia aquél podrá socavar esos menesteres particulares y contingentes. La ruptura de los intereses particulares de los hombres abre el arribo de lo eterno y lo necesario en su vida mundana, la cual no es otra que “la vida feliz [y ella] es la producida por el amor y posesión del sumo bien del hombre”¹¹⁹.

El inicio de la trascendencia se halla con la elección mundana que ejerce el hombre sobre las criaturas. Es decir, aquel hombre que desee aquellas cosas que puede perder en contra de su voluntad “de tal modo las ama y se da a ellas, que llega a convertirse en esclavo de aquello mismo de que debería ser dueño y señor”¹²⁰. De tal suerte que aquel sujeto que posee un amor o deseo correcto, logrará elevarse por encima de sus intereses propios y por sobre las cosas contingentes. El querer o elegir y amar aquello que es eterno e inmutable supera los condicionamientos humanos, conduciéndolo a una vida dichosa, o

comprenderlo. Y basta con que entienda esto bien, y juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que sé que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente, para que la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas”. Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ed. Alfaguara, 1977. p. 39-40.

¹¹⁸ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. p. 76.

¹¹⁹ Agustín, san. *Costumbres de la Iglesia Católica*. I, 3, 4.

¹²⁰ Agustín, san. *Del libre...* I, 15, 33.

bien, feliz. Por lo anterior, el hombre se consagrará como perfecto en tanto que ha elegido el sumo Bien. “El hombre es un bien, y un bien mejor que la bestia, porque es capaz de preceptos, y se hace mejor cuando ha comprendido ya los preceptos, y mucho mejor cuando los ha cumplido, y muchísimo mejor aún cuando, iluminado por la luz eterna de la sabiduría, ha llegado a ser bienaventurado”¹²¹.

La trascendencia es aquella tendencia anímica que alcanza a percibir precisamente el contenido de las cosas que existen en la realidad mediante el acercamiento con Dios. Es decir, trascender la realidad para alcanzar la Realidad. Esto es, los sujetos aprehenden la realidad en tanto que son capaces de formalizarla. Como ya vimos anteriormente, el hombre domestica la realidad en cuanto que él es capaz de reflejarse en ella por medio de paradigmas racionales y antropomórficos. Es la empresa de la razón formal de la que precedentemente se explicó en el actual escrito. Sin embargo, la Realidad sólo es aprehendida por medio de Dios y, de tal manera, trascienden el estatuto formal de la realidad. Esto es, el hombre al teorizar sobre la naturaleza únicamente la expone en términos humanos, o bien formales, nunca podrá explicar el porqué, o bien, el en sí de ella. Para tal ocupación, los sujetos deben acercarse a aquél que es capaz de vislumbrarla en su esencia misma, el cual no es otro que Dios. Por tanto, para conocer la esencia de las cosas es categórica la unión entre el hombre con Dios. Por ello, le escribirá el santo a Dios que: “sin ti, nada; Contigo, todo”¹²². Epistemológicamente, el hombre está incoado, pues sus determinaciones naturales no le son suficientes para lograr aprehender el conocimiento de lo Real. Aquél necesita ayuda de la suma Verdad, puesto que Él, Dios, es el único que tiene la capacidad de captar las esencias de las cosas creadas por Él mismo.

¹²¹ Agustín, san. *Op. cit.* III, 24, 72.

¹²² Agustín, san. *Enarraciones sobre los salmos.* 30, 2.

Las categorías humanas con las que se designa a la realidad poseen los mismos atributos que sus creadores, a saber, “qué tiene de propio el hombre; hallarás la mentira”¹²³. De ahí que aquel hombre que elija la Verdad es menester para su labor acercarse a Dios, porque “Dios es veraz, pero todo hombre es mentiroso, porque no hay hombre veraz a no ser que en él hable Dios”¹²⁴. Los sujetos que utilizan el lenguaje de la Verdad para hablar son aquellos que se han desprendido de la contingente y la particular verdad del hombre. De tal manera sólo la trascendencia se entenderá como “la obra del intelecto que aspira a la exterioridad”¹²⁵, obviamente, ésta descansa en un atributo ético, a saber, la libre elección.

La epistemología agustiniana se alcanza por medio de la ética. Ya que sin ella, el intelecto carecería de meta a la cual arribar. Sólo por los actos libres, por la ayuda divina en ellos y en el intelecto se puede alcanzar a Dios.

El arribo a la Verdad, Felicidad, Bien, Paz y Amor sólo está considerada para aquellos que han controlado sus pasiones corporales y anímicas. De lo contrario, el hombre estaría en contra de aquello que le hace estar determinado de tal manera, puesto que “toda la actividad de la vida animal se reduce a procurarse los placeres del cuerpo y evitarse las molestias”¹²⁶. Cuando la jerarquía está errónea y “los cuerpos, que son inferiores a la razón”¹²⁷, están por encima de ella, se dice que “no hay buen orden, ni siquiera puede decirse que haya orden, allí donde lo más digno se halla subordinado a lo menos digno”¹²⁸.

¹²³ Agustín, san. *Sermón*. XXXII, 10.

¹²⁴ Agustín, san. *Enarraciones sobre los salmos*. 108, 2.

¹²⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. p. 104.

¹²⁶ Agustín, san. *Del libre...* 1, 8, 18.

¹²⁷ Agustín, san. *Op. cit.* II. 22, 34.

¹²⁸ *Ibidem*. I, 8, 18.

El alma racional está por encima de cualquier cuerpo, ya que “toda la vida del cuerpo es el alma”¹²⁹, es decir, por ella el cuerpo tiene operación. Así, a su vez, el alma es por Dios. Sin embargo, otra razón por la que ella se encuentra por encima del cuerpo es aquella tarea que se le ha encomendado a ella la cual es demasiado ardua, a saber, la de alcanzar a Dios. “Si, pues, sin el auxilio de ningún órgano corporal, ni del tacto, ni del gusto, ni del olfato, ni de los oídos, ni de los ojos, ni de ningún otro sentido interior a ella, sino que por sí misma intuye algún ser inmutable, es de necesidad que confiese que ella es inferior a éste y que él es su Dios”¹³⁰.

Para el hombre, el cuerpo sólo le sirve, es útil. Éste es un medio para alcanzar ciertos fines, ya que “es indudable que el que quiere, quiere alguna cosa que de ningún modo le sería posible querer si no la percibiese exteriormente por los sentidos del cuerpo o, por vías que desconocemos, no se hiciera presente a su espíritu”¹³¹. Es decir, el hombre se sirve del cuerpo en tanto que es un puente entre lo externo, el mundo; y lo interno, el alma. Por ello el “cuerpo, como cuerpo, puede ser ni dichoso ni desdichado, bien que puedan ser cuerpos de seres felices o infelices”¹³². Los cuerpos son sólo vehículos conducidos por el alma. Y esta última es la que presenta las emociones, los conocimientos y la experiencia; es la que goza.

El filósofo de Hipona no desecha del todo al cuerpo de los escalones que conllevan a la cúspide, la cual es la trascendencia, sólo lo concibe a aquél como aquella “naturaleza del cuerpo [que] es inferior a la naturaleza del alma, y que, por consiguiente, el alma es un

¹²⁹ *Ibid.* II, 16, 41.

