

EL SIGNIFICADO DE «NIHIL» EN DIVERSOS ESCRITOS DE S. AGUSTIN

por Lorenzo PEÑA (Universidad de León)

CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

El presente trabajo es un estudio semántico acerca de algunos textos agustinianos. Aparece en la pluma de Agustín esta cuestión traída por sus concepciones metafísicas y éticas. A tenor de la primera, danse grados diversos de realidad —e incluso parece sugerirse una necesaria densidad de la escala de dichos grados—, de tal modo, empero, que hay un solo ente suma y absolutamente real: Dios, identificado con la Existencia, la Verdad, el Bien y la Belleza. La concepción ética agustiniana, por su parte, hace estribar el bien en el ser; algunas veces, ello se entiende como identificación del grado de realidad con el de bondad; otras veces empero —según lo veremos— hace Agustín, mucho más juiciosamente, estribar el bien, para un ente, en ser (existir) tanto como pueda ser, tendiendo hacia lo más real y, en última instancia, hacia la realidad suma, mientras que el mal estribaría, no en mero no-ser (e.e. no se identificaría sin más el grado de inexistencia de algo con su grado de maldad o malicia), sino en ser (existir) menos que lo que podría ser y sería de adherirse a la realidad superior a dicho ente. Esas concepciones metafísica y ética (que no estudio aquí, pues las he tratado en otro lugar: «La identificación agustiniana de Verdad y Existencia: una defensa filosófica», que aparecerá en las Actas del II Encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía), sobre llevar a nuestro autor a reconocer grados menores de existencia, los cuales comportan que haya cosas a la vez existentes e inexistentes (y, en relación con ello, declara, a sabiendas de lo que dice, que no es universalmente verdadero el principio aristotélico de no-contradicción: vide *Esquiridón*, cap. 14: BAC, vol. IV, p. 413), obliganlo a plantearse el problema de si —en virtud de los *principios* platónicos, a los cuales él se atiene, de *participación* (lo que tiene una determinación tiénela o por ser idéntico a tal determinación o por participar en ella) y de *superlatividad* (lo único que posee plenamente una determinación es esa propia determinación, la cual, pues, se posee a sí propia en un grado mayor que cualquier grado en que sea poseída por otra cosa)— no es menester postular una Forma o determinación del no-ser, una Propiedad subsistente de Inexistencia, *la nada* en suma, que sería aquello teniendo y por tener lo cual serían inexistentes (en la medida en que lo sean) los entes no

plenamente reales (e.e. las criaturas). La dificultad que entonces surge es que, por el principio de superlatividad, esa Propiedad subsistente (e.d. existente –en el grado que sea) de no ser debería tenerse plenamente a sí misma –siendo lo único en tener en grado sumo esa misma propiedad de no-ser; pero eso querría decir que no existiría en absoluto. Ahora bien, aunque niega S. Agustín –al igual que lo había hecho antes Platón, a quien tanto sigue el Obispo de Hipona en sus principales orientaciones filosóficas, adaptándolas eso sí a su visión teísta del mundo–, la verdad universal del principio de (mera) no contradicción (dos opuestos no pueden estar a la vez en lo mismo y bajo el mismo aspecto), jamás niega en cambio la del *principio de no supercontradicción*, a saber aquel que estipula que nunca se dan en una cosa a la vez las dos situaciones de que la cosa tenga una propiedad y carezca completamente de ella, e.d. que nunca son compatibles el *est* con el *omnino* (o *penitus*, o *prorsus*) *non est*; o, lo que es lo mismo, que el *est* excluye (totalmente) al *nequaquam est*, y viceversa. (Incidentalmente cabe notar que no es sólo un filósofo como Agustín quien practica esa diferencia de uso entre la negación simple, el mero «no», por un lado, y por otro lado la negación fuerte –o *super*negación–, el «no... en absoluto» –«omnino non» o «nequaquam»–, sino que todos la practicamos y la sentimos en el manejo cotidiano del lenguaje. Puédese, p. ej., decir de un niño que no es travieso, aunque quien lo diga se resista en cambio a decir que no lo sea en absoluto: puede que el niño sea y no sea travieso, lo uno y lo otro hasta cierto punto, por lo cual, de suceder así, sería totalmente falso –no sólo a secas– que no es travieso en absoluto. Quienes se admiran ante esta dualidad de negaciones, como si se tratara de un invento artificial de ciertos lógicos, parécenme sordos a su propio sentimiento lingüístico). A una *super*contradicción estaríamos abocados si aceptáramos la existencia de grados de verdad junto con los dos principios susodichos. Ante tal consecuencia, estaríale abierto a S. Agustín un portillón de escape: matizar alguno de tales principios –pues la otra alternativa imaginable, abandonar la tesis de grados de verdad, haría desmoronarse todo el edificio doctrinal de la filosofía agustiniana. Sin duda por ahí podría caminar un intento de reconstrucción filosófica del agustinismo que restaurase la coherencia (ausencia de *super*contradicción) sin sacrificar las tesis centrales de la metafísica y la ética agustinianas. Sería eso tarea que debieran afrontar quienes estuvieran hoy dispuestos a batirse en serio por sostener –y articular ellos mismos poniendo manos a la obra– la vigencia del pensamiento filosófico agustiniano. Por mi parte, algo de eso emprendí en la ponencia más arriba citada (en la Sección final de la misma).

