



La concepción agustiniana de mundo en *Confesiones VII*

MARÍA SOLEDAD ALE*

UNT-CONICET

Resumen

Este trabajo tiene por propósito analizar el libro VII de las *Confesiones* con el fin de dilucidar los elementos teóricos allí presentes que permitan reconstruir una visión cosmológica agustiniana. Con miras a ello, articularemos nuestro trabajo en cuatro pasos. Primero contextualizaremos de modo breve el libro VII de dicha obra y los problemas filosóficos que lo atraviesan. En segundo lugar, propondremos algunos conceptos básicos, tanto del maniqueísmo como del estoicismo, con el propósito de advertir primero la asunción y luego la crítica agustiniana a tales cosmovisiones. En tercer lugar, intentaremos recons-

Abstract

The purpose of this work is to analyze book VII of *Confessions* in order to elucidate the theoretical elements present there that allow reconstructing an Augustinian cosmological vision. With this in mind, we will articulate our work in four steps. First, we will contextualize briefly the book VII of this work and the philosophical problems that cross it. Secondly, we will propose some basic concepts, both of Manichaeism and of Stoicism, with the purpose of first warning the assumption and, then, the Augustinian critique of such worldviews. In the third place, we will try to reconstruct, from what has been

* María Soledad Ale es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Tucumán (2007) y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (2016). Desde 2011 se desempeña como Auxiliar Docente Graduada en la asignatura 'Historia de la Filosofía Medieval' de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT y en otras materias optativas que dicta la misma cátedra. Realizó su tesina de grado y su investigación doctoral con el apoyo de becas del CIUNT y del CONICET respectivamente. Ha obtenido un subsidio para la finalización de tesis doctoral del H. Consejo Superior de la UNT. Actualmente posee una beca postdoctoral del CONICET para realizar una investigación, cuyo título es: "Sobre la creación, el orden y la belleza del mundo. Una fundamentación agustiniana para una ética ambiental".

truir, a partir de lo dicho en VII, XIV, 20, los distintos momentos de la evolución del pensamiento de Agustín así como los argumentos esgrimidos por el hiponense para dar solución a tales problemas. Finalmente, reconstruiremos su visión del mundo.

said in VII, XIV, 20, the different moments of the evolution of Augustine's thought, as well as the arguments used by the hyponense to solve these problems. Finally, we will reconstruct his worldview.



Contexto de *Confesiones*, Libro VII

Aunque desde su infancia había recibido una sencilla educación católica de su madre Mónica, y a pesar de que en su juventud, mientras estudiaba retórica en Cartago, lee por primera vez las Escrituras como consecuencia de haber sido exhortado a ello por el *Hortensius* de Cicerón, Agustín abandona tal fe tras ingresar en la iglesia maniquea a los diecinueve años (*Conf.* libro III) donde, aferrado a la promesa de una religión cristiana racional y una explicación científica sobre el origen del mal, permanece durante nueve años en la condición de oyente (*Conf.* libro IV). Insatisfecho intelectualmente por los presupuestos metafísicos del maniqueísmo, se desvincula de esta secta religiosa hacia 383, año en el que viaja como profesor de retórica desde Cartago a Roma (*Conf.* libro V). Aún con el apoyo de los maniqueos, pasa de Roma a Milán, donde obtiene el cargo de profesor oficial de retórica en la ciudad. Allí escucha la predicación de Ambrosio y repara su proximidad con el cristianismo (*Conf.* libro VI). En tal circunstancia, Agustín cuenta con proposiciones de las que está cierto por la fe, pero asimismo con conflictos teóricos que le imposibilitaban formularse una idea verdadera de lo divino.¹ Teniendo ello en cuenta podría decirse que el libro VII, en el que Agustín narra retrospectivamente el itinerario intelectual que lo lleva del maniqueísmo al cristianismo, se encuentra atravesado por al menos tres² grandes problemas filosóficos vinculados entre sí: uno de ellos, el problema del mal –ciertamente el más conocido– es el que más ha inquietado a nuestro autor desde la época del inicio de sus lecturas filosóficas (*Conf.* IV, XV, 24) hasta la lectura de los *libri platoniorum* (*Conf.* VII, III, 4 y ss.), previa a su conversión.

¹ En efecto, cree que Dios existe y que es un ser providente, pero ignora cuál es su substancia, cómo es su ser. Cf. San Agustín, *Confesiones*, trad. Silvia Magnavacca, Losada, Buenos Aires, 2005, VI, V. 7.

² El problema del libre albedrío, el del ascenso del alma a Dios y el de la región de la desemejanza, por ejemplo, son igualmente tratados en este libro. No nos detendremos en ellos por exceder el objetivo de nuestro trabajo.

Otro es el de la imposibilidad de concebir una sustancia inmaterial o incorpórea. Finalmente, el problema de la relación entre lo infinito y lo finito o entre Dios y el mundo físico, en la medida en que asume por la fe cristiana que Dios es el creador del mundo. Tales problemas, que constituyen resabios de su adhesión al maniqueísmo pero también de su adopción de ciertas ideas estoicas, encuentran aquí una solución teórica definitiva y superadora, y disponen a Agustín para su conversión espiritual al cristianismo.