¹³⁰ *Ibid.* II, 6, 14.

¹³¹ *Ibid.* III, 25, 75.

¹³² *Ibid.* III, 9, 25.

bien mayor que el cuerpo”¹³³. Aunque él es inferior al alma, es un bien, ya que “el cuerpo y el alma reciben su forma de otra forma inmutable y siempre permanente”¹³⁴, Dios.

Para alcanzar al Bien supremo, el hombre debe dejar de lado su cuerpo, ya que, cuando éste domina a su razón, comienza el desorden en el sujeto. El amor ejercido por el alma del hombre puede verse ofuscado si el cuerpo ama intensamente. El objeto de deseo del cuerpo no son más que aquellas cosas desechables, es decir, contingentes, finitas y utilizables. “Los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo”¹³⁵, no deben gozarse como fines, sino como medios. Agustín piensa que ese amor mal dirigido, pues en vez de ir al Bien máximo se dirige a los bienes materiales, es la concupiscencia. Y “Por el amor [ordenado] se mueve al lugar adonde se dirige”¹³⁶, el cual no es otro que la Felicidad.

Anteriormente habíamos expuesto que el amor está grabado en nuestra alma por no otro que por Dios. Ahora bien, si el hombre no ama al sumo Ser, en cambio, su amor se dirige a las cosas, entonces ese sujeto “está en contradicción consigo mismo, porque está en contradicción con lo Real”¹³⁷. Los actos del hombre, por tanto, consistirán en ordenar el amor mediante la supresión del amor desordenado que es la concupiscencia o el gozo por los bienes materiales.

Manes postulaba un “orden” en las acciones de los hombres para que de esa manera él, el hombre, alcanzara la salvación. El maniqueísmo exponía a ésta como un método por el cual el hombre podría alcanzar una trascendencia fuera del mundo natural. La salvación humana de la que hablan los maniqueos no es otra que la que se obtiene por la aprehensión de la verdad.

¹³³ *Ibid.* II, 18, 48.

¹³⁴ *Ibid.* II, 17, 45.

¹³⁵ *Ibid.* I, 16, 3 5.

¹³⁶ Agustín, san. *Enarraciones sobre los salmos*. 9, 15

¹³⁷ Pegueroles, Juan. *San Agustín: Un platonismo cristiano*. p. 227.

Según el maniqueísmo, la verdad es aquella que está fundada en los escritos elaborados por Manes, es decir, la separación de lo corporal y lo espiritual se logra mediante el llamado o la palabra de Manes.

Recordemos que para el maniqueísmo, el hombre posee una naturaleza doble. Ella está formada por los elementos de los que está compuesta la realidad, los cuales son luz o bondad y cuerpo o maldad. A pesar de tal composición, el hombre posee todavía la capacidad de elevarse por encima de lo concreto, de lo carnal, mediante la liberación de la parte benigna que habita en su interior. Tal técnica de emancipación del mundo físico no es otra que la extirpación de la carne del alma. Es decir, a diferencia de san Agustín, Manes desprecia no sólo el cuerpo, sino cualquier forma de materialidad referida al mundo físico¹³⁸.

Es necesario aclarar que el llamado de Manes opera en el hombre como un despertador de la naturaleza bondadosa que en éste habita. En otras palabras, lo que hace el llamado de Manes en el hombre es animar a la parte bondadosa que en él se encuentra. Ella, la parte bondadosa, ha estado dormida a causa de la parte maligna que ha dominado el actuar del hombre. Es decir, el hombre alcanza la redención de su vida a través de la

¹³⁸ El hombre puede adquirir dos actitudes ante el llamado de manes: una, el hastío por el existir; la otra, la extraña condición que él posee, es decir, él se contempla a sí mismo como diferente del mundo. Ambas opciones tienen una sola meta, la cual no es otra que la separación del mundo mediante la parte de la luz divina del hombre. Manes confería a sus oyentes la esperanza de un mundo perfecto a diferencia de éste imperfecto. El regreso del hombre con la luz le confiere una extrañeza ante el mundo material. Ya que él ha alcanzado la conciencia de su condición anormal contaminada por la corporeidad maligna de la oscuridad. Ese momento pasado de su ser dominado por la carne se sustentaba en la embriaguez, ignorancia, olvido de sí mismo, de esclavitud e inmersión en un profundo sueño alejado de lo divino. Ahora la condición de su alma consciente de sí misma produce una sobria lucidez, conocimiento de sí misma, memoria de su origen divino, libertad y una absoluta vigilia de aquello que la pueda corromper. Estatutos cuyo reflejo se mostraban en los “elegidos”. Estos maniqueos eran aquellos personajes que estaban destinados a liberar la sustancia luminosa del mundo. Lo hacían a través de “su castidad, plegarias, oraciones y salmos, separan todo lo que hay en ellos de claridad y de divinidad, lo purifican, es decir, lo perfeccionan totalmente, y, desligado de toda suciedad, vuela sin dificultad a su propio reino” (Agustín, san. *De las costumbres de los maniqueos*. II, 15, 36). Tal desprecio por el cuerpo los conducía a despreciar el sexo, pues a través de él se reproduce lo maligno del hombre; así, también, a aborrecer la comida, ya que ella nutre al cuerpo. Por ello, a tales personajes se les reconocía por “la palidez de su cara” (Brown, Peter Robert Lamont. *Biografía de Agustín de Hipona*. p.61).

dirección natural que en su interior reside. Los actos buenos ejercidos por el hombre a partir de ese momento de lucidez no son productos más que del alma buena que ahora en él mora.

Manes invoca una superación del mundo por medio de la lucidez de la parte buena del hombre, sin embargo, es absurda su petición, puesto que el hombre, actuando de manera maligna o benigna, sigue obrando con dos guías que lo controlan desde su interior.

Las leyes que dictan los actos del hombre son absolutamente distantes a él mismo, puesto que “toda actividad que simplemente sigue el curso de la propia naturaleza es heterónoma”¹³⁹. El hombre, de acuerdo a lo estipulado con Manes, no logra trascender su naturaleza, ya que él mismo utiliza su naturaleza para superar a esa misma naturaleza. Sin embargo, éste no es el problema fundamental del hombre, ya que, por su naturaleza puede «elegir lo que él así desee», puede «querer» el bien y elevarse hacia lo intangible, o bien, puede «elegir» el camino de los bienes materiales y descender a un estado animal, sin embargo, esto es en apariencia. Este es el verdadero problema del ser del hombre que manifiesta el maniqueísmo, los actos humanos, las elecciones o los deseos están regidos por una naturaleza que no les pertenece a los sujetos. Recordemos que, siguiendo la trayectoria maniquea, la naturaleza del hombre es dual, si él obra de una manera vituperable o bien venerable, no es por él mismo, sino por motores ajenos a él. El ser humano que expone Mani es un ser absolutamente esclavizado e incapaz de lucubrar sus actos por sí mismo. Los hombres no poseen libre voluntad, según la doctrina de Manes.

A la salvación de la que habla el maniqueísmo le opone San Agustín el concepto de trascendencia. La trascendencia, como hemos visto, es un acercamiento con aquello Sumo. Ello se da por medio de un ejercicio amoroso, que a pesar de ello, necesita a la libertad

¹³⁹ Ramírez Ruiz, Esteban. *Introducción a la filosofía política de san Agustín*. p. 42.

para iniciar su camino. Es decir, la libre voluntad es el primer escalón del movimiento hacia el *ordo amoris*.