Muy otro –y mucho más modesto– es, en cambio –y según quedó dicho al comienzo–, el tema del presente estudio. En el transfondo de esa problemática, e indeciso que está en la encrucijada, no acertando a encontrar el camino (y, lo que es más, perplejo acaso también por entrever dificultades teológicas agazapadas al borde de un sendero que –gracias tal vez a la atenuación del principio de superlatividad– pudiera reconciliar lógicamente la postulación de grados de inexistencia con el principio de participación, dificultades que

se cifrarían en que Dios habría creado necesariamente el no-ser, lo cual, más que una alternativa frente al maniqueísmo de su juventud, podría parecer –aunque a mi juicio equivocadamente– una reviviscencia de esa doctrina, más que refugiarse S. Agustín en el equívoco entre dos sentidos de «nihil», enrédase en esa bivocidad de la palabra; sólo gracias a esa confusión –que sin embargo en varios pasajes cuesta trabajo pensar que haya escapado totalmente a su perspicaz mirada–, logra, no resolver, sino soslayar el ingente problema metafísico que lo está acechando todo el tiempo: el problema de cómo compatibilizar con la necesidad de la creación y con el reconocimiento de que Dios es creador del no-ser y, por ende, del mal, los dos principios teológicos de la libertad de Dios en sus acciones *ad extra* y de la omnibenevolencia divina. Cuestiones que, naturalmente, no he de abordar aquí (mas sí juzgo que quepa articular una solución que no sin total base podría llamarse neoagustiniana –vide mi libro *La coincidencia de los opuestos en Dios*). Limitareme aquí, pues, a analizar esos usos del vocablo «nihil» en la pluma de S. Agustín, aunque por supuesto en el transfondo de la aludida problemática filosófica. Conque, si bien este estudio es de carácter lingüístico (semántico), no puede omitirse su dimensión filosófica.

Sección 1.ª. –La deficiencia entitativa: el no-ser, la mutabilidad, el mal

Para Agustín la mutabilidad es señal y consecuencia ineluctable de la inexistencia: cuanto, por ser inexistente (en uno y otro grado), no tiene plena realidad es, en esa medida, mutable, sujeto a las vicisitudes del flujo temporal. Los entes sólo son: o bien increados –y el único increado es el propio Dios, que se identifica con todos sus atributos y hasta con las ideas ejemplares en su intelecto; o bien creados. Los creados son, todos ellos, mutables, sometidos así a la fluctuación y, por ende, al no-ser; ya que, si una cosa está en un estado ahora y luego ya no, algo habrá dejado entonces de existir, a saber el estado en cuestión de la cosa; y para Agustín –en virtud de un *principio* que podemos llamar *de involucramiento*– lo que afecta a un estado o determinación de una cosa afecta a esa misma cosa (aunque debo advertir que ese principio, sin ninguna matización, da lugar a muy serias dificultades). Sólo Dios existe plenamente. Todo lo demás es irreal –en uno u otro grado: «Et inspexi caetera infra Te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem quoniam abs Te sunt; non esse autem quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est quod incommutabiliter manet» (*Conf* 7, 11, 17: BAC, vol. II, p. 287). Por eso nos dice Agustín que los entes inmersos en el tiempo *cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint* (*Conf*. 4, 10: BAC, vol. II, p. 172; cf. *De Mor. man.* 2, 6: PL de Migne 32, 1348: cuanto se corrompe tiende de suyo al no-ser). Nótese bien que –según parece claro en los más textos agustinianos– la raíz de la mutabilidad es el no-ser, no al revés. Por su parte, el mal no es sino una deficiencia óptica, existencial, que acompaña a la criatura por no existir plenamente; la criatura viene *ex y de nihilo* y, por ello, contiene *nihil*.

Las más veces que S. Agustín usa el vocablo «nihil» empléalo como un cuantificador universal negativo, e.d. como un operador resultante de componer la negación con el cuantificador existencial: «nihil» abrevia «non... aliquid». (Así, por poner un ejemplo entre mil, «nihil est autem superius Deo», en *Ciu. Dei* 14, 13, 1, significa, no que la nada sea superior a Dios, sino que nada es superior a Dios, e.d. que no es verdad que exista algo superior a Dios). Mas no siempre es así. Hay asertos agustinianos en los que «nihil» sólo puede verterse como «la nada» o «una nada»; son asertos afirmativos, que no admiten la paráfrasis por «non... aliquid». Así en *Ciu. Dei* 14,13,1, dice S. Agustín «ut autem ab eo quod est deficiat natura habet ex hoc quod de nihilo facta est. Nec sic defecit homo ut omnino nihil esset: sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset quam erat cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihil propinquare». Vale la pena pensar en cómo traducir esa declaración: el apartarse una naturaleza de aquello que es tiénelo del hecho de que es *de nihilo*; no se apartó el hombre (de Dios, del *Esse Ipsum*) de tal modo que de resultas de ello volviera a no ser nada, pero sí es verdad que, al haberse inclinado a sí mismo, existía menos que cuando se había adherido a aquel que existe sumamente; el existir en sí mismo, e.e. agradarse a sí mismo, habiendo abandonado a Dios, ciertamente que ya no es no ser nada, mas sí es acercarse a la nada. En ese pasaje tenemos varias ocurrencias de «nihil». Sin duda S. Agustín parece no darse cuenta de que oscila entra dos sentidos de tal vocablo; pero de hecho sí se da tal oscilación. Al decir que la criatura «est de nihilo» no se está diciendo que esté hecha con o de un material que sea la nada, sino que no hay material alguno de o con el cual esté hecha; pero así y todo ya ahí se está connotando o sugiriendo que contiene *nihil* en un sentido positivo, que hay en ella un no-ser, puesto que es *eso* (su ser de *nihilo*, que no por ser una deficiencia deja de ser *algo*) lo que le permite apartarse del que es, del único que existe –del único que existe verdaderamente, plenamente, absolutamente; con ese apartamiento, la criatura cae en un grado de realidad todavía menor que el que tenía antes de la aversión a Dios y que hubiera conservado de no ser por ese apartarse de Dios. Similarmente en su escrito *In Sec. XI* afirma Agustín que el diablo *minus esse coepit quam erat* con su caída y que, cuanto menos ser tiene algo, *tanto uicinior nihilo est*. Obviamente esta última aserción no puede parafrasearse de tal modo que «nihil» se reemplace por «non... aliquid» o «non... quicquam», diciéndose entonces que, en esa medida, *tanto non uicinior quoquam est* o cosa semejante: aparte ya de que, tal cual, es dudoso que sea sintácticamente aceptable tal oración –la cláusula correlativa ha de estar en afirmativa–, es palmario que no nos está diciendo nuestro autor que, al tener menos ser un ente, éste es tal que es menos cierto que haya algo a lo que esté cercano. ¡No! Pues, como hay una escala en los grados de ser, si un ente es menos que otro pero más que un tercero, puede que, al disminuir su grado de entidad o existencia, se haga todavía más cercano a ese tercero, que sería el menos real de los tres. No sólo resulta evidente que tal sucede –si se aceptan los grados de existencia y posibilidad de

