

La marginalidad del mal en la tradición filosófica occidental. La concepción agustiniana del mal de cara al logocentrismo

*The marginalization of evil in western philosophical tradition.
The augustinian conception of evil as regards to logocentrism*

Javier Eduardo González Guzmán 

Universidad de Guanajuato, México

javogonguz@gmail.com

Recibido: 12 enero 2023 / Aceptado: 21 octubre 2024

RESUMEN

El propósito de este trabajo consiste en analizar el concepto del mal bajo la intención de constatar su marginación epistémica en la tradición filosófica occidental. En un primer momento, se examinan los planteamientos que realiza Jacques Derrida en torno al logocentrismo y la metafísica de la presencia, con vistas a revelar la lógica de los opuestos binarios que subyace al abordaje sobre el mal. Posteriormente, se analiza la propuesta de Agustín de Hipona sobre el origen del mal con el objetivo de advertir la condición incognoscible que pesa sobre el concepto. Por último, a modo de conclusión, se contrastan las premisas del logocentrismo con el planteamiento agustiniano para denotar cómo es que el mal es despojado de cualquier sustancialidad y, en consecuencia, reducido a la negatividad pura.

PALABRAS CLAVE: Agustín de Hipona, Jacques Derrida, logocentrismo, mal, metafísica

ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze the concept of evil to verify its epistemic exclusion in western philosophical tradition. Initially, I will examine the approaches that Jacques Derrida makes concerning logocentrism and metaphysics of presence to display the logic of binary oppositions that lie beneath the study of evil. Subsequently, I will analyze Augustine's of Hippo proposal about the origin of evil to expand of the unknowable condition that this concept bears. Hence, in conclusion, I will contrast the premises of logocentrism with the Augustinian proposal to indicate how evil has been disdain by a logic that privilege a direct approach with the foundation and, at the same time, reject any emplacement that denotes its absence.

KEYWORDS: *Augustine of Hippo, evil, Jacques Derrida, logocentrism, metaphysics*

INTRODUCCIÓN

La pregunta por el mal ha sido frecuente en la tradición filosófica occidental. Específicamente, respecto a su origen, el mal aparece como uno de esos problemas que no encuentra un consenso ni una respuesta enteramente satisfactoria. Dada la pluralidad de abordajes y perspectivas, la cuestión se ha decantado por el misterio. Ya sea que se apele a ciertas limitaciones cognitivas o que se considere su experiencia como inconmensurable, la naturaleza del mal quedaría remitida en última instancia al silencio.¹

Al respecto, es oportuno exponer sucintamente algunos de sus abordajes contemporáneos. De acuerdo con Safranski, el mal “no es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador, algo que sale al paso de la conciencia libre y que ella puede realizar” (1997, p. 14). Carente de cualquier límite, el mal se encuentra presente en la inmensidad de la naturaleza, en el espacio que niega cualquier sentido y que se sumerge en el caos; así como también reside en la propia mismidad, en el abismo que se abre frente a la existencia y que habilita a la conciencia para elegir la destrucción por mor de ella misma. Dado lo anterior, el mal sería algo que desafía y resiste cualquier intento de comprensión definitiva. Sin embargo, en una entrevista para la televisión alemana, Arendt (2016) insiste al decir “lo que quiero es comprender”. Existe un deseo por comprender que adquiere una dimensión urgente ante el ascenso y la posterior consolidación del régimen nazi.