A fines de apreciar su postura crítica frente a ambas corrientes de pensamiento, veamos a continuación algunos elementos teóricos relativos al mundo físico sobresalientes de sus doctrinas.

Algunos conceptos básicos del maniqueísmo y del estoicismo

El maniqueísmo³, secta religiosa a la que Agustín adhirió por un tiempo y que en *Confesiones* se vuelve objeto explícito de sus críticas⁴, supone un dualismo radical en la concepción del bien y del mal, entendidos como dos principios no solo morales, sino incluso ontológicos y cósmicos. En efecto, propone una explicación sobre el origen del mundo en tres momentos diferentes. En el primer momento afirma la existencia Dios, también llamado el principio de la Luz, el cual es intrínsecamente bueno; el otro es Satanás, designado a menudo con el nombre de 'materia' o como Príncipe de las Tinieblas, y es intrínsecamente malo. Tales principios coexisten completamente separados entre sí y son igualmente absolutos, radicales, ingénitos y coeternos. El segundo momento de la cosmogonía maniquea evoca la historia del conflicto entre ambos principios que, al atacar y contraatacarse entre sí, se mezclan en sucesivos episodios dando lugar al origen del mundo material que conocemos y a los seres humanos. Partículas de uno y otro principio se fusionan entre sí constituyendo la realidad material actual y visible, de modo que lo que encontramos en ella de bueno es atribuible al principio de la luz atrapada en la materia, y lo malo que encontramos en ella se debe a las tinieblas que aprisionan dicha luz. Lo mismo ocurre en el plano de la vida moral del ser humano: cada vez que éste obra bien o mal debe atribuírselo al principio de la luz que en su interior ha vencido al de las tinieblas o viceversa, desligándolo así de toda libertad y responsabilidad por sus actos. El tercer momento de esta narración se refiere a la liberación

³ Seguimos aquí el artículo de J. K. Coyle, «Manés, Maniqueísmo», en A. D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo, Burgos, Monte Carmelo, 2001, pp. 831-838; H. Ch. Puech, *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*, trad. M. Cucurella Miquel, Madrid, Siruela, 2006, pp. 17-53; F. Bermejo Rubio, *El maniqueísmo*. Estudio introductorio, Madrid, Trotta, 2008, pp. 67-99.

⁴ Para un listado completo de obras agustinianas anti-maniqueas, cf. Agostino Trapé, «Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico», Porrúa, México, 1994, pp. 452-455.

final de la luz atrapada en la materia mediante las prácticas culturales de los miembros de la religión maniquea. Esta etapa supone el retorno a la separación radical absoluta de la primera fase y se realiza a diario a través de un riguroso ascetismo llevado a cabo por ciertos miembros «elegidos» del maniqueísmo, verdaderos salvadores del género humano y del mundo entero, que debían involucrarse lo menos posible con la materia, por ejemplo, a partir de dietas estrictas, ayunos prolongados, abstinencia sexual y oración frecuente. Cabe aclarar que dichas prácticas ascéticas se enmarcan en el gnosticismo propugnado por el maniqueísmo, creencia que prometía a sus seguidores conseguir un conocimiento intuitivo, misterioso y secreto de las cosas divinas que les conduciría a la salvación.

Por otro lado el estoicismo –corriente espiritual más sobresaliente en la edad helenística, que impacta profundamente en los comienzos de la era cristiana y que parece pertenecer al patrimonio común de los hombres cultivados en los días en que vive Agustín– sostiene que todo lo real se identifica con lo material o lo corpóreo.⁵ Los estoicos niegan la existencia de cualquier realidad que sea puramente espiritual y parten del supuesto de que el ser es sólo aquello que puede actuar y padecer una acción, de ahí que concluyen en la identificación entre ser y cuerpo. Por el contrario, lo incorpóreo es concebido como lo privado de ser y, por ende, lo que no puede actuar ni padecer una acción. La ausencia de cuerpo es también pensada como vacío infinito, porque la absoluta ausencia de cuerpo comporta la absoluta ausencia de límites. Según esta perspectiva, lo corpóreo se compone por dos principios, uno activo (la forma) y otro pasivo (la materia) estructuralmente indiscernibles entre sí. La forma, además, es la razón divina, el *logos* o Dios. El rasgo principal de esta doctrina es, pues, un materialismo que se configura como un monismo panteísta. Dios, un ser corpóreo, coincide con el cosmos: Dios está en todo y Dios es todo. Dicho con otras palabras, el ser de Dios forma un todo con el ser del mundo físico al punto de que todo (el mundo y sus partes) es Dios. Se comprende de este modo que los estoicos hayan identificado su Dios-*physis-logos* con el fuego de Heráclito, o con el *neuma*, que es sopro con fuego, esto es, aire ardiente que penetra toda la realidad, la calienta y le da vida –ateniéndose así a las concepciones científicas de entonces que veían en el calor el principio vital. La idea de que Dios, que es cuerpo, penetre toda la realidad (que también es corpórea) supone la asunción por parte del estoicismo de la teoría de la interpenetración de los cuerpos, es decir, la posibilidad de que los cuerpos se puedan unir entre sí y que dos cuerpos diferentes puedan fundirse perfectamente en uno.