que un ente vea alterado su grado de ser-, sino que está bastante claro que S. Agustín ha de ver así las cosas, puesto que, como cree que *in tantum boni sumus in quantum sumus* (cf. V. Rel. 18, 35: BAC, vol. IV, p. 101; Conf. 13, 31, 46: BAC, vol. II, p. 596; *De Diu. quaest.* 24), y también que los hombres malos sonlo menos que el diablo, pero desde luego unos peores que otros, resulta inverosímil que no extraiga de ahí la conclusión de que un hombre peor que otro está más cercano al diablo que ese otro hombre –y, por consiguiente, sí hay algo a lo que esté más cercano (lo cual es igualmente cierto si, en vez de compararse dos hombres diferentes, compárase un hombre en un momento con él mismo en otro momento).

En *In Secundinum XVII* dícenos el Obispo de Hipona que el diablo es malo precisamente en esto, a saber: en que tiene menos ser que el que hubiera tenido de haber amado a Aquello que existe sumamente (*quia minus quam esset si id quod summe est dilexisset*). La maldad consiste en *ser-menos*, en la disminución del grado de ser con respecto al que se tendría adhiriéndose al Ser mismo, a lo único plenamente real, que es Dios. (Vide al respecto *Ciu. Dei* 12, 6: «qui magis essent si ei qui summe est adhaerent, se illi praefereudo id quod minus est praetulerunt. Hic primus defectus... primumque uitium eius naturae, quae ita creata est, ut nec summe esset, et tamen... eo qui summe est frui posset, a quo auersa non quidam nulla sed tamen minus esset, atque ob hoc misera fieret»: BAC, vol. XVI, pp. 667–8; vide también cap. 7, *ibid* p. 671 y cap. 8, p. 672. Cf. *Nat. boni*: 17: BAC, vol. III, p. 836). Ahora, ese ser-menos es algo; estriba en algo y radica en algo: estriba en una *remissio*, que es lo contrario a la intensificación; radica en aquello que se incrementa con tal *remissio*, que es la participación en el no ser. Esta sigue ahí, rondándonos como un fantasma. ¿Cómo es que hay no-ser? ¿Cómo es que existe la inexistencia? (Y, desde luego, S. Agustín sostiene que hay no-ser, que el no-ser existe: «res enim quaelibet..., si mutabilis est, non uere est; non enim est ibi uerum esse ubi est et non esse»: *In Eu. Ioh.* 38, 10: BAC, vol. XIV, p. 38).

El problema no reside tan sólo en que, si hay no-ser, existe algo inexistente: eso sería meramente una más de las muchas contradicciones verdaderas que reconoce nuestro autor, expresamente a veces (p. ej. en el cap. 14.º del *Enquiridión* al decir que *illa dialecticorum regula deficit qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria*: BAC, vol. IV, p. 413), tácitamente otras veces. Estriba antes bien la dificultad, según vino anunciado más arriba (en las páginas introductorias de este trabajo), en que el no-ser, la inexistencia o falsedad, sería –por el principio de superlatividad– lo más irreal de todo y hasta totalmente irreal. Esto último sería un absurdo, una *supercontradicción*. Recordemos que Platón y S. Agustín reconocen, sí, que se dan contradicciones verdaderas; pero nunca jamás sugieren que pueda ser verdadera una *supercontradicción*, e.d. una fórmula del tipo «est et nequaquam est»: «es y no es en absoluto». Cualquier *supercontradicción* es absurda, siempre *totalmente* falsa –no sólo falsa a secas, mientras que una mera contradicción será falsa,

pero puede que no lo sea totalmente, e.d. puede que, *además* de ser falsa, sea *también* verdadera.

Sección 2.^a. – ¿Cabe reducir el mal a una carencia puramente negativa o a un mero accidente sin realidad?