¹ Para ejemplificar este silencio del pensamiento frente al mal, vale la pena remitirnos al concepto de *radikal Böse* (mal radical) en Kant, particularmente, a la imposibilidad para explicar racionalmente la emergencia de una supuesta propensión maligna del ser humano: “El origen racional de esta propensión al mal –nos advierte Kant– permanece insondable para nosotros, porque él mismo tiene que sernos imputado y, en consecuencia, aquel fundamento supremo de todas las máximas requeriría a su vez la adopción de una máxima mala. El mal solo ha podido surgir del mal moral (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza) y, sin embargo, la disposición original (que, además, ningún otro que el hombre mismo pudo corromper, si esta corrupción debe serle imputada) es una disposición al bien; por lo tanto, para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros. Esta inconcebibilidad, junto a una determinación más próxima de la malignidad de nuestra especie, la expresa la Escritura en su narración histórica haciendo ir por delante el mal, ciertamente al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre, sino en un *espíritu* de determinación originalmente sublime; por donde el *primer* comienzo de todo mal en general es representado como inconcebible para nosotros (¿de dónde el mal en aquel *espíritu*?), pero el hombre es representado solamente como caído en el mal *mediante seducción*, por lo tanto no corrompido *desde el fundamento* (incluso según la disposición primera al bien), sino susceptible aún de un mejoramiento, en oposición a un *espíritu* seductor, es decir: a un ser al que no puede serle contada la tentación de la carne como atenuante de su culpa” (1981, p. 53).

De manera similar a Safranski, Neiman (2002) advierte sobre la pretensión de agotar el amplio espectro del mal en una sola definición. Cuando intentamos definir el mal, se suele caer en la tentación de priorizar cierta forma de maldad en detrimento de otras. Ya sea por su visibilidad o su magnitud, se piensa que solo algunos actos de maldad merecen la atención pública y el estudio académico, mientras que otros actos, tal vez menos fáciles de identificar o cuyos efectos son más sutiles, se prestan al desdén del escrutinio.² Más allá de las figuras o los acontecimientos paradigmáticos, el mal, como apunta Neiman, aparece como un exceso que resiste cualquier intento de integración:

Nuestra comprensión del mal ha cambiado agudamente a lo largo del tiempo. Los intentos de abarcar las formas del mal en una sola definición corren el riesgo de ser parciales o superficiales. Ni Osama bin Laden ni Adolf Eichmann son los únicos paradigmas, y una descripción del mal dispuesta a la medida de solo uno de ellos dejaría fuera algo que ignoraríamos a nuestro riesgo. Ambos representan formas que el mal puede adoptar, pero ninguno de los dos lo agota. (2002, p. 15)

Aunado a lo anterior, Bernstein (2002) mantiene una actitud escéptica frente a la posibilidad de realizar una teoría del mal, entendida como una definición completa de lo que significa el concepto. Ante el deseo de encontrar una “esencia” del mal, de dar una explicación definitiva de aquello que nos sacude violentamente, se tiende a perder de vista que el mal emerge bajo nuevas e impredecibles manifestaciones, mismas que llevan a cuestionar y reformular las concepciones que se tenían de este hasta entonces. De esta manera, la comprensión del mal terminaría siendo una tarea continua y sin aparente fin, tal como lo señala Bernstein al inicio de su indagación sobre el mal:

Al caracterizar esta indagación como una serie de interrogaciones o diálogos críticos, quiero aclarar desde el principio que mi propósito no es desarrollar una nueva “teoría” del mal. Con

² Un ejemplo de esto podría ser la cacería de brujas que se llevó a cabo desde la tardía Edad Media hasta el siglo XVIII. Una persecución sin parangón que cobró la vida de miles de mujeres y que, lamentablemente, tendría una raquítica recepción en los círculos académicos hasta la actualidad. Tal como advierte Federici, en su texto *Calibán y la bruja*, “el hecho de que las víctimas, en Europa, hayan sido fundamentalmente mujeres campesinas da cuenta, tal vez, de la trasnochada indiferencia de los historiadores hacia este genocidio; una indiferencia que ronda la complicidad, ya que la eliminación de las brujas de las páginas de la historia ha contribuido a trivializar su eliminación física en la hoguera, sugiriendo que fue un fenómeno de significado menor, cuando no una cuestión de folclore” (2004, p. 220).

franqueza, descreo profundamente que sea posible la idea misma de una teoría tal. Pienso, en cambio, que la nuestra es una situación de círculo hermenéutico con final abierto, un círculo que se resiste a todo cierre o consumación. (2002, pp. 25-26)