El maniqueísmo así como san Agustín hablan de un camino hacia la trascendencia, en la cual, ambas doctrinas tratan de conseguir una especie de santificación humana. El maniqueísmo busca este camino por el soslayo y la absoluta negación de la carne. Sin embargo tal propuesta expone una trascendencia falsa, puesto que el trascender no es huir de este mundo objetivado hacia un Objeto superior. Tal acto de escapatoria implica en seguir los intereses mundanos del hombre los cuales están regidos por su propia naturaleza. Es decir, la exposición maniquea usa tal liberación como un medio para socorrer a los hombres de este mundo natural que es caos.

La trascendencia que expone el filósofo de Hipona busca la Libertad como meta. Esta libertad no es otra que la de servir a Dios; tal es la libertad verdadera¹⁴⁰. Trascender este estado natural humano es acercarse a Dios y servir a Él. La Libertad del hombre, según Agustín, será no usar a Dios como fuente de auxilio de la culpable naturaleza humana, sino como aquello que completa a la deficiente naturaleza humana. Ello provoca en el hombre sabiduría, felicidad y paz.

¹⁴⁰ Piénsese a Dios en esta oración no como un ser que se halla por encima de la naturaleza, sino como un precepto o imperativos que guían al hombre. Ello se opone a una libertad mal pensada que descansa en la posibilidad de lograr lo inlogable.

Capítulo VI

La libertad agustiniana

El filósofo de Hipona construye su sistema filosófico como respuesta a las tesis maniqueas y pelagianas acerca del bien y del mal. Toda la construcción teórica de Agustín trata de resolver dos puntos establecidos por sus controversias, a saber, la maniquea y la pelagiana. Con ellas, él finaliza en una estructura conceptual fundada en la libertad. Es decir, las grandes disputas, primero el maniqueísmo y posteriormente el pelagianismo, le acomodaron el suelo para edificar su concepto de libertad.

La pregunta que le atormentaba al joven Agustín posterior al maniqueísmo no es otra que aquella cuestión sobre el origen del mal. Como ya se notó anteriormente, el mal lo establecían los maniqueos de manera ontológica. Es decir, el mal es desde los albores del mundo. Él acompaña a los sujetos desde su nacimiento. El maniqueísmo refería la maldad a todos los cuerpos existente sin importar su uso o su condición. El sabio de Hipona expone por tales razonamientos que “no se debe culpar a las criaturas del mal uso que de ellas hacen los hombres, sino al mismo que de ellas abusa”¹⁴¹. Las cosas no son malas en sí mismas, sino la libre voluntad que usa mal de ellas.

La maldad expuesta por los maniqueos orilló el hijo de Mónica a evocar la justificación y fundamentación de la primera libertad para exponer que es a partir de ella que el mal tiene su origen, ya que si el mal nace por fuerzas externas al hombre, éste no es responsable de las consecuencias de sus actos, y, por tanto, no puede ser castigado o premiado por sus acciones. El maniqueísmo negaba la libertad del hombre para fundamentar la existencia del mal en el mundo; san Agustín, la afirmaba justificando de esa manera la carencia del mal en la realidad.

Mientras que, a partir del pelagianismo, le atormenta al hijo de Mónica la pregunta por el origen del bien en las acciones del hombre. Para Pelagio, el bien surge precisamente

¹⁴¹ Agustín, san. *Del libre...* I, 16, 34.

por la libertad del hombre dada por Dios; para el filósofo de Hipona, el bien es el estado natural de las cosas, ya que fueron creadas por Dios, mientras que los actos de los hombres no se acercan ni remotamente a lo bueno, pues necesitan la fuerza Divina para ello, es decir, “para no pecar, déjese gobernar por Cristo”¹⁴².

Esto es, Pelagio simbolizará la libertad del hombre como una virtud absoluta. Por ella, cree Pelagio, que los sujetos pueden ser restituidos a un nivel divino y creador, y, por tanto, el hombre puede desligarse de la relación divina con su Creador así como de cualquier otra. Esto es, el hombre es bueno por él mismo así como las cosas hechas por él. Agustín plantea ante tal tesis pelagiana que el hombre necesita de la ayuda de Dios para alcanzar una jerarquía divina de bondad. Es decir, la sola voluntad libre no basta para que el hombre sea capaz de lograr por sí mismo la bondad absoluta. Los sujetos necesitan la gracia de Dios para obrar de manera buena. Pelagio afirma una libertad infinita y absoluta, -hacer lo que la voluntad del hombre desee-; Agustín, la afirma, sin embargo, la delimita a través del auxilio divino, la gracia de Dios, -hacer lo que el hombre debe hacer-.

Abusar de la libre voluntad, tal como lo hace Pelagio, es obrar de manera esclavizada, pues ello es producto del amor caótico, el libido, y no de la Libertad. La Verdadera Libertad “nos hace siervos, porque éramos siervos de la concupiscencia y con la libertad nos hacemos siervos de la caridad”¹⁴³.

Agustín se mueve entre dos ámbitos conceptuales. Por un lado, debe defender la libertad ante la negación natural del hombre que propone Manes; por otro, debe demarcar la libertad del hombre ante la libertad ilimitada que plantea Pelagio.

¹⁴² Agustín, san. *Concordancia de los evangelistas*. 4, 19, 20.

¹⁴³ Agustín, san. *Sobre el evangelio de san Juan*. 41, 8.

Como ya hemos visto a lo largo del trabajo, la libertad que expone el santo de Hipona no es un concepto cerrado o estático que sólo sirve para explicar ciertos elementos de la vida activa y moral de los hombres, puesto que el hombre es igual a “todo ser mudable, [por tanto] es necesariamente susceptible de perfección o forma”¹⁴⁴. Esta susceptibilidad ejerce una fuerza anímica en él que “sale al encuentro con todo el cortejo de su amorosa providencia, y tanto más vivamente desea correr a la mayor velocidad este camino, cuanto el mismo camino se le hace más fácil en virtud de la misma sabiduría a la que desea ardientemente llegar”¹⁴⁵. La libertad es un elemento que participa de la construcción del mismo hombre, sin olvidar que la libertad es el obrar bien de acuerdo al sumo Bien. Por ello, la verdadera formación del hombre no es otra que la que está engarzada a Dios o a la Verdad, al Bien y a la Felicidad.

La libertad agustiniana, en otros términos, sirve como aquel eslabón para trascender la naturaleza humana para participar de la divinización del hombre con Dios. Ello no es posible sin la ayuda divina de Dios para con el hombre, la gracia. Sin ella, “nada de bueno podemos hacer”¹⁴⁶.

El primer síntoma de la libertad verdadera en el hombre no es otro que la libre elección o, simplemente, la voluntad libre. Sin embargo, el uso de la libre voluntad no hace libre al hombre.

La voluntad libre es la trinchera que utiliza Agustín en contra de las tesis maniqueas sobre el origen del mal. Para él es preciso que exista la libre elección, pues de lo contrario sería absurdo hablar sobre bien y mal. La posición maniquea residía en una igualdad absoluta, puesto que las cosas están compuestas de bien y mal. Ello origina pérdida de

¹⁴⁴ Agustín, san. *Del libre...* II, 17, 46.