De ninguna manera puede constituir una última palabra acerca del problema del mal el hacerlo estribar en una privación. Hacer tal cosa es reducirlo a una *privación en sentido negativo*: una privación en sentido negativo sería la falta de algo mas concebida no como siendo, a su vez, algo, sino *como mera falta-de*, y, a fuer de tal, como no dándose (no existiendo, no estando ahí, en la realidad), aunque sí se pueda *hablar como* si se tratara de algo. A tenor de semejante tratamiento de las carencias o privaciones, entendiéndolas como puramente negativas, decir que hay en un país falta de cierto recurso natural sería no más un modo (confundente) de decir que no se da en él ese recurso natural; y punto (no habría ya nada que añadir –salvo eventualmente descartar la ocurrencia de que ese no–darse el recurso natural en cuestión sea un cierto algo). Muchos argumentos abonan a favor de tal reducción –argumentos que desde Aristóteles en adelante han seducido a muchos filósofos; cífranse en un argumento de comodidad (¿no es incómodo postular que encima de la mesa se está dando ausencia de diamantes y de...?). Así y todo que tales argumentos son a la postre flacos muéstralo el hecho de cuán instisfactorio resulta considerar que el mal sea una privación en sentido meramente negativo (como lo sugiere S. Agustín en *Ciu. Dei* 12, 7, al decir: «Nemo quaerat efficientem causam malae uoluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio»); no puede, pues, constituir una respuesta última al problema del mal el decir que *non est ergo malum nisi priuatio boni* (*Enquiridión*, c. 11). Está basada esa reducción en los argumentos con que se avala la equivocada tesis de que las privaciones no existen (tesis que desconoce que las privaciones son estados reales, con sus causas y efectos, estados que cabe esperar o temer, lamentar o celebrar): «neque enim id agitur, cum adhibetur curatio, ut mala ista quae inerant, id est morbi ac uulnera, recedant hinc et alibi sint; sed utique ut non sint. Non enim ulla substantia, sed carnalis substantiae uitium est uulnus aut morbus» (ibid., BAC, vol. IV, p. 409). Cabe ante todo reseñar que en ese pasaje S. Agustín, si está negando completamente la realidad de las carencias, y si reduce la enfermedad a una carencia, deja sin respuesta interrogantes como éstos: ¿qué se deplora cuando se deplora una enfermedad? ¿Algo o nada? ¿En qué difieren unas enfermedades de otras? ¿No puede también decirse que la salud es mera ausencia de enfermedad? ¿No hay nada que cause la enfermedad –o alternativamente la salud? Cabe notar, empero, que es ambiguo ese texto –al igual que lo que en ese lugar sigue hasta el final del capítulo. No se dice expresamente que no existan las carencias o privaciones, sino sólo que no son sustancias, razón por la cual, al recuperar o conseguir una sustancia una cualidad o perfección de la que estuviera previamente privada, no subsiste algo

que haya sido de ese modo perdido por la sustancia y que pase ahora a estar en otro lugar, sino que lisa y llanamente deja de existir la privación (*ea quae ibi erant nusquam erunt, quando in illa sanitate non erunt*: ibid.). (Y cuadra eso con el hecho de que en su polémica antimaniquea —reincidiada en los escritos antipelagianos, al tener que deslindar S. Agustín su posición de entonces del maniqueísmo, en el que decían los pelagianos que había reincidido—, reproche esto a los seguidores de Manes, a saber: *uitium non substantiae accidens, sed substantiam putant esse*: C.Iul. op. imp. 3, 189). Ahora bien, ese vicio, esa enfermedad, esa privación, ese pecado ¿son algo o no son nada en absoluto? Si sí son algo, concédase que no son sustancias; serán accidentes. Pero ¿son buenos en la medida en que son? No sólo dice S. Agustín que toda cosa es buena en la medida en que existe (vide *De diu quaest.* 24: *omne autem quod est, in quantum est, bonum est*) y que, por ende, toda criatura es buena (*Enquiridón*, c. 12, BAC, vol. 4, p. 410), sino que expresamente dice que aun la criatura mala es siempre en alguna medida, por diminuta que sea, buena (ibid. cap. 13, p. 412: *Non igitur potest esse malum nisi aliquod bonum*). Mas, entonces, ¿no son criaturas los vicios, las heridas, las enfermedades, las privaciones, y hasta la preferencia por lo menos bueno en vez de por lo mejor —preferencia en que consiste propiamente el mal según lo repite Agustín en muchos lugares (p. ej. *In Sec.* 12: el mal es *inclinatio ab eo quod magis est ad id quod minus est*; cf. *L. Arb.* 2, 19, 53; *V. Rel.* 20, 38)? Si son accidentes, algo son; por tanto, criaturas. Luego no sólo será también buena toda naturaleza mala, sino que el propio mal de esa naturaleza será, él mismo, bueno en uno u otro grado —en aquel grado en que exista, o sea en que no esté existiendo ahí la perfección en cuya privación consista. Es más: si se quiere hacer retroceder la dificultad diciendo que, si bien es algo real el vicio, el mal acto o la mala omisión, su mal (o sea: su ser algo malo) no es emperada —pues no sería sino una privación negativamente entendida—, resulta claro que por tal manera se ha desencadenado una regresión que nada resuelve. Así pues, falla el intento agustiniano de solucionar esta cuestión del mal meramente insistiendo en que lo malo es un mero actuar o padecer, pero que *facere autem et pati non est substantia* (*V. Rel.* 20, 39 sub initio: BAC vol. 4, p. 104). Si el mal es privación, es un no-ser; pero un no-ser que es, no un no-ser que carezca totalmente de realidad; tiene, pues, como raíz el no-ser mismo, del cual, por consiguiente, habrá de participar. (Acerca de la confusión que padece nuestro autor entre los sentidos positivo y negativo de «nihil» y expresiones afines como «non esse» vide *De imm. animae* 12, 19, donde «nihil est essentiae contrarium» admite indistintamente ambas lecturas).

Con todo, quedaríale a S. Agustín un recurso para zafarse de esa dificultad: sostener que los accidentes no existen —o sea: que, en la realidad, son idénticos el accidente singular de una sustancia y esa misma sustancia individual, la cual tendría una perfección en sí indescomponible y que, sin embargo, la mente seccionaría, abstrayendo la sustancia misma, por un lado, precisamente tomada y, por otro lado, los accidentes de la misma, aquellos por tener los cuales la sustancia semejaríase a otras, sin que no obstante significa-

