

EL PROBLEMA DEL MAL Y EL PLATONISMO DE *CONFESIONES VII*

Diego Garay

UNLP

La constatación del mal es más antigua y más original que todo acto culpable y reposa únicamente sobre el hecho de que, siendo y teniendo que ser sólo su posibilidad o su potencia, el hombre falta en un cierto sentido a sí mismo y debe apropiarse de esta falta, debe existir como potencia.

Giorgio Agamben¹

Todo a lo largo de las *Confesiones* de Agustín el problema del mal es, de algún modo, el motor del desarrollo espiritual que acabará en 387 con su conversión al cristianismo. Es la imposibilidad de encontrar una explicación a la existencia real del mal en el mundo que arrastra a Agustín por las diferentes doctrinas. Y, justamente, coincide la solución de este problema con la conversión definitiva de Agustín al cristianismo: por ser capaz de solucionar este problema de índole teórica, es capaz de hacer ese cambio definitivo en su vida.

Lo que quisiera mostrar es que la solución a tal problema está ligada a un cambio en la forma de interpretar la presencia de la divinidad en el mundo y, además, mostrar en qué sentido este cambio representa un acercamiento –en cuanto muestra la necesidad de entender el lenguaje utilizado en un sentido no ordinario– y un alejamiento de la filosofía platónica – en tanto Agustín no puede dar a la pregunta por el origen del mal la misma respuesta que Platón.

Si bien la fuente platónica de Agustín no es el mismo Platón –sino Plotino– yo creo que la comparación es útil por dos razones: La primera, ligada a la cuestión del lenguaje y la participación, es que tal problema tiene su formulación más clásica en el *Parménides* de Platón y que, además, Agustín hace uso de muchos de los símiles que aparecen en ese texto. La segunda, respecto al problema del mal mismo, es que es aquí donde se

¹ Agamben, Giorgio, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, 2001.

muestra la diferencia irreconciliable de la concepción ético-metafísica cristiana con la concepción ético-metafísica representada paradigmáticamente por Sócrates-Platón.

I

En el libro VII de *Confesiones*, Agustín mismo relaciona su conversión con el haberse separado del error que es concebir a Dios como un cuerpo, ser incapaz de concebir la existencia de sustancias espirituales. Si bien no pensaba a la divinidad antropomórficamente sino como un ser eterno e inmutable, más excelente que sus criaturas no podía entenderlo sino como un cuerpo infinito. Concebía a Dios como un Ser extendido por el espacio infinito, que atravesaba la masa del mundo por todas partes, de modo que estuviera físicamente en la tierra, en el cielo y en todas las cosas.

Si esto fuera así, habría una presencia mayor de Dios en las cosas más grandes y una presencia menor en las cosas más pequeñas. En este momento, puede decirse que Agustín identifica su “error maniqueo” con la misma interpretación de la participación y de la imagen de la luz que el personaje Parménides hace en la primera parte de *Parménides*, de Platón.

Además, Agustín hace uso, en este momento, del símil del aire que, siendo material, deja pasar los rayos de luz. Así aparece este problema en *Parménides* 131b, donde Sócrates propone que la Forma es como el día, que siendo uno está simultáneamente en todas partes. Parménides, al responderle, reemplaza en su símil al día por un velo, mostrando que la Forma no puede estar al mismo tiempo presente del mismo modo en cada una de las cosas:

*- Te las ingenias, Sócrates – dijo -, para poner una misma unidad simultáneamente por doquier, tal como si, cubriendo con un velo a múltiples hombres, dijeras que él es uno y que en su totalidad está sobre muchos ¿O acaso no es algo así lo que quieres decir?*²

Este es un modelo de interpretación materialista de la participación. Parménides entiende que para poder hablar con sentido de “presencia” de la Forma en su instancia,

² Platón, *Parménides*, Madrid, 1988, 131b.

ésta presencia debe entenderse en el mismo sentido en que se habla de una presencia física de un cosa en otra.