¹⁴⁵ *Ídem.*

¹⁴⁶ Agustín, san. *De la gracia y del Libre albedrío.* 4, 7.

categorización y todo se torna en una masa homogénea. Las “cosas no las puede discernir sino la razón, y que la razón no lo hace sino respecto de aquellas cosas que le son presentadas para que las examine”¹⁴⁷. En otras palabras, el discernir las cosas así como el reconocer sus características y, por tanto, diferenciarlas no sólo es síntoma de una futura libertad, sino, también, de la existencia de razón. Por tanto, la elección de los objetos es una tarea propiamente de los hombres. Es decir, sin libertad y sin razón no existiría el hombre, sería, en todo caso, un animal guiado por la supervivencia y su instinto natural; estas características le pertenecen a las criaturas que existen y viven. El ser del hombre está compuesto de voluntad y razón, sin embargo, para que el hombre logre el fin de ambas, *libertas* y sabiduría, no necesita las capacidades propias del hombre, sino de la ayuda Divina en tanto que Dios se lo permita.

Agustín demuestra la existencia de esta libre voluntad en el hombre manifestando el deseo universal que habita en él, a saber, el querer vivir bien y feliz. Él dirá que “todos tenemos esta voluntad [...] la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría”¹⁴⁸, sin embargo, pocos lo alcanzan “porque han querido vivir bien o rectamente, cosa que no quieren los malos [...] pues deben vivir según razón”¹⁴⁹. Aquellos que lo logran no es por otra causa que por la ayuda divina que los conmueve a alcanzarlo. El otro tipo de hombre que busca tal fin, pero quiere alcanzarlo sin esfuerzo, es el hombre necio, el cual “es aquel en quien la mente no tiene el mando supremo”¹⁵⁰.

Agustín manifiesta que los hombres tienen ese deseo puesto que es el fin supremo, a saber, vivir bien y feliz. Este fin lo imprimió Dios en los corazones de los hombres, ya

¹⁴⁷ Agustín, san. *Del libre...* II, 3, 9.

¹⁴⁸ Agustín, san. *Op. cit.* I, 12, 25.

¹⁴⁹ *Ibidem.* I, 14, 30.

¹⁵⁰ *Ibid.* I, 9, 19.

que, de esa manera, pueden pensar en vivir bien y feliz. Los hombres son incapaces de pensar semejantes cosas por su discapacidad mortal, porque “antes de ser felices, tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que en su virtud sabemos y decimos con toda confianza, y sin duda alguna, que queremos ser dichosos”¹⁵¹. Tal noción anímica es “la ley eterna, que llevamos impresa en nuestra alma”¹⁵². Aquella es otorgada por Dios al hombre para que aquel que la siguiese llegue a obrar libremente. Esta ley es el amor. Esta ley no puede ser determinada ni puede ser forzada a cometer ciertas acciones, el amor es absolutamente libre y dirigido al bien.

Sin embargo, para llegar a ser felices necesitamos no los medios propios de cada hombre, sino la gracia de Dios. El hombre podrá querer la felicidad, el bien, la verdad, pero por sus fuerzas estos no serán de su alcance. Por tal motivo, se necesita “un auxilio divino [que] capacita al hombre para romper su ensimismamiento y, saliendo de sí, buscar su salvación en Otro”¹⁵³.

La gracia se torna necesaria, pues está ávida, así como el deseo impreso del hombre, del bien. A la pregunta por el origen del bien en los actos del hombre, la respuesta será que éste surge con el auxilio de Dios para con el hombre empataado con el querer hacerlo de éste. Los hombres justos serán aquellos cuyos actos de la voluntad libre están encaminados al bien acompañados por la gracia de Dios. “Porque en verdad comienza Él a obrar para que nosotros queramos [el bien], y cuando ya queremos, con nosotros coopera para perfeccionar la obra. [...] Por consiguiente, para que nosotros

¹⁵¹ *Ibíd.* II, 9, 26.

¹⁵² *Ibíd.* I, 6, 15.

¹⁵³ Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. p. 28.

queramos, sin nosotros a obrar comienza, y cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera¹⁵⁴”.

De acuerdo a esto, ellos, los justos, no lo son por coacción, sino porque así lo desean. Es decir, los justos quieren el bien y tienen la confianza otorgada por Dios para hacerlo. El origen del bien no es suficiente con la voluntad, ya que ésta es “endeble y ruin”¹⁵⁵, de ahí el auxilio Divino para trascender y obrar rectamente.

La gracia que Dios le otorga al hombre no es una forma de conducir los actos de éste, puesto que aquella no es una manera de determinación del hombre. Es decir, la gracia no es una naturaleza que le indica al hombre como actuar, ni es una forma coercitiva para el hombre. Tampoco, implica una sumisión ante la grandeza de Dios, “no es que la voluntad se vea forzada como una esclava a obrar el bien o el mal, pero es suavemente atraída por su libertador con la dulzura del amor, no por la amargura servil del temor”¹⁵⁶.

La gracia es ayuda divina que sólo cumple su cometido si el hombre la recibe voluntariamente. Es decir, “a nosotros nos corresponde aceptar la gracia, seguir sus impulsos y cooperar con ella¹⁵⁷”, y “lo que hace la gracia en provecho propio se denomina utilidad; y lo que ejecuta en provecho del prójimo, beneficencia¹⁵⁸”. Es decir, la gracia, es verdad, es una potencia divina, sin embargo, no soslaya los actos propios del hombre, sino que se fusiona con la ley interna del hombre para encaminarlo al amor por Dios y el prójimo.

Por la gracia de Dios no se tiene dominada a la voluntad humana, puesto que no existiría la libertad. Sin embargo, la libre voluntad no es suficiente para que el hombre

¹⁵⁴ Agustín, san. *De la gracia y del Libre albedrio*. 17, 33.

¹⁵⁵ *Ídem*.

¹⁵⁶ Agustín, san. *Réplica a Juliano (obra inacabada)*. III, 112.

¹⁵⁷ Capánaga, Victorino. “Introducción general” en *Tratados sobre la gracia* de san Agustín. p. 56.

¹⁵⁸ Agustín, san. *Sobre la doctrina cristiana*. III, 10, 16.

adquiera la absoluta libertad, así como por ella misma, él no puede ser totalmente bueno. “Por la gracia el libre arbitrio alcanza la libertad”¹⁵⁹. Para que el auxilio divino sea aceptado por el hombre y para que la voluntad humana haga actos buenos debe de existir un vínculo de cooperación entre los hombres y Dios. Puesto que, “no basta la sola voluntad del hombre, si no la acompaña la misericordia de Dios; luego tampoco sería suficiente la misericordia de Dios si no la acompañara la voluntad del hombre”¹⁶⁰.

Ahora bien, si el primer eslabón de la libertad se anuncia en el hombre, éste, de cierta manera, debe anunciar, también, las elecciones que se pueden escoger. Es decir, hemos visto que si existe la libre voluntad, necesariamente deben existir elementos para que ella pueda elegir. Puesto que el hombre presenta esta libre voluntad, entonces es preciso que manifieste las diferencias entre lo bueno y lo malo.