⁵ Cf. Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Trad. Ottone de Gregorio, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1976, pp. 119-221; Giovanni Reale, «La física dell'antica Stoa», en: *Il pensiero antico*, Vita e pensiero, Roma, 2014, pp. 350-381.

Otro elemento teórico destacable del estoicismo es su concepción de la providencia: si todas las cosas son producidas por el principio divino, el *logos*, inteligencia y razón inmanente, todo es rigurosamente racional, todo es bueno y como debe ser, y el conjunto de las cosas que existe es perfecto. Se comprende que desde este optimismo finalista el mal no tenga cabida: las cosas singulares, aunque consideradas en sí son imperfectas, se tornan perfectas vistas desde el diseño del todo. Por otra parte, si todo depende del *logos* inmanente, todo lo que acontece es necesario, incluso el evento más insignificante. Esto responde a su concepción del destino o fatalidad.

Antes de avanzar reparemos en un detalle no menor, esto es, en la cercanía de perspectivas que comparten el maniqueísmo y el estoicismo, en tanto ambas corrientes son materialistas y panteístas. La asunción metafísica que los distingue es su postura frente a la cantidad de principios que existen en la realidad que, como vimos, para el maniqueísmo son dos (el bien y el mal o Dios y Satanás) mientras que para el estoicismo es sólo uno (Dios).

Pasemos ahora a reconstruir los distintos momentos de la evolución del pensamiento de Agustín así como los argumentos esgrimidos por el hiponense para dar solución a los problemas por entonces suscitados.

Itinerario del pensamiento agustiniano

Creemos encontrar en un capítulo del libro VII, situado más bien cerca del final del mismo, una clave que permite ordenar cronológicamente el itinerario intelectual que lo conduce desde el maniqueísmo hacia el cristianismo. Atendamos al testimonio que allí nos ofrece Agustín:

«De ahí (mi alma) se fue tras la opinión de las dos substancias y no descansaba y decía cosas extrañas. Y *volviendo de ella*, se había fabricado un dios esparcido por los infinitos espacios de todos los lugares, y consideraba que ése eras Tú y lo había colocado en su corazón, haciéndose otra vez templo de su ídolo, lo que es abominable para ti. Pero, *después* de haber tomado Tú entre tus brazos la cabeza de este ignorante y de haber cerrado mis ojos, para que no vieran la vanidad, se calmó un poco y se adormeció mi locura. *Entonces*, desperté en ti y te vi infinito de otra manera, y esta visión no provenía de la carne.»⁶

Agustín señala en este texto tres momentos sucesivos diferentes: al principio, su

⁶ Conf. VII, XIV, 20. Cursivas añadidas.

adhesión al dualismo maniqueo; a continuación, se refiere a una época probablemente marcada por el estoicismo en la que, incluso después de haber abandonado las fábulas del maniqueísmo, continúa creyendo en un dios material, imaginándolo por entonces extendido por el espacio⁷; al final, su conversión acompañada de una visión de Dios que «no procede de la carne» a la que llega –recordémoslo– gracias al descubrimiento de la metafísica neoplatónica que le ayuda a encontrar la verdad y, por ende, a advertir que no todo es materia como afirman ambas doctrinas. Teniendo en cuenta la sucesión de lo acontecido según su propio relato consideremos, en primer lugar, las críticas agustinianas al maniqueísmo.

a. Argumentos contra el maniqueísmo (II.3 - V.6)

Estando ya cierto de la incorruptibilidad, inviolabilidad e inmutabilidad de Dios, aunque incierto de la procedencia de esa certeza (VII, I. 1) Agustín refuta, en primer término, el supuesto maniqueo de la corruptibilidad del ser divino apoyándose en el planteo de su amigo Nebridio:

«¿Qué hubiera podido hacerte esa no sé qué raza de tinieblas que, desde la mole enemiga, ellos suelen oponer a ti, si Tú no hubieras querido combatir con ella? Si se respondiera que hubiese podido hacerte algún mal, entonces tú no estarías exento de violencia y corrupción. Si, en cambio, se dijera que ella no hubiese podido hacerte nada, no se entendía la razón de la lucha [...]»⁸

Para Agustín las implicancias del dualismo maniqueo son contradictorias: si se afirma que el principio malo puede dañar al principio bueno, entonces éste sería en rigor corruptible y, por ende, no sería ya absoluto. Si, al contrario, se sostiene que el principio malo no puede causar al principio bueno ningún daño, entonces no se entiende el por qué de su enfrentamiento teniendo en cuenta que según los relatos maniqueos una porción del principio bueno se mezcla con la sustancia mala que lo corrompe y precisa el auxilio divino –el Verbo enviado por Dios– para purificarse, pero al cabo también el Verbo divino resulta corruptible por proceder de una sola y misma sustancia. Hagamos

⁷ A este respecto nos parece atendible la hipótesis de Ch. Baguette, quien sostiene que los elementos filosóficos y técnicos de los textos cosmológicos presentes al comienzo del libro VII que, según Agustín, constituyen su propia visión del mundo un poco antes de la lectura de Plotino, conducen a pensar en un período estoico en la evolución del pensamiento del hiponense. Cf. Ch. Baguette, «Une période stôicienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin», en *Ph. Diss*, Université de Louvain, 1968, p. 76. Volveremos a ello en el apartado b de esta sección.