El “error maniqueo” de Agustín era entender la presencia de Dios en el mundo materialmente, como se entiende que el aire, siendo material, deje pasar la luz. La imagen del aire y la luz aparece ya – con un sentido diferente – en el capítulo XVI del Libro IV, donde relata cómo su lectura de *Categorías* de Aristóteles lo lleva a creer que cada una de las diez categorías se relaciona con la de sustancia del mismo modo que la criatura con el creador:

*Regocijábame en ellos [los libros] y desconocía el lugar de donde venía su verdad y certeza. Tenía las espaldas vueltas a la luz y el rostro a lo iluminado: por ello mi rostro, que miraba a lo iluminado, no era él iluminado.*³

Mientras en el Libro IV, la analogía con la luz y el aire muestra la relación entre Dios y las criaturas, en el Libro VII el mismo símil se utiliza para llamar la atención sobre el límite de los mismos y la necesidad de interpretar los símiles de un modo no literal. De este modo, hay, en Agustín, un eco del problema de la interpretación de los símiles que es en realidad el problema de cómo deba interpretarse la participación y que encuentra su modelo original en la primer parte del *Parménides*, de Platón.

II

No pudiendo decidir sobre la debatida cuestión de cual sea el origen del mal para Platón, decido apegarme a la tesis de Guthrie: es la unión con la materia lo que hace posible el mal, entendido tanto moral como naturalmente. Para él, incluso cuando en *Leyes* se dice que la causa de todo movimiento es el alma, los movimientos “pecaminosos” del alma quedan confinados al mundo sublunar, donde la unión con lo corpóreo provoca el olvido de las Formas.

Otra razón para referirnos a la concepción platónica del mal desde este punto de vista es que ésta tesis parece más clara en los diálogos del período medio que corresponden a la formulación “clásica” de la teoría de las Formas. En *Fedón*, por

³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, BAC, Madrid, 1946, IV, 16, 30 (La traducción está modificada)

ejemplo, se muestra que el hombre es capaz de pecar sólo porque su alma su halla corrompida y ha debido olvidar las Formas por su unión con el cuerpo. Descarnada, el alma es puramente buena:

*Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa, sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras y, al adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de ahí, que por todas estas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía. (...) Por el contrario (...) si, alguna vez hemos de saber algo en puridad, tenemos que desembarazarnos de él y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas.*⁴

Nada puede ser perfecto en el mundo de los fenómenos por no haber en él sino imitaciones deficientes de las Formas, que nunca alcanzan a sus modelos eternos. Así, el mal aparece como algo negativo, como una deficiencia de la perfección.

Agustín, en cambio, no puede explicar el origen del mal por la materia con que Dios formó las cosas. Siendo Dios omnipotente, no tenía la necesidad de usar cosa alguna para crear el mundo, y mucho menos una cosa que fuera mala. Agustín no puede aceptar la doctrina platónica que hace de la materia la causa del mal, porque Dios no sería omnipotente si necesitara de un mal para hacer un bien. Este es el punto donde la experiencia cristiana de un mundo creado *ex nihilo* se opone a la concepción griega que hace de la materia un principio eterno y la explicación del origen del mal debe tener un sentido distinto.

III

*Y miré las demás cosas que están por bajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son: son ciertamente, porque proceden de ti; no son, empero, porque lo que eres tú no lo son. Y sólo es verdaderamente lo que permanece incommutable. Más para mí el bien está en adherirme a Dios, porque si no permanezco en él tampoco puedo permanecer en mí.*⁵

⁴ Platón, *Fedón*, Madrid, 2001, 66 d – e.

⁵ Agustín de Hipona, *Op. cit.*, VII, 11.

Aparece en este fragmento la identificación del Ser con Dios, del bien con Dios: si los entes creados no son absolutamente, tampoco dejan en absoluto de ser. Son, sostiene Agustín, porque todo ser proviene de Dios, pero no son porque no son Dios, y sólo lo que es incorruptible es completamente. De acuerdo con Etienne Gilson, podemos decir que los entes creados se ubican – platónicamente – en un ámbito que no es el del ser ni el del no ser. El bien se identifica con la permanencia en Dios, como el ser se identifica con Dios. Así, el bien consiste en permanecer en Dios, porque es permanecer en el ser.