ra ello que hubiera algo teniendo lo cual todas esas sustancias serían semejantes, sino que lo único que existiría sería cada una de tales sustancias. Si eso no inteligible tal doctrina es asunto controvertido. Mas nótese que ese género de enfoques es lo característico del *reísmo* —así llamado con relación en particular a la doctrina de T. Kotarbinski y a la del último Brentano (doctrina que guarda estrecha afinidad con el conceptualismo —en lo tocante a los universales— que no es en el fondo sino una variante del nominalismo: para un conceptualista no hay un ser—hombre, sino que sólo existen hombres, que ciertamente coinciden en que son hombres, sin que eso signifique empero que haya algo en lo que coincidan). S. Agustín parece inclinarse a tal posición en sus Enarraciones sobre los Salmos (68, I, 5) al decir que lo que no es sustancia no es nada y que ser sustancia es ser algo (vide *De doctrina christiana* I, 2: *quod enim nulla res est, omnino nihil est*: BAC, vol. XV, p. 59; y S. Agustín a veces parece considerar que *res = substantia = natura = essentia*). Por ese camino parece también marchar el Obispo de Hipona en *Contra Duas Epistolas Pelagianorum* 2, 2, 2, al insistir como lema de la lucha antimaniquea en el principio de que el mal «non natura, sed uitium est»: entonces efectivamente, cabrá a la vez decir que el mal estriba en *nihil* y, sin negar que en cierto sentido «se da», negar que tenga existencia —y, por ende, que proceda de Dios—, al sostenerse que en la realidad existe la naturaleza que hace el mal, pero no el mal que hace; esa naturaleza en sí sería un bloque monolítico y sin fisuras ontológicas, que, en su entidad indescomponible, ofrece no obstante base para que la mente separe en ella su misma naturaleza—como—tal, algo bueno siempre, y su maldad, la cual empero no existirá realmente «como tal».

Sólo que a tal punto de vista cábele objetar que, si en la realidad identificase la naturaleza mala («mala» por cuanto obra mal) con su maldad —si entre una y otra media una distinción de razón únicamente—, entonces cuanto sea verdad de la una serálo de la otra: será, pues, verdad que la naturaleza (mala) no procede de Dios. Para soslayar tal conclusión será menester sacrificar el principio de indiscernibilidad de los idénticos —y enfrascarse así en un laberinto en el que no cuente para la verdad tan sólo qué se diga, sino cómo se diga (a lo cual están abocados los utilizadores escolásticos de ese género de expediente). Sucede, empero, que, además de suscitar dificultades filosóficas seguramente insalvables (como la de que, si en la realidad no hay diferencia alguna entre el ánimo y sus afecciones, entonces no hay ni siquiera un real fundamento para una «distinción de razón» —sea tal distinción lo que fuere, que nunca nadie lo ha aclarado— y, por ende, todo lo que se predique con verdad de una mala afección predicaríase con la misma verdad del ánimo y viceversa, con lo cual tendrás que esa mala afección ha sido hecha por Dios), no cuadra esa desontologización de cuanto no sea una sustancia —e. d. de cualesquiera propiedades o determinaciones de la sustancia— con una tesis que expresamente propugna Agustín, a saber: la de que ciertas afecciones o determinaciones del ánimo, ciertos «accidentes» (para decirlo aristotélicamente) sí son hechos por Dios. Esas determinaciones *insunt* en las sustancias

de ellas portadoras (vide *Nat. boni* 15: BAC, vol. III, p. 834). En *Lib. arb.* 2, 18 (BAC, vol. III, pp. 328-9) recálcase que la voluntad y la libre voluntariedad (*liberum arbitrium*) son bienes y, por consiguiente, vienen de Dios (son *a Deo y ex Deo*, aunque no sean *de Deo*, por supuesto). Igualmente en el cap. 19 (ibid., pp. 332-3) sostiénese que son buenas las virtudes, de donde resulta por el mismo razonamiento que vienen de Dios. Así, cuando Agustín pasa a sostener que no viene de Dios el movimiento por el que se aparta la voluntad del bien inmutable (cap. 20, ibid. pp. 336-8, cf. todo el libro III, pp. 339 ss y también *Nat. boni*, 28, ibid. pp. 847-8), parece creer que es respuesta bastante el decir que esas malas afecciones vienen de la propia voluntad. En cualquier caso, lo que parece claro es que, si desea de veras nuestro autor sostener que, viniendo de Dios, son buenas (y, por consiguiente, entes, existentes) las determinaciones del ánimo no censurables, como las virtudes y la voluntad misma, entonces no le será lícito, en buena lógica, rechazar la existencia de cuanto no sea una sustancia, o identificar con la sustancia a sus determinaciones. Así aparece la inconsecuencia de pasajes como *Gen. imperf.* 2, 3: *mala uero non esse naturalia... non in rebus istis sed in usu earum non legitimo / est peccatum* / (BAC, vol. XV, p. 408). ¿Existe tal uso? Entonces algo es: será una determinación del ánimo; y ya hemos visto que Agustín no rechaza la existencia de determinaciones del ánimo (diversas al parecer del propio ánimo). Luego también ese uso deberá venir de Dios —y por ende ser, en alguna medida, algo bueno. Es más: en sus escritos antipelagianos vendrá el Santo a reconocer que cuanto sucede sucede porque Dios lo quiere y hace que suceda —incluso las voliciones humanas, vide *De correptione et gratia* 14, 45 y 15, 47 (BAC, vol. VI, pp. 186 ss): Dios ha hecho y hace cuanto quiere y tiene en su poder las voluntades de los hombres más de lo que éstos las tienen; y a menudo, cuando se dice que quiere Dios esto o lo otro, significase tan sólo que Dios nos hace querer eso o lo otro. (Y eso no va en desmedro de la libre voluntariedad, *liberum arbitrium*; pues, como lo dice S. Agustín en *Lib. arb.* 3, 3, 8 (BAC, vol. III, p. 351), una voluntad necesitada no por ello deja de ser voluntad; y la voluntad es, pues, siempre, algo que uno tiene en su poder, dado que el tener algo en poder de uno es que a uno no le falta ese algo cuando lo quiere; ahora bien, la voluntad nunca puede faltarle a uno, e.d. nunca puede suceder que uno quiera querer y no quiera (no logre querer). Sin duda incurre ahí Agustín en la ingenuidad de creer que siempre se da libre voluntariedad, o sea adecuación de la decisión de hacer algo a la *intención* de hacerlo, siendo la intención lo mismo que la decisión de decidirlo. En cualquier caso, no obstante, el *liberum arbitrium* no es el indeterminista libre albedrío —de los aristotélicos y muchos otros filósofos y teólogos—, consistente en una indiferencia total por la cual la voluntad decide sin que su decisión venga causada por nada en absoluto, o sea de tal modo que, una vez puestos todos los requisitos para la decisión, lo mismo puede ésta ser tomada por la voluntad que no tomada, lo mismo puede ser tomada una decisión que otra decisión diversa o aun opuesta. Así concebido, el libre arbitrio es desde luego incompatible con la predeterminación divina de las acciones humanas