⁸ *Conf.* VII, II, 3.

una observación en este punto: Agustín lanza una crítica destructiva al maniqueísmo pero aún no puede anteponerle una teoría formulada en términos positivos; dicho con otras palabras, Agustín reafirma su convicción de la incorruptibilidad de Dios pero aún no es capaz de dar cuenta del ser de Dios.

«Así pues, si a ti, seas lo que seas –es decir, a tu substancia, por la que eres–, te reconocían incorruptible, las cosas que añadían eras falsas y execrables; si, en cambio, te declaraban corruptible, eso mismo era ya falso y abominable desde la primera palabra.»⁹

A continuación nuestro autor introduce el problema del origen del mal y el de su ignorancia al respecto¹⁰. Frente a ello asume la exigencia de buscarlo sin verse obligado a volver corruptible al Dios incorruptible y busca una resolución desde una perspectiva moral:

«Al investigar [los maniqueos] la procedencia del mal, estaban repletos de malicia. Por malicia suponían que tu substancia padecía el mal antes que admitir que la de ellos lo cometía.»¹¹

Agustín denuncia con este argumento la antropología maniquea por desvincular al ser humano del mal que deliberadamente lleva a cabo. Al no reconocerlo como autor de sus propios actos moralmente malos, el maniqueísmo sitúa el origen del mal en algo exterior al hombre, más precisamente, en Dios concebido como un ser que sufre el mal como consecuencia de su enfrentamiento con el principio de las Tinieblas. A pesar de haber oído ya por ese entonces que el libre albedrío de la voluntad era la causa del mal que los hombres hacen, nuestro pensador admite no poder desentrañar con claridad su significado. En cambio, le es patente de una manera incontestable que, así como vive, posee una voluntad de la cual es director: «Así, cuando quería o no quería algo, estaba segurísimo de que no era otro que yo mismo quien quería o no quería.»¹² No obstante, a pesar de poseer esa patencia antropológica de su propia experiencia, aún no puede superar la dificultad de pensar que su padecimiento responde a un castigo divino sancionado con justicia porque admite que Dios es un Dios justo.

⁹ *Conf.* VII, II.3.

¹⁰ Es bien conocido el tormento que le ocasiona esta búsqueda. En sus palabras: «Investigaba febrilmente la procedencia del mal. ¡Qué dolores de parto había entonces en mi corazón! ¡Qué gemidos, Dios mío!» *Conf.* VII, VII, 11.

¹¹ *Conf.* VII, III. 4.

¹² *Conf.* VII, III, 5.

Por último, Agustín vuelve a refutar el supuesto maniqueo sobre la corruptibilidad de Dios, pero ahora ya no desde un plano ético sino metafísico. En efecto, identifica el ser divino con el bien sumo y óptimo al cual la corrupción no puede dañar en absoluto porque «Él es el bien mismo, y el corromperse no es un bien.»¹³

b. Argumentos contra el estoicismo (I. 2, V.7 y VI.9)

En el momento posterior a su salida del maniqueísmo, pero cuando todavía no había accedido a la lectura de las *Enéadas*, Agustín asume ciertas ideas de origen estoico en orden a pensar a Dios y su relación con el mundo. El mayor obstáculo que por aquél entonces encuentra para formularse una perspectiva cristiana de Dios debido a la doble influencia que recibe del materialismo maniqueo y estoico, radica en una suerte de indistinción ontológica entre Dios y el mundo¹⁴ o, más precisamente, en una mezcla o confusión entre lo infinito y lo finito. Dicho con otras palabras, la principal dificultad para Agustín es que inicialmente piensa que todo en la realidad, incluido Dios y su creación, comparte una misma sustancia que no es sino material o corpórea. En efecto aún cuando le parecía inadmisibles la existencia de una sustancia absolutamente mala, reconoce no poder todavía concebir a Dios como una sustancia incorpórea aunque, por haber oído hablar algo de la Sabiduría divina, evita concebirlo de modo antropomórfico como solían hacerlo los maniqueos. Tiene –como vimos– la certeza de que Dios es un ser incorruptible, inviolable e inmutable y, por ende, jerárquicamente superior a lo corruptible, violable y mutable de este mundo, pero incluso con esas propiedades lo concibe aun como algo corpóreo que ocupa un lugar espacial, como un cuerpo que se extiende por los espacios del mundo físico. Hay aquí sin dudas un paralelo de lo afirmado en VII, XIV, 20, esto es, la idea de que se había fabricado «un dios esparcido por los infinitos espacios» o, lo que es lo mismo, una afirmación propia del materialismo panteísta estoico. Nos encontramos aquí frente a los elementos cosmológicos más relevantes del libro VII de *Confesiones*.

«No podía pensar en una sustancia más que bajo la forma de lo que se suele ver con estos ojos del cuerpo. No bien comencé a oír hablar algo de la sabiduría, no te concebía, oh Dios, bajo la forma de un cuerpo humano [...] Pero no se me ocurría de qué otra manera concebirte. Desde lo más profundo de mí y con todo mi ser creía que eres incorruptible, inviolable e inmutable, porque, sin saber de dónde ni cómo, veía, sin

¹³ *Conf.*, VII, IV, 6.