Anteriormente se indicó que lo malo se origina por la voluntad del hombre, mientras que lo bueno será originado por Dios como criaturas, mientras que, los actos buenos del hombre son originados por Dios en conjunción con los sujetos. Es decir, el hombre necesita a Dios para hacer el bien y Dios requiere al hombre para que éste haga el bien aceptando la gracia divina. Entre Dios y el hombre existe una participación mutua. De hacer lo opuesto, es decir, no aceptar la gracia divina, el hombre únicamente podrá hacer el mal aunque desee cometer actos buenos, puesto que necesita a este Otro para su orientación.

Paradójicamente, el hombre es libre y no es libre. Es libre en tanto que puede libremente elegir entre lo bueno y lo malo, no obstante, no es libre ya que no puede hacer

¹⁵⁹ Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. p. 128.

¹⁶⁰ Agustín, san. *Enquiridión*. 32, 9.

actos buenos por sí mismo. Es verdaderamente libre por medio de la gracia, es decir, con ella “quiere lo que quiere, quien quiere su bien”¹⁶¹.

Sin embargo, la aceptación de la gracia es de manera irresistible, pues ella conduce, como ya se indicó, al bien y a la felicidad. El deseo más profundo del hombre no es otro que vivir bien, feliz y en paz. Aquellos sujetos que deciden sus actos concomitantes a la gracia son, a saber, los Hombre verdaderos que obran libremente, ya que “lo que pertenece al mismo hombre es mentiroso; pero observa que fue hecho veraz por la gracia de Dios”¹⁶². Estos hombres han elegido vivir así, pues están conforme a su verdadera naturaleza, la de lograr un estatuto divino a través de la participación con Dios y dirigiéndose hacia Él, es decir, el hombre es verdadero en cuanto se eleva por encima de su ser natural, cuando deja de lado su estatuto de hombre.

La Verdadera Libertad no es otra que actuar según los designios de Dios conforme a los propios deseos del hombre. Es decir, “la verdadera libertad consiste en la alegría del bien obrar, y es también piadosa servidumbre por la obediencia a la ley”¹⁶³. Ser libre es servir y seguir la Ley de Dios. Puesto que, “si no hubiese leyes, no tendría el hombre dónde mirarse con certidumbre, para ver de dónde se aparta, adonde tiende, por qué se congratula, qué es lo que pide”¹⁶⁴.

El hombre elimina de su interior los estragos de la naturaleza que le imponen individualidad mediante la libertad. Aquella naturaleza soslayada hace que ocupe en el hombre “la ley de la libertad [la cual] es, [a saber], la ley de la caridad”¹⁶⁵.

¹⁶¹ Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. p. 130.

¹⁶² Agustín, san. *Enarraciones sobre los salmos*. 115, 3.

¹⁶³ Agustín, san. *Enquiridión*. 30, 9.

¹⁶⁴ Agustín, san. *Epístolas* 167, 4, 15.

¹⁶⁵ Agustín, san. *Op. cit.* 167, 6, 19.

El acercamiento con Dios implica comunión. En la participación del hombre con Dios predomina el amor no sólo divino, sino, también, el amor al prójimo, puesto que “se unen ambos amores, el de Dios y el del prójimo”¹⁶⁶. El amor a Dios desborda al mismo hombre, derramándolo en los otros para lograr así una red interminable de amantes prójimos. La libertad busca trascendencia amorosa, la cual es la posibilidad de con-vivir con los otros hombres desde una postura ética. “Buscar a Dios es ansia o amor de la felicidad, y su posesión la felicidad misma”¹⁶⁷. Por tanto, amar al prójimo es encontrar la felicidad.

Agustín afirma que el hombre es un ser incoado y sólo por el acercamiento con las ideas divinas podrá completarse, aunque esta tarea sea eterna. La formación del hombre no se dará en un solo momento, sino que debe ser a lo largo de su vida debido a la carga de nada con la que fue creado.

Este no ser que aún posee el hombre es capaz de conducirlo por caminos errantes, por tal motivo Agustín les dirá a los hombres: “Desagrádate siempre [de] lo que eres si quieres llegar a lo que aún no eres, pues donde encontraste agrado, allí te paraste. Cuando digas: «Es suficiente», entonces periclitaste. Añade siempre algo, camina continuamente, avanza sin parar; no te pares en el camino, no retrocedas, no te desvíes”¹⁶⁸. Este camino sólo puede ser recorrido con la medida del amor, el cual “es amar sin medida”¹⁶⁹. Es decir, es la apertura al infinito, jamás abarcable y siempre en busca de su encuentro.

La acogida de la felicidad de Dios no es estática para el hombre, sino que debe ser una acción constante para permanecer en ella. Es decir, la relación entre el hombre y Dios,

¹⁶⁶ *Ibidem.* 109, 2.

¹⁶⁷ Agustín, san. *Costumbres de la Iglesia Católica*. I, XI, 18.

¹⁶⁸ Agustín, san. *Sermón CLXIX*, 18.

¹⁶⁹ Agustín, san. *Epístolas* 109, 2.

al igual que el hombre, es dinámica, esto es, está en constante construcción, o bien, destrucción. Por tal motivo, Agustín pensaba que la peor ofensa que el hombre puede cometer es aquella que lo hace descender del nivel jerárquico más alto a uno inferior. Para él, ello amerita “un muy grande, a la vez que muy justo castigo para los que, colocados ya en el trono de la sabiduría, han determinado descender de él para hacerse esclavos de la libidine”¹⁷⁰. Aunque el sujeto se encuentre en el eslabón más alto de los actos y haya trascendido su propia naturaleza, aún cabe la posibilidad de descender a un nivel inferior o regresar a su estado natural de no ser.

Para escalar a ese nivel de superioridad, Agustín se sirve de la libre voluntad. Para tal logro la inscribe como un elemento de una serie de bienes. Él los divide en tres grupos, a saber, los superiores, los bienes medios y los inferiores. “Las virtudes, por las cuales se vive rectamente, pertenecen a la categoría de los grandes bienes; las diversas especies de cuerpos, sin los cuales se puede vivir rectamente, cuentan entre los bienes mínimos, y las potencias del alma, sin las cuales no se puede vivir rectamente, son los bienes intermedios. De las virtudes nadie usa mal; de los demás bienes, es decir, de los intermedios y de los inferiores, cualquiera puede no sólo usar bien, sino también abusar”¹⁷¹. Estos últimos bienes tienen sólo un camino, el cual es el uso o abuso.

La libre voluntad se halla entre estos bienes medios, ya que la usamos para obtener vituperio o alabanzas. “No abuses, pues, de la libertad para pecar libremente, sino usa de ella para no pecar”¹⁷². Aquella “voluntad que se aparta del bien inmutable y común y se convierte hacia sí propia, o a un bien exterior o inferior, peca”¹⁷³, pues no se debe amar las

¹⁷⁰ Agustín, san. *Del libre...* I, 12, 24.

¹⁷¹ Agustín, san. *Op. cit.* II, 19, 50.

¹⁷² Agustín, san. *Sobre el evangelio de san Juan.* 41, 8.

¹⁷³ Agustín, san. *Del libre...* II, 19, 53.

cosas que son sólo medios y no fines en sí mismos. Amar tales objetos equivale a la esclavitud, pues sólo el amor hacia Dios libera a los hombres, pues por él ellos trascienden su naturaleza incoada.