–y, por eso, se las verán y se las desearán los tomistas para defender su tesis de la premoción física sin abandonar abiertamente la doctrina aristotélica del libre albedrío; y, desde la ortodoxia peripatética, llevarán contra ellos las de ganar los adeptos de la escuela jesuítica, como Molina y Suárez. Para Agustín, en cambio, la voluntad es libre –con libre voluntariedad– siempre que quiera lo que quiere querer, aunque esa secuencia de decisiones esté predeterminada por otras causas y en último término por Dios; no por ello deja de ser uno responsable de tales decisiones, pues éstas no le son impuestas en contra de sus intenciones; sobre todo esto vide mi libro *La coincidencia de los opuestos en Dios*, Quito, Educ, 1981, pp. 388–9. Tiene, pues, razón Juan Pegueroles, en *S. Agustín: un platonismo cristiano*, Barcelona PPU, 1985, p. 235, al decir: «La libertad agustiniana no se mide por la capacidad de elección (entre varios bienes)... La necesidad, por más paradójico que parezca, es un elemento esencial de la libertad agustiniana».

Retornando, pues, al texto arriba citado del *De correptione et gratia*, cabe señalar que lo que no nos dice ahí el Santo es si hay algo que sea indiferente a la divina voluntad; si no lo hay –como parece probable–, entonces para cada volición posible de alguien, o bien Dios decide que ésta tenga lugar, y así sucederá, o bien decide que no tenga lugar, y no se producirá tal volición. Pero entonces toda buena o mala volición –al igual que toda buena o mala abstención de querer– vendrán de Dios, al menos como causa concurrente. De ahí que a la postre sirva de poco el intento –pasajero y titubeante– de sentitativizar las determinaciones de la sustancia. Con lo cual siguen en pie los mismos problemas con los que nos las estábamos habiendo.

Sección 3.ª – Los dos sentidos de «nihil»

S. Agustín se ha refugiado, pues, en la nihilidad del mal como vía de escape frente a la hipostatización del principio del mal por los maniqueos; ha defendido un optimismo ontológico a cuyo tenor todos los entes *quamdiu sunt bona sunt* (*Conf.* 7, 12, 18: BAC, vol. II, p. 288); pues *omnia eo ipso quo sunt iure laudanda sunt, quia eo ipso quo sunt bona sunt* (*Lib. arb.* 3, 8, 21: BAC, vol. III, p. 366). Toda obra de Dios es buena y todo, salvo Dios, es obra de Dios, ya que lo hecho por algo hecho por Dios es, también ello, hecho por Dios. ¿Resuélvese así el problema? ¿O bien se agrava, o se desplaza? Porque si es bueno lo real, en la medida en que lo es, entonces será malo en la medida en que no es; si algo es–y–no–es, no es: tiene no–ser; existe, pues, tal no–ser, principio de la inexistencia, la deficiencia ontológica y el mal en las criaturas. Sólo que no se ve cómo, si es que ha de ser –como parece– del todo inexistente. Y, si sí existe ¿es obra de Dios? ¿No ha vuelto S. Agustín, por otra senda, a la posición maniquea, hipostatizando, también él –sólo que dentro de los esquemas ontológicos del platonismo–, un principio de la deficiencia ontológica, del mal en suma?

Una lectura en ese sentido de la concepción del Santo viene desarrollada en un apócrifo pseudoagustiniano, el *Liber Soliloquiorum animae ad Deum*

(Migne, PL XL), en cuyo cap. V aparecen asertos como los siguientes: «inquietudines meae ad nihilum duxerunt me» —un texto de los Salmos—; «et ideo sine te factus sum nihil»; «quia nihil est quod ad nihilum ducit»; «quia te deserens, nihil fiebam»; «cum igitur fui sine te, non fui, sed nihil fui»; en el cap. IV dicese: «Nam per ipsam mortem ad nihilum tendimus». Expresiones que tienen su origen en la polémica de S. Agustín contra los maniqueos. En *In Secundinum* XI dice el Santo: «deficere autem non iam nihil est, sed ad nihilum tendere»; in «*In Sec.* VIII: la criatura *potest uergere ad nihilum*. En *V. Rel.* 20, 37 (BAC, vol. 4, p. 103) dicese que las criaturas *per se ipsa nihil sunt*. Aún más interesante al respecto es un texto de *Lib. arb.* (3, 8, 22: BAC, vol. III, pp. 367-8), donde, tras sostenerse que *non esse non est aliquid, sed nihil* (lo cual, desde luego, es una declaración más en la serie de negaciones agustinianas de la existencia de algo que sea el no-ser o la nada), deduciendo de ahí que nadie puede preferir no-ser (antes que ser desgraciado), pues quien prefiere, algo prefiere, incurre a renglón seguido en la inconsecuencia de reconocer que si hay quienes eligen —así sea equivocadamente— el no-ser: *aut si nullos se futuros omnino crediderunt, multo minus falsa electio nihil eligentium commouebit. Quomodo enim sequar eligentem, a quo si quaeram quid eligat respondebit: Nihil? Nam qui eligit non esse, profecto se nihil eligere, etiamsi hoc nolit respondere, conuincitur*. Bien, por un lado en esas líneas está S. Agustín reconociendo que a lo mejor hay quien se suicida aun creyendo que con su muerte dejará completamente de existir para siempre; y, siendo ello así, escogerá (preferirá) el no-ser, la nada; pero —y es ésa su refutación de tal actitud—, quien así piense contestará a nuestra pregunta acerca de qué cosa elige: «Nihil»; contesta, pues, que nada escoge. Pero quien, al decir eso, da muestras de inconsecuencia es el propio Agustín. En efecto: si nuestro autor piensa —como claramente lo da a entender en ese pasaje— que sí puede haber quien escoja no-ser, entonces es él quien debe decir qué es lo que escoge tal suicida; debe de decirlo, pues es él (no el suicida) quien está describiendo la situación. (La refutación de Agustín valdría a lo sumo como un argumento *ad hominem* que pondría al suicida entre la espada y la pared a la hora de exponer su propia actitud). Y describelo Agustín diciendo que ese suicida prefiere el no-ser, la nada: *nihil eligentium electio*, la elección de quienes escogen la nada; pero escoger la nada no es lo mismo que no escoger nada: *nihil eligere* —en ese sentido de «nihil» como un sustantivo, en el que la frase equivale a *non-esse eligere*— es muy diferente de *non eligere quicquam* (o *aliquid*): nada escoge quien no toma decisión alguna; escoge la nada quien, con esa creencia, decide suicidarse. Agustín, pues, en el mismo momento en que más claramente se ve llevado por su propio análisis a un reconocimiento de la realidad del no-ser, retrocede ante ella y aparece enredado en la malla del doble sentido de «nihil».