¹⁴ Cf. N. Joseph Torchia, «Estoicos, Estoicismo», en: A. D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo, Burgos, Monte Carmelo, 2001, p. 517.

embargo, claramente y con seguridad que lo que puede corromperse es inferior a lo que no puede corromperse; anteponeía sin dudar lo inviolable a lo dudable y, lo que no padece ningún cambio lo juzgaba mejor que lo que podía cambiar. [...] De esta manera, cuando reflexionaba sobre este ser incorruptible, inviolable e inmutable, que yo anteponeía a lo corruptible, violable y mutable, aun cuando no bajo la forma de un cuerpo humano, me veía obligado a pensar, con todo, en *algo corpóreo, que se extendía por los espacios locales, ya fuera infuso en el mundo, ya fuera exterior a él, y que se difundía por el infinito.*»¹⁵

La concepción de un dios material que ocupa un espacio infinito, etapa que Agustín sitúa un paso antes de su ruptura teórica con el maniqueísmo, debe al estoicismo la identificación del ser con la corporalidad y con la infinitud del espacio. Esa mirada aun errada e insatisfactoria de lo divino es sin embargo la más pura, refinada y noble que por entonces logra formularse sobre Dios, porque da por supuesto –siguiendo a los estoicos– que si no le atribuye un cuerpo¹⁶ y un espacio respectivo, lo reduciría a una mera nada espacial. Es esta otra idea de origen estoico que alude a la abstracción por la cual se concibe el espacio independientemente de todo cuerpo.

«Porque me parecía que todo lo que yo despojaba de tales espacios se volvía nada, pero una pura nada, no un cierto vacío como el que se da al quitar algo corpóreo de un lugar y al permanecer éste privado de todo cuerpo terrestre, líquido, aéreo o celeste: en tal caso, hay, al fin y al cabo, un lugar vacío, una suerte de nada espacial.»¹⁷

Puesto que no podía imaginar que Dios era una pura nada, Agustín lo concibe como una realidad corpórea infinita aunque materialmente sutil, que traspasa sin rasgar los cuerpos de todas las cosas finitas de este mundo, desde las más minúsculas hasta las más colosales, llenándolas a todas de su presencia divina, de modo que todas ellas encuentran sus límites en Él pero Él en ningún sitio. En este sentido ofrece dos imágenes plásticas en las que muestra los esfuerzos de su imaginación¹⁸ para poder concebir la

¹⁵ *Conf.* VII, I. 1. Cursivas añadidas.

¹⁶ Creemos que una imagen certera de esta concepción corpórea de Dios aparece en XVII. 23, cuando Agustín afirma que, luego de descubrir la inmaterialidad de la verdad, se admira de no amar ya a un 'fantasma', es decir, a un ser al que podría imaginarse como poseyendo un cuerpo sutil, sino a Dios mismo.

¹⁷ *Ibid.* Ch. Baguette resalta la asombrosa precisión técnica con la que Agustín reformula la definición estoica de vacío en tanto que realidad incorpórea. Cf. Ch. Baguette, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸ La imaginación es implícitamente identificada aquí como una facultad que obstaculiza concebir algo incorpóreo o inmaterial, puesto que en último término ella alude lo que es perceptible sensorialmente, vale decir, a lo corpóreo. Cf. Silvia Magnavacca, nota 12 de *Conf.* VII.

omnipresencia de Dios hasta el último rincón del universo: de hecho compara a Dios –admitiendo que se trata de un ser de un cuerpo sutil– con la luz solar y al mundo con el aire que aquella traspasa sin agrietar (VII, I, 2), y asimismo compara al ser divino con un mar infinito y al mundo con una esponja gigantesca pero finita contenida en su interior y toda embebida de aquél (VII, V, 7).

«Así –pensaba yo– para ti no sólo el cuerpo del cielo, del aire y del mar sino aun el de la tierra es permeable y penetrable en todas sus partes, las más grandes y las más pequeñas, para poder contener tu presencia. Pues tu soplo oculto gobierna por dentro y por fuera. Así lo creía por no poder pensar otra cosa. Pero era falso.»¹⁹

En el texto que acabamos de citar, la idea de omnipresencia divina viene acompañada por la de la providencia de Dios puesta en términos de un *soplo oculto* que gobierna el universo desde el interior hacia el exterior. En ello advertimos otra importante huella del estoicismo en Agustín: en efecto, por un lado, la noción de soplo se emparenta evidentemente con la de *neuma* sostenida por los pensadores estoicos, en tanto principio que penetra todas las cosas, que las hace ser y les confiere unidad en la totalidad; por otro, recordemos que la particular mirada estoica sobre la providencia divina combina una suerte de determinismo naturalista (la asunción de que todo en el universo está determinado por un principio racional que dirige el curso de los fenómenos naturales) con un optimismo finalista (todo acontece de tal modo que está necesariamente orientado al mejor fin).