Inabarcable, impredecible, desafiante... el mal sería un concepto que se mantiene al margen de la inteligibilidad. Si bien estos atributos también podrían aplicarse a otros conceptos,³ el caso específico del mal resulta sugerente por su reiteración a lo largo de la tradición filosófica. Ya sea que se le conciba como un mero residuo de la realidad (Platón); como algo que se encuentra más próximo a la nada (Agustín de Hipona); como un defecto necesario de la creación (Leibniz); como una propensión de la voluntad cuyos orígenes son inciertos (Kant); como una pulsión inescrutable y al mismo tiempo ingobernable (Freud); o como algo extremo que carece de profundidad (Arendt);⁴ el mal aparece desde un principio destinado a la marginalidad del saber. De ahí que algunos de los análisis contemporáneos sobre el mal sostengan la inconmensurabilidad del concepto que, dada su compleja naturaleza y la forma en que deja su huella en la experiencia, resulta muy difícil, sino imposible intentar definirlo.

No obstante, cabría preguntarnos ¿a qué obedece esta condición que se le atribuye al mal dentro de la tradición filosófica? Específicamente, ¿qué presupuestos han permeado el abordaje filosófico sobre el mal para remitirlo en última instancia al ámbito de lo inexplicable? De cara a la tentación de reformular una teoría sobre el concepto o, en su defecto, de abandonarlo por considerarlo inoperante,⁵ la apuesta de estos cuestionamientos estaría dirigida hacia la constatación de una lógica específica. Una lógica cuyo punto de partida reside en la instauración de un fundamento que daría sentido al conjunto del saber y que, de manera consecuente, establecería una relación asimétrica entre una serie de opuestos binarios.

³ Desde esta perspectiva, resultan interesantes las similitudes que comparten el concepto del mal y el concepto de Dios, en tanto que ambos suelen presentarse como inenarrables e indescriptibles. De tal suerte que no se puede hablar de ellos más que mediante la negación, bordeándolos a través de aquello que no son. Sin embargo, cabe matizar que, mientras que el concepto de Dios, en el ámbito de la teología mística, tiende a concebirse como “más allá” de la razón, como “sobreabundante” de racionalidad; el concepto del mal tiene que ver con la ausencia de razón (irracional) o de sentido (sin finalidad ni fundamento).

⁴ Para ahondar en el tema, consúltese la tesis *La representación del mal de cara a la tradición occidental. un análisis sobre sus alcances y limitaciones* (2024), específicamente el segundo capítulo titulado “La tradición occidental de cara al concepto del mal”.

⁵ Cole defiende en *The myth of evil* (2006) que el concepto de “mal” no tiene cabida dentro de un mundo secular. Desprovisto de fuerzas o de entidades sobrenaturales, el mal carecería de la capacidad explicativa para dar cuenta de las acciones humanas.

Para dar cuenta de lo anterior, retomaremos el planteamiento de Agustín de Hipona sobre el mal. Un planteamiento analizado a la luz de aquello que Derrida entiende por logocentrismo. De tal suerte que, lejos de tratarse de un abordaje monográfico, la cuestión apuntaría hacia una revisión crítica sobre los textos agustinianos que abordan el problema del mal: *Confesiones*, *Ciudad de Dios* y *Del libre albedrío*, con la intención de evidenciar la marginación del concepto en la tradición metafísica.

LOGOCENTRISMO, DECONSTRUCCIÓN Y MALDAD

Si atendemos a los *exergos* (una de las advertencias iniciales) que realiza Jacques Derrida en *De la gramatología* (1967a), la historia de la metafísica ha tendido a identificar el ser del ente como presencia, como un fundamento que brinda coherencia al conjunto del saber y de la realidad. Así, en un movimiento que apunta desde los presocráticos hasta la actualidad, la metafísica habría adoptado diversos avatares con una función reiterativa. Origen, Verdad, Forma ideal, Dios o Esencia... todos ellos apelarían a un centro que se anuncia como una presencia irreductible. Una presencia profundamente anhelada y que se despliega de manera sistemática para afianzar su plenitud tranquilizadora. Tal como puntualiza Yébenes, el centro o la presencia sería aquello “que escribimos con mayúscula y que sirve para garantizar y justificar todos nuestros significados sin que tengamos necesidad de justificar o garantizar a él mismo” (2008, pp. 33-34).