La imposibilidad de fundar el mal en un principio subsistente se prueba en el capítulo XII: también las cosas corruptibles son buenas. Las cosas excelentemente buenas no son corruptibles. Las cosas que no son buenas en absoluto, tampoco – porque no hay en ellas nada susceptible de corromperse. Si esto es así, todo lo creado es bueno. No sería susceptible de disminuir en el ser si no participara de éste:

Por tanto, si las cosas fuesen privadas de todo bien, las cosas nada serían: luego, en tanto son, son buenas. Por tanto, lo que sea que es, es bueno; y el mal cuyo origen buscaba, no es una substancia, porque si fuera substancia, sería bueno. Pues sería o bien una substancia incorruptible –por cierto un gran bien –o bien una substancia corruptible –la que si no fuera buena, no sería corruptible.⁶

El argumento puede resumirse del siguiente modo: (1) Todo cuanto es una substancia es un bien; (2) no es posible que el mal sea un bien; por lo tanto, (3) el mal no es una substancia.

De este modo, como señala Gilson, el mal no tiene una causa positiva, sino sólo una causa privativa. El mal es la carencia de un bien debido, como puede ser la ceguera en un hombre. Una naturaleza no corrupta sería totalmente buena, pero aún corrupta sigue siendo buena en tanto que naturaleza: “Esta relación del mal con el bien en un sujeto se expresa diciendo que el mal es una *privación*. Es, en efecto, la privación de un bien que el sujeto debería poseer, una falta de ser que él debería ser y, por consiguiente, una pura nada.”⁷ Si bien puede decirse que hay en Platón, como en Agustín una

⁶ *Ibid.* VII, 12, 18.

⁷ Gilson, Etienne, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París, 1949, p. 186.

concepción negativa del mal, en Platón puede decirse que esta deficiencia es producto de la unión de las Formas con la materia, mientras que en Agustín esto no es posible.

IV

Este modo de probar la no subsistencia del mal lo lleva a pensar de un modo nuevo la participación de las cosas en el ser de Dios. Todas las cosas finitas están en Dios, pero no como en un lugar, sino como en su fundamento. De este modo, la presencia de Dios en el mundo no es entendida materialmente (Dios físicamente presente en el mundo, como lo entendía antes de su conversión), sino que se lo entiende a partir de la noción de fundamento. Dios no está presente en las cosas sino como lo que las hace existir y las hace verdaderas.

Al fin, en el capítulo XVI plantea la identificación del mal con la perversión de la voluntad que se aparta de Dios:

Y cuando me pregunté qué fuera la maldad, vi que no era una sustancia, sino el desvío de la voluntad perversa, apartándose de la suma substancia, ¡oh Dios!, y dirigiéndose hacia lo más bajo, arrojando lo íntimo suyo e hinchándose por fuera.⁸

Aparece, así, la tesis que volverá a surgir en *La Ciudad de Dios* XIV: el mal no tiene un principio material, sino que consiste en el apartarse de la voluntad de aquello que es su único principio. Consiste en una voluntad mal dirigida que no se inclina hacia lo que le es más propio, su ser, su bien, su verdad, sino que se aleja de ello volviéndose a sí misma, que, fuera de su fundamento, no es nada.

Puede decirse que Agustín extrema la identificación de ser, bien y verdad – ya presente en la matriz platónica – llevándola a la unidad de los principios en Dios. Como cristiano, se enfrenta a la realidad de un mundo creado de la nada, en el que aceptar la subsistencia del mal implicaría o bien el aceptar la existencia de otro principio metafísico además de Dios – la materia –, lo que iría contra el monoteísmo; o bien el negar la identificación de Dios con el ser, con el bien, con la verdad, lo que iría contra el marco metafísico neoplatónico de su pensamiento. Agustín se encuentra entre el cristianismo y

⁸ Agustín de Hipona, *Op. cit.*, VII, 16, 22.

el platonismo: entre un Dios único que creó el mundo de la nada y su identificación con el ser, con el bien y con la verdad. Desde ese lugar ayuda a dar forma a uno, a otro y a su propia vida.