La vida propia de los sujetos no debe amarse, puesto que ella sólo es un medio para el máximo fin. “Lo que no se ama por sí mismo no se ama”¹⁷⁴, por ello amar sólo se da en los fines, de los cuales se debe gozar y no usar como los medios. El amor “es adherirse a una cosa por el amor de ella misma”¹⁷⁵, es decir, se ama por el valor mismo de lo amado.

Tal amor es gratuito. Éste “no quiere que se le ame porque da algo fuera de sí, sino porque se da a sí mismo”¹⁷⁶. El amar gratuito es dado a aquel que se ama no por los intereses propios, sino por sí mismo. Es decir, es la esencia del amor, el amor en sí y no para el hombre. Por tal motivo debe amarse al sumo Bien y no a aquellos bienes inferiores, pues aquél es el fin del hombre, mientras que estos son sólo herramientas para lograr tal o cual cosa.

Dios es el Bien que busca el hombre. Este amor hacia el Bien es el fundamento de toda forma social, ya que para lograr la conformación de comunidades, el hombre debe olvidar los deseos particulares e individuales y reemplazarlos con miramientos a deseos necesarios y universales. Es decir, Dios rompe la egolatría de los individuos para lograr una trascendencia en un plano de paz. El egoísmo es un amor no hacia Dios, sino hacia los sujetos. Este amor propio que poseen los injustos conduce a la lucha por los bienes inferiores, destruyendo la forma de convivencia entre los hombres.

La construcción de la ciudad de Dios no es por Él mismo, sino por la libertad que conducen al amor. Es decir, los propios hombres son aquellos que edifican la ciudad de

¹⁷⁴ Agustín, san. *Soliloquios*. I, 13, 22.

¹⁷⁵ Agustín, san. *Sobre la doctrina cristiana*. 1, 4, 4.

¹⁷⁶ Agustín, san. *Enarraciones sobre los salmos*. 52, 8.

Dios. Así, la trascendencia del estado natural del hombre se reflejará en la trascendencia a la vida social.

“Estos dos amores, de los cuales el uno es santo y el otro impuro, el uno social, el otro privado; el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía; el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en propio provecho; el uno que está sometido a Dios, el otro en pugna con El; [...] el uno caritativo, el otro envidioso; el uno que desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que ansia someter al prójimo a sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el otro que le gobierna para su propio provecho”¹⁷⁷.

Las sociedades humanas deben solicitar no el amor propio, sino el amor que soslaye a los sujetos particulares. Éste es el amor a Dios o al Otro; un amor que provoca el olvido de sí mismo, pero que relaciona a los hombres no como instrumentos, sino como fines en sí mismos. Agustín vislumbraba desde aquellas fechas que el prójimo debe ser tratado, así como pensará más tarde Kant, como un fin en sí mismo y no como un medio. “Si amas al hermano, que ves, al mismo tiempo verás a Dios, porque verás la misma caridad, y Dios mora dentro”¹⁷⁸. Amar al Otro es amar a Dios, pues Él es un reflejo de Aquél. El amor con que se les ama, es un amor caritativo y absolutamente gratuito, sin reciprocidad.

La ciudad de Dios está conformada por aquellos hombres que se han liberado de la naturaleza humana. La Libertad es el fundamento de ella, de la Ciudad de Dios, puesto que sólo los hombres verdaderamente libres sirven a fuerzas más allá de sus intereses propios. La libertad no será por tanto la posibilidad de ejercer los actos de los hombres de acuerdo a

¹⁷⁷ Agustín, san. *Del Génesis a la letra*. XI, 15, 20.

¹⁷⁸ Agustín, san. *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*. V, 7.

sus propios intereses ante aquello que les genere mayor satisfacción. La Verdadera Libertad es la que sirve a los otros, o a Dios, para alcanzar la paz y la felicidad.

La ciudad terrenal no es otra que la que está guiada por el amor propio. En ella todo es caos y destrucción. Esta ciudad terrenal está compuesta por el amor pelagiano y el escenario mundano maniqueo. Egoísmo y autofagia son las leyes que dominan a dicha nación.

Conclusión

El trayecto por los diferentes capítulos del presente texto nos guió por un camino que demostró el impacto que tuvo la doctrina maniquea en san Agustín para el surgimiento de su idea de libertad. El concepto agustiniano de libertad no es otro que la respuesta a aquella doctrina maniquea que él tanto aborreció.

Es bien sabido que Agustín “por espacio de nueve años se adhirió a la secta de los maniqueos”¹⁷⁹. Él ingresó a aquella corriente para resolver su inquietud sobre la génesis del mal. Sin embargo, la respuesta que recibió en ese lugar tuvo un sabor amargo, él la consideró limitada puesto que no resolvía todas sus inquietudes, además de soslayar la responsabilidad de los actos propios. Al concluir dicho plazo, el santo de Hipona buscó la forma de erradicar toda forma de pensamiento maniqueo, por ello se declaró a sí mismo como un rival para tal secta¹⁸⁰.

El maniqueísmo promovió en el filósofo de Hipona una oposición a sus conceptos, a los cuales respondió con su edificación filosófica. Para Manes, el mal surge de fuerzas ajenas al hombre; pero para Agustín el hombre no será una marioneta, sino que él es el origen del mal y no seres ajenos a él. El mal tiene un origen humano, y, por tanto, es a causa del alejamiento del sumo Bien, Dios. El mal no es sustancia, sino accidente.

Ontológicamente, el mal no es, sólo cobra realidad en tanto que es contingente. Lo maligno del mundo no existe por sí mismo, sino en tanto que el ente que participa de la perfección bondadosa se aleja de ella. Esto es, “el mal sólo es privación de ser”¹⁸¹; por tanto, por sí mismo carece de existencia.

¹⁷⁹ Capánaga, Victorino. “Introducción general” en *Introducción general y primeros escritos* de san Agustín. p. 10.

¹⁸⁰ Véase *Confesiones*, VII, 2, 3. Sólo para ejemplificar la animadversión que sentía Agustín hacia el maniqueísmo.

¹⁸¹ Agustín, san. *Soliloquios*. I, 1, 2.

Manes explicaba que los hombres, al igual que todas las cosas que habitan el mundo, son seres creados a partir de dos divinidades, un dios bueno y otro malo. Ellos se encargan, tanto de la creación, como de decidir los actos de todas las cosas, incluido el hombre. El maniqueísmo pregonaba tal premisa la cual le servía como explicación sobre el origen del mal, puesto que es una forma sencilla de responder a la pregunta por el mal, ya que es notorio que el mal existe en cuanto se sufre daño. De esa manera, tal secta explicaba la existencia del mal, pues es evidente en el mundo; además, ¿cómo explicar la existencia de lo maligno o de la bondad en el mundo con un solo principio? Agustín concibe a Dios como un solo principio absolutamente bueno que funge como ordenador del cosmos; por tal motivo, “Dios no quiere el mal, pero lo permite y lo somete después a cierto orden y aumento de esplendor del mismo por la oposición de los contrastes”¹⁸². Es decir, el mal que genera el hombre, no es del todo malo, porque se adecua posteriormente al orden, “bienes y males están regidos por el orden”¹⁸³. Todo lo que está en orden se encuentra en perfección.