Al tomar como punto de partida las críticas que tanto Husserl como Heidegger realizan a la tradición metafísica, Derrida advierte cómo es que la filosofía ha tendido siempre a una presencia irreductible,⁶ a un fundamento que se instaura como aquello que subyace y reunifica la totalidad de las presencias. Como la instancia originaria que funda el sentido del ser y, consecuentemente, del saber. Ya sea que se lo conciba como λόγος, ὑποκείμενον, substancia o sujeto, la tarea de la metafísica consistiría en pensar hasta llegar a aquello que subyace a todo. Al ser de lo ente, tanto en su carácter más general y de valor común, como también en su carácter unitario fundamentador.

⁶ Los primeros textos de Derrida constituyen una crítica al proyecto fenomenológico; específicamente, a la propuesta husserliana de un retorno al sentido auténtico de las cosas y al problema heideggeriano de la diferencia ontológica. Tal como sucede en *De la gramatología* (1967a), *La escritura y la diferencia* (1967b), *La voz y el fenómeno* (1967c), *La diseminación* (1972a), *Márgenes de la filosofía* (1972b) y *Posiciones* (1972c).

No es sino a partir de este despliegue de la metafísica de la presencia, o también llamada por Derrida como *logocentrismo*, que el juego de los opuestos binarios tendría lugar. Dado que la presencia se instaure como aquello que funda el sentido, la metafísica estaría empeñada en establecer una relación esencial e inmediata con ella. Un vínculo “natural” que aseguraría su pasaje directo. De tal suerte que, en una dicotomía, se privilegiaría aquello que sirva como portador de su plenitud, mientras que se desdeñaría lo que denotara su ausencia (total o matizada). Así, la totalidad de las cosas quedaría estructurada en torno a la presencia y sus polos opuestos. Tal como advierte Yébenes (2008), “los opuestos binarios establecen un orden conceptual, clasifican y organizan todo lo que hay y acontece en el mundo, rigen el pensamiento en la vida diaria, en la filosofía y en la ciencia” (p. 34).

Ya sea bajo un carácter espacial, indicando proximidad o cercanía, o bajo un carácter temporal, como presente o instante; la presencia establecería una racionalidad específica que determinaría la condición epistemológica y ontológica del saber. Una racionalidad que ha tendido, a lo largo de toda la historia de Occidente, a hipostasiar la voz como la presencia del sentido puro, como aquello que posee prevalencia significativa y que trasciende cualquier mediación material. Una presencia que, en última instancia, se contrapondría a la inscripción gráfica, al signo, a la escritura.

Así pues, el fonocentrismo establecería el sistema del “oírse-hablar” por medio de la sustancia fónica como el significante no-exterior,⁷ no-empírico y no-contingente. No es sino a partir del habla o de la *phoné* que se marcaría la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, lo universal y lo no-universal, la idealidad y la no-idealidad. Mientras que la escritura sería remitida a una función secundaria y meramente instrumental. Un suplemento que opera como una técnica al servicio del lenguaje, una traductora del habla plena y presente. De modo que la voz aparecería como íntimamente vinculada con la idealidad o

⁷ Al respecto, cabe advertir que “logocentrismo” y “fonocentrismo” no son conceptos sinónimos. A pesar de la insistente denuncia sobre el privilegio que ha tenido la sustancia fónica en la historia del pensamiento, Derrida (1972) afirma que el fonocentrismo se trata solo de uno de los tantos aspectos que caracterizan al logocentrismo. Aspectos que no quedarían reducidos a las filosofías de corte idealista, sino que abarcarían también a aquellas que se dicen abiertamente no-idealistas o antidealistas. De tal suerte que, como apunta el mismo autor, “la utilización del concepto de logocentrismo es, por tanto, delicada y en ocasiones inquietante” (p. 82).