A mayor abundamiento resulta patente cuán implausible y difícil sería en general (y hasta en varios casos cuán inverosímil y hasta impracticable) el parafrasear todas las frases citadas más arriba de suerte que se eliminara en cada caso «nihil» colocándose en su lugar un «quicquam» o «aliquid» y ne-

gándose la cláusula o menor oración (principal o subordinada) en que aparece el vocablo en litigio. Siendo inviábiles tales paráfrasis, hay que conceder que, muy explícitamente en ese tratado pseudoagustiniano, implícita, quizá sólo esbozadamente, en varias obras de S. Agustín, admítase una existencia de la inexistencia que suscita las dos dificultades susodichas: la dificultad metafísica de que pareciera deber ser del todo inexistente lo que es principio de no-existir; la dificultad teodiceica de que entonces Dios ha tenido que crear algo que sea sumamente malo y principio positivo del mal –positivo en la medida en que se dé semejante medida; a menos, claro, que sea increado (posición maniquea). Sucede, empero, que –según lo he señalado ya, poco más arriba– S. Agustín parece carecer de una conciencia clara de la diferencia entre sendos sentidos de «nihil», el cuantificacional y el nominal. Así, p. ej., en *De Magistro*, al defender su teoría de que cada palabra es un nombre, tópose con la palabra «nihil» que le aparece como un hueso duro de roer (2, 3: BAC, vol. III, p. 577): «Nihil» quid aliud significat nisi id quod non est? –Verum fortasse dicis; sed reuocat me ad assentiendo quod superius concessisti, non esse signum nisi aliquid significet; quod autem non est nullo modo esse aliquid potest. Quare...[«nihil»] non est signum, quia non significat aliquid». Como expediente meramente provisional –a sabiendas de cuán precario es– propone entonces el Santo zafarse de la dificultad diciendo que «nihil» significa *affectionem animi quamdam, cum rem... non esse... inuenisse se putat* (cf. *ibid.* 7, 19).

Siglos después, uno de los pocos pensadores cátaros o albigenses de cuyos escritos nos ha quedado huella, Bartolomé de Carasona (que nos es conocido por la refutación de Durando de Huesca) siguió esa línea agustiniana hasta sus últimas consecuencias, al identificar precisamente el principio del mal, independiente de Dios según esa concepción religiosa, con el *nihil*. (Vide al respecto la obra de René Nelli *La philosophie du catharisme*. París: Payot, 1978, particularmente Apéndice I, pp. 137 ss, que contiene el cap. 3.º del *Liber contra Manichaeos* de Durando de Huesca, escrito hacia el 1222; Apéndice II, pp. 163 ss con extractos del *Liber soliloquiorum animae ad Deum*; y el cap. II, pp. 29 ss, sobre la relación entre agustinismo y catarismo). Bartolomé aducía muchos pasajes bíblicos que parecen indicar la realidad de esa *nada* no hecha por Dios. Durando respondía de dos modos: muchos otros pasajes bíblicos no permiten entender «nihil» como nombre propio sino como cuantificador; y, en segundo lugar, aquellos en los que parece reconocerse una nihilidad o grados menores de existencia han de ser leídos de suerte que se trate, no de nihilidad existencial, ni de grados de realidad, sino de nihilidad y grados de valor, o bien como elipsis que se compensan con catálisis adecuadas, caso por caso. El procedimiento de Durando es *ad hoc*. Peor todavía: arroja por la borda la empresa agustiniana de hacer radicar el valor y el bien en el ser y similarmente la maldad en no-ser. Además, presupone gratuitamente que, si «nihil» es alguna vez un cuantificador, eso mismo habrá de ser siempre.