En los capítulos I.2 y V.7 aparecen dos claros argumentos críticos que Agustín esgrime contra los supuestos cosmológicos del estoicismo. Uno, referido a la identificación del ser con lo corpóreo y la idea de omnipresencia divina y el otro, que hace alusión al panteísmo y la idea de providencia divina. Veámoslos.

En I.2 Agustín presenta el argumento con el que refuta, luego de que *sus tinieblas fueran iluminadas*, la identificación estoica de lo que es con lo corpóreo. En efecto, dicho planteo implica el absurdo de que la sustancia divina pueda adquirir una forma análoga a cada cosa corpórea que traspasa, de tal modo que su presencia en las cosas sea directamente proporcional al tamaño y espacio que ocupan aquellas. Agustín aclara este punto con un ejemplo diáfano:

«Porque, de ese modo, una parte más grande de la tierra hubiese contenido una mayor

¹⁹ *Conf.*, VII, I, 2.

parte de ti; una parte menor de ella, hubiese contenido una menor parte tuya. Todo hubiese estado lleno de ti, pero de tal suerte que el cuerpo de un elefante hubiese contenido más de ti que el de un gorrión, en la medida en que aquél es más voluminoso y ocupa un espacio mayor, de manera que, en trozos, te hubieses hecho presente en las grandes partes del mundo con grandes partes tuyas, y en las pequeñas, con pequeñas. Por cierto que no era así.»²⁰

Por otro lado, en V.7 vuelve a plantear el problema del origen del mal y, al hacerlo, ataca el panteísmo y la idea estoica de providencia. En efecto, el problema del mal es abordado aquí en un nivel cosmológico. Este texto, luego de afirmar la providencia divina y el panteísmo, los pone en jaque con una serie de interrogantes.

«Siendo Él bueno, las cosas que hizo las ha creado buenas. ¡Y ved cómo las rodea y las llena!²¹ ¿Dónde está, entonces, el mal, de dónde proviene, por dónde ha reptado hasta aquí? ¿Cuál es su raíz y su semilla? ¿O es que no existe en absoluto? ¿Por qué, pues, tememos y nos cuidamos de los que no existe? Y si tememos en vano, ciertamente, el mismo temor es ya un mal que sin motivo agujonea y atormenta el corazón, y tanto más grave cuanto que, sin tener por qué temer, tememos. Por eso, o existe un mal, objeto de nuestro temor, o es ya un mal el que temamos. ¿De dónde procede, pues, ya que Dios, bueno, hizo buenas todas esas cosas? Siendo, por cierto, el máximo y sumo Bien, hizo bienes menores; no obstante, tanto el Creador como las creaturas son todos buenos. ¿De dónde viene el mal? [...]»²²

La acción providente de la divinidad, según la mirada estoica, suscita sin demoras la objeción de la existencia del mal. Frente a ella, la postura de los estoicos consiste en afirmar que Dios se ocupa del conjunto de las cosas, pero no interviene en cada una de sus partes.²³

Finalmente, en VI.9 encontramos otro argumento crítico contra el estoicismo: esta vez Agustín apunta hacia la idea del nexa causal que supuestamente existe entre todas las partes del universo, de modo tal que cada cosa sería un signo de otra y que habilitaría «las falaces adivinaciones y los impíos delirios de los astrólogos.»²⁵ En efecto, nuestro

²⁰ *Conf.*, VII, I, 2.

²¹ He aquí, en forma de exclamación, la asunción del panteísmo.

²² *Conf.* VII, V, 7.

²³ Esta postura es claramente adoptada por Agustín en *De ordine*, uno de sus primeros diálogos escrito en *los felices días de su estadía en Casisíaco*. Cf. *De ordine*, I, I, 1; I, V, 14; II, I, 2; II, I, 3; II, II, 4.

²⁴ *Conf.* VII, VI, 8.

autor pone en tela de juicio el determinismo y la necesidad implicados por la astrología en tanto 'arte' de predecir los acontecimientos de la vida de los hombres en base a la observación de la posición de los astros en el momento de su nacimiento. En orden a ello, toma en consideración el caso de dos mujeres embarazadas, una libre y la otra esclava, que dan a luz a sus hijos simultáneamente, sin que sea posible determinar diferencia alguna en la posición de los astros, de modo que obligadamente los astrólogos debieron elaborar exactamente el mismo horóscopo para ambos. Agustín sostiene:

«De esto resultaba que, observando lo mismo, habría pronosticado distintas cosas, de haber dicho la verdad; si, en cambio, hubiera pronosticado lo mismo, habría dicho mentiras. Por eso deduje, con seguridad que lo a partir de la observación de las constelaciones se dice de cierto no proviene de ningún arte sino del azar; lo que se dice de falso, no responde a una impericia en ese arte sino una invención de la suerte.»²⁵