el sentido del ser, con la instancia de la verdad en cualquiera de sus configuraciones metafísicas.⁸

Tal como sucede con la reiterativa apelación del alma como la substancia esencial del ser humano,⁹ como aquella interioridad cuyas afecciones constituirían una suerte de lenguaje universal; un lenguaje susceptible de ser comprendido por cualquiera, pero que estaría mediado en una primera instancia por la voz o el *logos*. Por su parte, el significante escrito fungiría como una convención secundaria. Como un lenguaje técnico y representativo que no formaría parte del sentido constituyente. Desde esta perspectiva, aunque todo significante sea derivado, el habla estaría más próxima a la idealidad del ser, mientras que la escritura, en sus diversas modalidades, ocuparía un lugar suplementario y accidental. Así, de manera más o menos implícita, “la esencia de la *phoné* sería inmediatamente próxima de lo que en el ‘pensamiento’ como *logos* tiene relación con el ‘sentido’, lo produce, lo recibe, lo dice, lo ‘recoge’” (Derrida, 1967a, p. 17).

A partir de un “vínculo natural” con el significado de la realidad, la sustancia fónica expresaría la presencia como tal. Así pues, el fonocentrismo establecería una relación íntima entre la voz y el ser, la voz y el sentido del ser, la voz y la idealidad del sentido.¹⁰ En contraparte, la escritura sería concebida como mediación de mediación, como aquello que es exterior al sentido y que no participa del mismo.

Ahora bien, si atendemos la observación que realiza Ferraris (2003) sobre el proyecto de la gramatología, la crítica derridiana hacia la metafísica de la presencia no se reduciría exclusivamente a una mera motivación teórica, sino que en el fondo se encuentra una inquietud de carácter axiológico. Cuando el fonocentrismo apuesta por la primacía de la voz, por la inmediatez de la presencia, se estaría dando lugar

⁸ Ya sea que se apele a la verdad en su sentido presocrático, en su sentido del entendimiento infinito de Dios, en su sentido post o pre hegeliano, o en su sentido onto-teológico según Heidegger.

⁹ Al respecto, vale la pena remitirnos a uno de los tantos casos que aborda Derrida para dar cuenta del carácter privilegiado de la *phoné*: la teoría del alma en Aristóteles. En una relación esencial e inmediata, la voz sería la productora de los primeros símbolos del alma, mismos que significarían el “estado del alma”, es decir, la forma en que esta refleja las cosas por semejanza natural. De manera que, como señala Derrida, “entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; [mientras que] entre el alma y el *logos* una relación de simbolización convencional” (1967a, p. 17).

¹⁰ Derrida advierte que “hemos identificado el logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible de dicho significado trascendental” (1967a, p. 63).

a una serie de represiones que determinarían nuestras valoraciones morales.¹¹ Represiones que, en última instancia, desembocarían en la escritura y todo lo que se encuentra vinculado a ella: la animalidad, la materia, lo inconsciente, la multiplicidad, lo femenino y lo no-occidental.

Así, la metafísica de la escritura fonética cobraría sentido como la simiente de una serie de configuraciones en torno al bien y al mal, siendo aquel portador de la transparencia y de la plenitud, mientras que el otro ostentador de la ausencia y de la mediación suplementaría. De modo que, en una lógica que apunta hacia el centro, todo aquello que remanece en la periferia sería desdeñado y, en última instancia, estigmatizado como carente de relevancia epistémica y moral. Tal como señala el propio Ferraris:

Si somos malos e injustos, egoístas, racistas, machistas y demás, es porque tendemos a reprimir demasiadas cosas, animados por un sueño de presencia y cohesión, de identidad moral, social y sexual. Desde esta perspectiva, el logo-centrismo sería el nombre más amplio posible para la represión; el egocentrismo, el etnocentrismo y todos los otros totalitarismos de la tradición (que son precisamente otros tantos -centrismos) serían versiones derivadas de aquel. (2003, pp. 73-74)