Cabe notar que uno de los pasajes que en siglo XII estarán en litigio entre

Bartolomé de Carcasona y Durando de Huesca fue ya discutido por S. Agustín. Trátase de *Io* 1, concretamente de «et sine Ipso factum est nihil, quod factum est», que para Bartolomé significaba que sin el Verbo fue hecha la nada, la cual fue hecha. En *Nat. Boni* 24 y 25 (BAC, vol. III, PP. 844–5) curiosamente sale S. Agustín al paso ya de una interpretación como la que luego sostendrá Bartolomé de Carcasona; sólo que los intérpretes con quienes disputa el Santo aducían el orden de palabras de esa frase, con el «nihil» al final, como indicio de que está actuando ahí como genuino sustantivo; cuestión poco trabajo refutar tal argumento, mostrando con ello que la frase en cuestión equivale a «non est factum sine ipso aliquid quod factum est»; y que, por ende, no se puede a una frase así aplicar la regla de generalización existencial (no se puede concluir de «Nihil interest» esto: «Ergo interest aliquid, quia ipsum nihil aliquid est»). Ahora bien, el propio S. Agustín, en otros lugares y según lo hemos visto, se compromete de algún modo a postular un *nihil* positivo. Tal es, p. ej., el caso en el Lib. 12.º de las *Confesiones*, donde se formula la concepción de la materia informe —creada por Dios, según la lectura agustiniana del *Génesis*, antes de la creación de las criaturas dotadas de forma— como *paene nihil* aunque *non omnino nihil* (12, 15, 22: BAC, vol. II, pp. 524–5). En ese pasaje, tenemos dos ocurrencias de «nihil»: si la segunda es claramente cuantificacional, la primera parece nominal: si una cosa *est paene nihil*, y si en esa frase «nihil» es cuantificacional, entonces equivale a «non est paene aliquid», lo cual, quiera decir lo que quisiera, no es desde luego lo significado por la frase dada; ¿querrá más bien ésta decir: *paene non est aliquid?* ¡Sea! Pero, aparte de que con ello se infringe la regla general de paráfrasis del «nihil» cuantificacional (siendo entonces menester formular otra regla, mejor matizada), lo que *paene non est aliquid*, lo que está cerca, faltándole poco, de no ser nada, está cerca de algo; tal algo es el no ser nada, *non esse aliquid*: o sea: el no existir. Similarmente, cuando dice Agustín (en el cap. 6.6, *ibid.*, p. 511) que la materia informe es *quiddam inter formam et nihil... informe prope nihil*, ¿qué hay que entender? El primer conyunto no puede parafrasearse según la regla de paráfrasis de frases con «nihil» cuantificacional, pues «inter... et» es un sintagma preposicional discontinuo que rige dos acusativos; pero claramente la oración es afirmativa, no negativa; no está diciendo Agustín que imaginaba a la naturaleza como algo que no estuviera entre la forma y algo (*quiddam non inter formam et aliquid*); no, está claro que, al menos con respecto al primer acusativo, *se afirma* (no se niega) que esté la materia entre lo por él significado, a saber la forma, y... lo significado por el otro acusativo. Similarmente, el segundo conyunto («[est quiddam] informe prope nihil») no puede tampoco entenderse como una frase con «nihil» cuantificacional, pues entonces estaría diciendo Agustín que la materia no es una cosa informe cerca de algo, y desde luego sí cree, y dice, que es algo informe y que está cerca de algo (está cerca, p. ej., de los *minus formosa o magis informia*); no, no es eso: la frase es afirmativa y nos dice que la materia es algo informe que está cerca de la nada. (Cf. también la concepción de esa naturaleza informe como *nihil-aliquid et est-non*

est, *ibid.*, p. 512). Todavía más visible es eso en lo tocante a esta otra afirmación (cap. 8, 8, p. 514): «Terra autem ipsa, quam, faceras, informis materies erat,... de quo paene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat». El lector puede, por sí mismo, practicar como ejercicio el someter esa frase a la paráfrasis que sería procedente si en ella «nihil» fuera cuantificacional; y se convencerá en seguida de lo inaceptable de tales paráfrasis. Ese «nihil» es, sin duda alguna, un «nihil» nominal, un nombre de algo: de la nada. (Y, ya para terminar, vaya aquí otro hueso duro de roer —tomado de *V. Rel.* 18, 35: BAC, vol. IV, p. 102—: «Id ergo est, unde fecit Deus omnia, quod nullam speciem habet, nullamque formam; quod nihil est aliud quam nihil». La última frase equivale, obviamente, a «quod nihil est nisi nihil»: el primer «nihil» es cuantificacional; ¿eslo también el segundo? Forcejee el lector con la paráfrasis y se convencerá de que no. Cotéjese ese *nihil* informe del cual hizo Dios todas las cosas *speciosa et formata* con la materia informe del Lib. 12.º de las *Confesiones*, que es caracterizada como *paene nihil, prope nihil, inter formam et nihili*).

CONCLUSIONES

Ha quedado evidenciado, por lo visto en la sección anterior, que Agustín está comprometido a reconocer la existencia de la nada. Hemos seguido a nuestro autor por los meandros de sus inconsecuencias, de sus titubeos, de sus marchas atrás. Hémoslo visto con destellos de gran clarividencia y también con claros indicios de resistirse a sacar consecuencias de sus propios principios, refugiándose en la confusión entre los dos sentidos de «nihil».

No es que sean inconexos ambos sentidos. La nada, el no-ser, es algo que tiene que tener algún grado de existencia; es *algo*. Pero a la vez, por ser (la) nada, no es algo, no existe. Existe y no existe. Es menester, para proyectar inteligibilidad sobre tal doctrina, evaluarla desde una lógica no-aristotélica, una lógica paraconsistente en la que la admisión de verdades mutuamente contradictorias no acarree la delicuescencia del sistema, su desmoronamiento como sistema coherente. Existen tales lógicas (es abundante la bibliografía en torno a ellas; y pueden consultarse muchos trabajos del autor de estas líneas al respecto).

Eso sí, será menester sacrificar, o paliar con los matices o restricciones que sean, el principio de superlatividad, si se quiere conservar el de participación. Por otro lado, habrá que modificar la identificación agustiniana del ser con la bondad: el bien radica en ser, pero no es lo mismo. En resumen, tendrá que constituir una reelaboración a fondo, meticulosamente llevada a cabo, cualquier reconstrucción del pensamiento de S. Agustín que quiera ajustarse a patrones de rigor lógico y hacer exitosamente frente a algunos de los principales problemas de la filosofía contemporánea.