Antes de pasar al siguiente momento de su itinerario, es preciso decir que en el marco de la exposición y refutación de las ideas cosmológicas estoicas presentes al principio del libro VII, Agustín no menciona ni una sola vez a esta escuela filosófica, aunque por los elementos teóricos a los que alude críticamente es difícil no pensar que se refiere a ella. En cambio, nuestro autor admite que sumergido en tales cavilaciones, era aun incapaz de advertir que una cosa eran las imágenes que percibía con los ojos del cuerpo y otra, muy distinta, su propia capacidad intelectual para formar imágenes. Silvia Magnavacca sugiere que gracias a esta contrastación de lo que está fuera y dentro del espíritu humano se encuentra ya próximo al hallazgo de la inmaterialidad e inespacialidad de su interioridad.²⁶

c. Lectura de las Enéadas y descubrimiento de la verdad

Hacia la mitad del libro que venimos analizando, Agustín narra su célebre encuentro con los *libri platoniorum*, en los que detalla lo que ha captado y no ha captado del neoplatonismo, así como sus coincidencias y diferencias con el Evangelio, en particular, con el prólogo del Evangelio de San Juan.²⁷ En X. 16 narra el gran descubrimiento de la existencia de la verdad que le permite superar la concepción material de la realidad:

«Amonestado por aquellos libros a volver a mí mismo, entré en lo más íntimo de mí,

²⁵ *Conf.* VII, VI, 9.

²⁶ Cf. Silvia Magnavacca, nota 4 de *Conf.* VII.

²⁷ Cf. *Conf.* VII, IX, 13.

guiado por ti, y pude hacerlo porque Tú te convertiste en mi auxilio. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que fuese. Sobre ese ojo de mi alma, sobre mi mente, vi una luz inmutable, no la común y visible a toda carne, ni una luz de este género pero más grande, como si resplandeciera todo más y más claramente y lo llenara todo con su intensidad. No era esa luz sino otra cosa, muy distinta de todas; no estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua, ni como el cielo sobre la tierra. Estaba sobre mí por ser superior, porque ella me hizo, y yo era inferior porque por ella fui hecho. Quien conoce la verdad conoce esa luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce. [...] ¿Acaso no es nada la verdad por el hecho de no hallarse difundida por espacios de lugares finitos ni infinitos?»²⁸

Reparemos en algunos evidentes contrapuntos con el materialismo aquí descriptos. Agustín se refiere al ingreso en su interioridad y a la visión, en ese ámbito, de una luz situada por encima de su mente, que resulta distinta a la luz que puede ser percibida con el sentido de la vista. Establece así, de forma metafórica, una manera de hablar del Dios inmutable equiparándolo con una luz inmutable, que es esencialmente diferente de todo cuerpo. De ahí que insista con imágenes tales como las del aceite sobre el agua o del cielo sobre la tierra para contrastar el tipo de relación de superioridad jerárquica que se da entre esa luz inmutable y la mente que la percibe. Su supremacía consiste, por así decirlo, en su acción creadora: «estaba sobre mí por ser superior, porque ella me hizo, y yo era inferior porque por ella fue hecho.» Luego de precisar de qué manera la caridad capta la verdad, Agustín cierra estas preciosas líneas con un interrogante en el que resuenan como eco la concepción estoica de un dios material extendido sin límites por los todos los lugares: «¿Acaso no es nada la verdad por el hecho de no hallarse difundida por espacios finitos e infinitos?»

Este gran descubrimiento conduce a Agustín a rectificar su mirada sobre el mundo a la vez que le permite superar desde un plano metafísico el problema del origen del mal. En efecto, a continuación medita sobre la bondad de lo creado y sobre la corruptibilidad de las cosas creadas como signo de su primigenia bondad. La posibilidad de pérdida o disminución ocasionada por la corrupción supone, de antemano, la existencia de algo esencialmente bueno que se puede menoscabar. Si todo lo que existe es bueno, aun cuando presenten distintos grados bondad, se vuelve absurdo pensar en una substan-

²⁸ *Conf.* VII, X, 16. La misma idea encuentra un paralelo en XX, 26: «Entonces, leídos aquellos libros platónicos, después de haber sido amonestado por ellos a buscar la verdad incorpórea, percibí las cosas invisibles de ti, que se vuelven inteligibles a través de las creadas. [...] estuve seguro de que existes y de que eres infinito, sin difundirte, sin embargo, por lugares finitos ni infinitos.»

cia que sea esencialmente mala como querían los maniqueos.

«Y me fue manifiesto que son buenas las cosas que se corrompen. No podrían corromperse si fuesen sumamente buenas, pero tampoco podrían corromperse si no fuesen buenas; si fuesen bienes sumos, serían incorruptibles; si no fueran bienes, no habría en ellas nada que corromperse. Pues la corrupción daña, y no dañaría si no disminuyera un bien. [...] Cualquiera cosa que exista es buena. Y aquel mal, por cuya procedencia me preguntaba, no es una substancia, porque, si lo fuera, sería un bien. [...] Así vi y me fue manifiesto que Tú eres el autor de todos los bienes y no hay ninguna substancia que no hayas hecho. Y puesto que no hiciste iguales todas las cosas, si ellas existen, es porque cada una es buena, y todas juntas, muy buenas. Pues Dios hizo el conjunto de cosas muy bueno.»²⁹

En el capítulo siguiente, y en relación con lo anterior, Agustín se refiere al orden cósmico que rige en la realidad creada en tanto perfección que contribuye a hacer que una substancia sea buena en su relación al conjunto, aun cuando considerada desde una perspectiva particular pueda no concordar con otras.