Manes no vislumbró que su hipótesis sobre el origen del mal le arrancararía un bien muypreciado al hombre, su libertad y, en última instancia, su razón.

La falta de libertad incapacita al hombre para relacionarse con sus prójimos. Imaginar los actos de los hombres dirigidos por fuerzas ajenas a ellos implica que sus acciones son irresponsables así como incapaces de ser valoradas como buenas o malas. En la apertura con los otros, el hombre maniqueo se aglomera solamente con ellos a manera de autómatas. Para Manes, “todos los seres del mundo ofrecen una idéntica estructura en su

¹⁸² Capánaga, Victorino. *Op. cit.* p. 590.

¹⁸³ Agustín, san. *Del orden.* II, 1, 2.

composición”¹⁸⁴, lo cual implica que los hombres como las demás criaturas que habitan con él son todos iguales, no son diferenciables entre unos y otros.

Para escapar de tal atolladero, el santo de Hipona privilegia en su edificio filosófico a la libertad humana. Ya que para él, la libertad se manifiesta en un primer momento en la libre voluntad que todo ser humano posee. Es decir, a ésta, a la libre voluntad, él la concibe como una capacidad de elección entre lo que beneficia y lo que daña. Este punto manifiesta, por tanto, que las cosas son buenas, o bien, malas; lo cual implica que el hombre puede valorarlas así como discernirlas.

Elección y valorización son sinónimos de humanidad según Agustín, puesto que sólo el hombre es aquella criatura capaz de ejercer dichos actos. Los animales sólo viven, mientras que los objetos inmóviles del mundo sólo existen. Estos elementos separan al filósofo de Hipona de Manes. Para este último, el hombre es parte del mundo, mientras que para Agustín, el hombre parte del mundo hacia uno distinto; el hombre es el único ser del mundo que tiene la posibilidad de trascender su naturaleza mundana, ya que “la piedra existe y la bestia vive”¹⁸⁵, mientras que el hombre puede modificarse buscando a Dios.

Tal trascendencia sólo es alcanzable por medio del primer escalón de la libertad, la libre voluntad. Sin embargo, para que el hombre pueda desprenderse de su propia naturaleza mundana, él necesita no sólo el querer realizar actos buenos, sino que necesita la gracia de Dios para lograrlos. La gracia de Dios no es más que una ayuda que provoca que el hombre pueda ejecutar actos buenos. Hacer el bien es reflejo de un estado de trascendencia en el hombre.

¹⁸⁴ Capánaga, Victorino. *Op. cit.* p. 11.

¹⁸⁵ Agustín, san. Del libre... II, 3, 7.

El hombre por sus propias capacidades no es posible que logre hacer el bien. Él sólo lo quiere, pero no lo puede lograr. Agustín manifiesta que todos los hombres desean el bien, puesto que existe en ellos una ley natural que los guía a la bondad. Sin embargo, dicha ley impresa en todos los corazones de los hombres no funciona igual en todos.

Todos los hombres quieren el bien, sin embargo, pocos son los que se esfuerzan en alcanzarlo. Para ello, se necesita una vida buena fundada en la razón y, como ya se indicó, la ayuda Divina.

Ser hombre, por tanto, no es por el hecho de vivir según los hábitos de una comunidad o grupo social, sino que se logra en tanto que se quiera el bien, además, que sea racional y sea capaz de realizar el bien. El hombre agustiniano es un conglomerado de libertad, razón y divinidad cuya fijación no es otra que el amor.

Para hacer el bien debe amarse el bien. El amor no es un amor concupiscible, ése es el amor mundano con el que se relacionan los hombres para satisfacer el cuerpo. El amor al que apela san Agustín es uno que es gratuito y se ofrece sin esperar algo a cambio. Sin embargo, no es como el amor platónico del diálogo el *Banquete*. En él se expone un amor fundado en un punto medio entre el incipiente y el sabio¹⁸⁶. El amor platónico no es otro que uno intelectual en tanto que sirve para reconocer la ignorancia y por su deseo de alcanzar la sabiduría.

Recordemos que Sócrates postulaba en los textos de su discípulo Platón un intelectualismo ético, es decir, “la virtud, excelencia moral, es idéntica al conocimiento”¹⁸⁷. Esto es, el hombre sabio es aquel único que logra actos buenos, mientras que sólo actúa mal el ignorante. Tal doctrina manifiesta una incapacidad por parte del hombre para abrirse

¹⁸⁶ Véase *Banquete* 204 b de Platón.

¹⁸⁷ Taylor, A.E. *El pensamiento de Sócrates*. México: F. C. E., 1969. p. 117.

al otro. Puesto que, esta moral socrática conocida en las grafías platónicas expresa una relación de saciedad ególatra similar a la pelagiana. El sabio no es menesteroso, por tanto no necesita a otro que simbolice un límite o ayuda para realizar actos buenos.

Además, para alcanzar la sabiduría, el hombre debe recurrir al amor. Por tanto, el amor platónico está desligado de cualquier hombre, excepto del que lo porte como herramienta intelectual. No olvidemos que Sócrates comenzaba sus discusiones manifestando a sus interlocutores la ignorancia que él poseía cuya finalidad residía en demostrar su superioridad intelectual ante sus oyentes. A tal metodología se le ha llamado acertadamente ironía socrática. Sin embargo, la ironía es por sí misma una forma de violentar al otro, pues ella consiste en “burlarse del otro de manera fina y disimulada”¹⁸⁸. El acercamiento entre Sócrates y los participantes de sus querellas intelectuales no refleja un amor hacia el prójimo, sino uno propio que se vanagloria en las propias virtudes. Dicho amor es similar a la teoría pelagiana, pues ambas están dirigidas a sí mismas y no a los otros. Ambas son ególatras.

Para Pelagio, el hombre es bueno de acuerdo a sus características propias. Es decir, el hombre tan sólo por el deseo de hacer el bien es posible que lo lleve a cabo sin la necesidad de una ayuda ajena al hombre. De lo anterior, se puede conceptualizar el ideal amoroso pelagiano, éste sería absolutamente interesado y egoísta, pues es una herramienta para el logro de un fin que sólo beneficia a ese mismo hombre. Tanto para Platón como para Pelagio, el amor es un instrumento para lograr un fin; para el santo de Hipona, el amor es fin en sí mismo, pues se ama sin reciprocidad.

El amor agustiniano, cuya función no es otra que la de complementar a la libertad para trascender la mutabilidad humana, es una relación con los otros en cuyo caso propio

¹⁸⁸ *Diccionario esencial de la lengua española*. España: Espasa – Calpe, 2006. p. 844.

es el desprecio por sí mismo. Esto es, el amor que pregona Agustín está fundado en el caso propio, mientras que el alba se halla en lo ajeno del hombre, Dios, cuyo reflejo está en el prójimo.

La Libertad agustiniana es un modo para acceder a la trascendencia amorosa, la cual no es otra que la apertura a Dios desde la negación misma del propio hombre. Tal libertad se manifiesta en la construcción de sociedades que sobrepasan los intereses de sus dirigentes. El aprecio por el otro es resultado de un hombre absolutamente libre.

El maniqueísmo concebía a los otros hombres como enemigos que deben castigarse a través del sufrimiento corporal. La doctrina de Manes es egoísta, ya que la salvación sólo es para unos cuantos. En cambio, para Agustín, los otros le preocupan aunque no pertenezcan a su creencia¹⁸⁹.

Las tesis agustinianas expresadas en este trabajo, así como en este apartado último, expresan un acercamiento a las filosofías posteriores a él. Pues, como es manifiesto, se vislumbran en ellas un acercamiento al otro desde el soslayo egoísta, idea que está vigente en la filosofía actual. La idea de Levinas la cual dicta que el otro está por encima de cualquier yo es un concepto que está vinculado directamente con el ideal amoroso de san Agustín.

Aunque la vida del filósofo de Hipona se agotó en el año 430 d. C. su pensamiento filosófico está aún vigente.

¹⁸⁹ Véase por ejemplo la parte 2 de la *Réplica a la carta llamada «del fundamento»*.

Bibliografía

La bibliografía agustiniana usada para el presente trabajo está tomada de la edición de la B. A. C. Por tanto, sólo enunciaré en la referencia bibliográfica el tomo de los textos extraídos, así como el año de edición de dicho volumen.

- Agustín, san. *Actas del debate con Fortunato*. Tomo XXX, 1986.
- ————— *Actas del proceso contra Pelagio*. Tomo IX, 1952.
- ————— *Concordancia de los evangelistas*. Tomo XXIX, 1992.
- ————— *Confesiones*. Tomo II, 1979.
- ————— *Contra las dos epístolas de los pelagianos*. Tomo IX, 1952.
- ————— *Contra los académicos*. Tomo III, 1963.
- ————— *Costumbres de la Iglesia Católica*. Tomo IV, 1956.
- ————— *De la gracia y del Libre albedrio*. Tomo VI, 1956.
- ————— *De la naturaleza del bien: Contra los maniqueos* Tomo III, 1963.
- ————— *De la santísima trinidad*. Tomo V, 1956.
- ————— *De la utilidad de creer*. Tomo IV, 1956.
- ————— *De la verdadera religión*. Tomo IV, 1956.
- ————— *De las costumbres de los maniqueos*. Tomo IV, 1956.
- ————— *Del alma y su origen*. Tomo III, 1963.
- ————— *Del Génesis a la letra*. Tomo XV, 1957.
- ————— *Del libre albedrio*. Tomo III, 1963.
- ————— *Del orden*. Tomo I, 1969.
- ————— *El matrimonio y la concupiscencia*. Tomo XXXV, 1984.

- ————— *Enarraciones sobre los salmos:*
 - 9. Tomo XIX, 1964.
 - 30. Tomo XIX, 1964.
 - 52. Tomo XX, 1965.
 - 108. Tomo XXI, 1966.
 - 115. Tomo XXI, 1966.
 - 121. Tomo XXII, 1967.
 - 140. Tomo XXII, 1967.
- ————— *Enquiridión.* Tomo IV, 1956.
- ————— *Epístolas:*
 - 109. Tomo VIII, 1986.
 - 162. Tomo XI, 1953.
 - 167. Tomo XI, 1953.
- ————— *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos.* Tomo XVIII, 1959.
- ————— *La Ciudad de Dios.* Tomo XVII, 1958.
- ————— *Las Retracciones.* Tomo XL, 1995.
- ————— *Réplica a Juliano (obra inacabada).* Tomo XXXVI, 1958.
- ————— *Réplica a la carta llamada «del fundamento».* Tomo XXX, 1986.
- ————— *Sermones:*
 - XXXII. Tomo VII, 1981.
 - CLXIX. Tomo XXIII, 1983.
- ————— *Sobre el evangelio de san Juan:*

XVII. Tomo XIII, 1955.

XLI. Tomo XIV, 1965.

LXIII. Tomo XIV, 1965.

- ————— *Sobre la doctrina cristiana*. Tomo XV, 1957.
- ————— *Sobre la santa virginidad*. Tomo XXII, 1954.
- ————— *Soliloquios*. Tomo I, 1962.
- ALONSO FERNÁNDEZ-CHECA, José Felipe. *Diccionario de ciencias ocultas*. Madrid: Ed. Espasa-Calpe, 2001.
- BERMEJO RUBIO, Fernando. *El maniqueísmo, estudio introductorio*. Madrid: Ed. Trotta, 2009
- ————— *El maniqueísmo. Textos y fuentes*. Madrid: Ed. Trotta, 2009.
- BROWN, Peter Robert Lamont. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.
- CAPÁNAGA, Victorino. “Introducción general” en *Introducción general y primeros escritos de san Agustín*. Madrid: B. A. C., 1969. Tomo I.
- ————— “Introducción general” en *Tratados sobre la gracia de san Agustín*. Madrid: B. A. C., 1956. Tomo VI.
- ————— “Introducción” en *Contra los académicos de San Agustín*. Madrid: B. A. C., 1963. Tomo III.
- CLÉMENCE, Ramnoux. *Historia de la filosofía. La filosofía griega*. España: Ed. Siglo XXI, 1972.
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía. Vol. II. De san Agustín a Escoto*. México: Ed. Ariel, 1983.

- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ed. Alfaguara, 1977.
- *Diccionario esencial de la lengua española*. España: Espasa – Calpe, 2006.
- BERNARDINO, Angelo di. *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*. España: Ed. Sígueme – Salamanca, 1998.
- FERRATER MORA, José. *Cuatro visiones de la historia universal*. Madrid: Alianza editorial, 1996.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía II. El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica*. Madrid: B. A. C., 1986
- HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la filosofía. Tomo I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Barcelona: Herder, 1994.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid, España: Ed. Trotta, 1998,
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Taurus, 2006.
- ————— *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- LEVINAS, Emmanuel. *La huella del otro*. México: Taurus, 2001.
- ————— *Totalidad e infinito*. España: Ed. Sígueme – Salamanca, 2002.
- MARTÍNEZ, Agustín. *Ideario*. Buenos Aires: Espasa – Calpe, 1946.
- MATTHEWS, Gareth B. *Agustín*. Barcelona: Herder, 2006.
- PEGUEROLES, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Barcelona: Ed. Labor S.A., 1972.
- ————— *San Agustín: Un platonismo cristiano*. Barcelona: PPU, Promociones Publicaciones Universitarias, 1985.

- ————— “Banquete” en *Diálogos III*. Madrid: Ed. Gredos, 1988.
- Platón. *La República o el Estado*. España: Espasa – Calpe, 2001.
- Parménides. “Poema” en *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. España: Alianza Editorial, 2001.
- PRYZWARA, Erich. *San Agustín. Perfil humano y religioso*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1984.
- PUECH, Henri-Charles. *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*. España: Ed. Siruela, 2006.
- RAMÍREZ RUIZ, Esteban. *Introducción a la filosofía política de san Agustín*. México: Ed. EPESSA, 1990.
- SEIJAS, Evaristo. “Introducción” en *Del libre albedrío* de san Agustín. Madrid: B. A. C., 1963. Tomo III.
- Santa Biblia. *Timoteo*. Corea: Broadman & Holman Publishers, 2000.
- TAYLOR, A.E. *El pensamiento de Sócrates*. México: F. C. E., 1969.
- VALERO, Juan B. *Las bases antropológicas de Pelagio en su Tratado de las exposiciones*. España: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1980.