«Para ti no hay absolutamente ningún mal, y no sólo para ti, tampoco lo hay para el conjunto de tu creación, porque no hay algo que desde fuera irrumpa y corrompa el orden que le impusiste. No obstante, en las partes de lo creado, hay algunas que, por no convenir con otras, se juzgan malas. Pero como esas mismas cosas convienen con otras distintas, también son buenas, además de serlo en sí mismas.»³⁰

A continuación, Agustín da cuenta de la omnipresencia divina valiéndose, ahora, del descubrimiento de la inmaterialidad de la verdad. La relación entre creación y creador ya no es vista desde la óptica panteísmo, asunción teórica con la que vuelve a desligarse del estoicismo:

«[...] el conjunto de las cosas finitas está en ti, pero de manera diferente a como se está en un lugar; están en ti porque Tú eres el que las sostiene con la manos a todas en la verdad. Y vi que todas son verdaderas en cuanto existen; nada es falso sino en cuanto se cree lo que no es. [...]»³¹

Casi ya al finalizar el libro VII, Agustín vuelve a considerar el problema del mal

²⁹ *Conf.* VII, XII, 18.

³⁰ *Conf.* VII, XIII, 19. Resuenan aquí ecos de la concepción estoica de la providencia divina. Cf. nota 23.

³¹ *Conf.* VII, XV, 21.

desde el marco a que lo habilita el descubrimiento de la verdad, ya no a un nivel metafísico sino moral. El mal moral o la iniquidad de los hombres no se corresponde con ninguna substancia, «sino a la perversidad de una voluntad que se desvía de la suprema substancia, de ti, Dios, hacia las más bajas [...]»³²

Dado que el descubrimiento de la verdad no es equivalente a un hallazgo meramente cognoscitivo sino que implica una transformación existencial en el amor, Agustín reconoce no contar con la fuerza necesaria para estabilizarse en ella. Pero la encuentra en la persona de Jesucristo, «el mediador entre Dios y los hombres». De ahí que en el último capítulo del VII nuestro autor narra su resolución de dedicarse a estudiar las Sagradas Escrituras.

Conclusiones

Si es cierto que «las *Confesiones* son una obra maestra de autobiografía estrictamente intelectual»³³, sin dudas ello se aprecia especialmente en el libro VII donde Agustín narra los distintos momentos por los que atraviesa su pensamiento en la búsqueda de hacerse una idea adecuada de Dios e, indirectamente, del mundo creado. En dicho libro, como vimos, el hiponense pasa de una etapa de asunción de ideas maniqueas a otro de adopción de conceptos estoicos antes de acceder a la lectura de las Enéadas y, con ella, realiza el gran descubrimiento de la verdad inmaterial representada como una luz inteligible presente en su interior, por encima de su razón. Si bien las dos primeras etapas de su itinerario intelectual no se encuentran claramente delimitadas entre sí, no obstante se encuentran claramente atravesadas por una misma serie de problemas: el del origen del mal, el de la imposibilidad de concebir una substancia inmaterial y el de la relación entre lo infinito y lo finito.

Respecto de su visión referida al mundo, pudimos apreciar que Agustín pasa de una concepción dualista maniquea, que asume que la materialidad constituye un principio intrínsecamente malo, a otra estoica que, al afirmar un monismo materialista y al asumir como indiscernible la relación entre Dios y el mundo, concibe que toda la realidad, que es corpórea, es buena sin dejar cabida para el mal. Gracias al hallazgo de la Verdad, Agustín puede rehacer su mirada sobre el mundo: se refiere a él como la creación de un Creador óptimo y, al identificar ser y bondad, afirma la bondad de todo lo creado. De este modo, no da lugar a pensar que una realidad material de esta 'morada terrena'³⁴

³² *Conf.* VII, XVI, 22.

³³ Peter Brown, *San Agustín*, trad. Santiago Trovar, Acento ediciones, Madrid, 2001, p. 178.

³⁴ *Conf.* VII, XVII, 23.

pueda ser intrínsecamente mala, puesto que su corruptibilidad remite a su originaria condición de bien. Agustín puede también establecer entonces una jerarquía completa entre el ser de Dios, del hombre y del mundo: así, refiriéndose a las cosas que hay en él afirma: «Yo era superior a ellas, pero inferior a ti.»³⁴ Esta visión jerárquica de la realidad, esta distinción ontológica entre los seres, es la novedad que introduce Agustín y que le permite superar los planteos panteístas del maniqueísmo y del estoicismo. En relación a ello podemos señalar que, de acuerdo con Agustín, aunque el mundo y las cosas que hay en él sean seres contingentes y temporales, como lo es el hombre, a diferencia de él, aquellos son bienes de un orden inferior al suyo y, por ende, aunque ejerzan cierta atracción, no pueden ofrecer el descanso³⁵ que anhela el alma inquieta. Por último, otro concepto clave en relación a la visión agustiniana del mundo es el del orden que impera en él, concepto que, creemos, se desprende del de la providencia divina que «gobierna el mundo hasta las volátiles hojas de los árboles.»³⁶

³⁵ *Conf.* VII, VII, 11.

³⁶ Cf. *Conf.* VII, VII, 11.