Después de este recorrido en torno a la metafísica de la presencia, cabría reconsiderar la marginalidad que pesa sobre el concepto del mal. Como ya se había apuntado, la tradición filosófica considera que el mal es un abismo que resiste la comprensión, como un exceso que desborda cualquier intento de integración conceptual. A pesar de tener una constatación tan cruda y fehaciente, el mal carecería de los atributos necesarios para hacerlo inteligible, para brindarle sustancialidad ontológica. Sin embargo, como nos permite entrever Derrida (1972), quizás la supuesta condición incognoscible del mal obedecería más bien al entramado

¹¹ Al respecto, vale la pena advertir la diferencia que sostiene Derrida entre la represión histórica de la escritura desde Platón y la represión entendida en sentido psicoanalítico. Mientras que la represión freudiana consistiría en una operación que realiza el sujeto para rechazar o mantener en el inconsciente ciertas representaciones psíquicas, la represión a la que apunta Derrida reside en la contención de una fuerza (la escritura) al exterior de la unidad entre el *logos* y la *phoné*, tal como lo señala en su texto *Freud y la escena de la escritura*: “La represión, dice bien Freud, no repele, ni rehúye, ni excluye una fuerza interna, diseña dentro de sí un espacio para esa represión. Aquí, lo que representa una fuerza, en la forma de escritura –interna y esencial a la palabra–, ha sido contenido fuera de la palabra” (1967b, pp. 271-272). De ahí la reticencia de Derrida para utilizar los conceptos del psicoanálisis –a no ser que sea entre comillas–, en tanto que estos no han sido cribados por el tamiz de la crítica y no advierten su propia pertenencia a la metafísica.

del logocentrismo. Ahí donde la presencia reclama su lugar protagónico y la voz se instaura como su heraldo, el mal-escritura aparecería como un suplemento espurio; como aquello que *no debería ser* y, no obstante, *existe*.

LA CONCEPCIÓN AGUSTINIANA DEL MAL

Para constatar la condición incognoscible que pesa sobre el concepto del mal, valdría la pena remitirnos al caso específico de Agustín de Hipona. Si bien existen otros abordajes que podrían dar cuenta de ello, la propuesta de este filósofo destaca por su consideración del mal como un distanciamiento de Dios. Como la elección voluntaria que el ser humano hace para alejarse del fundamento supremo y que, en última instancia, degradaría su condición esencial. De tal suerte que el mal, en tanto producto espurio de la libertad, sería concebido como una causalidad deficiente, como aquello que menoscaba el alma y la conduce hasta su propia destrucción.

Pero ¿por qué elegimos la propia destrucción en lugar de la salvación? O, dicho de otra forma, ¿por qué elegimos el mal y no el bien? Más allá de las circunstancias y de los beneficios que podrían influir en la acción malvada, la apuesta de Agustín de Hipona residiría en el carácter irrestricto de la libertad humana. Específicamente, en la posibilidad de que el mal no necesita de ninguna justificación para consumarse; como señala Eagleton, “el mal no guarda relación con nada que esté más allá de sí mismo, ni siquiera (por ejemplo) con una causa” (2010, p. 11). Así pues, bajo una condición que lo haría más próximo a Dios que al resto de la creación, el mal carecería propiamente de un origen, de una causalidad que determine su incidencia concreta.

Al respecto, es oportuno remitirnos a un episodio que Agustín de Hipona relata en sus *Confesiones* (1986) y que determinaría en gran medida sus reflexiones sobre el mal. No fue sino cuando solo tenía dieciséis años que, en compañía de su pandilla, había entrado furtivamente a un huerto vecino para robar unas peras. A pesar de que los frutos de aquel peral no eran especialmente atractivos (su sabor no era el mejor ni tampoco su aspecto), sacudieron el árbol y recogieron considerables cargas. Tras haber saboreado algunas de las peras, terminarían por desperdiciar aquel botín en los cerdos.

Agustín de Hipona se cuestiona sobre los motivos que lo llevaron a cometer tal acto en sus años de juventud. No era propiamente la necesidad de alimento ni tampoco su deleite, ya que, según narra, contaba con mejores y más abundantes frutos en su viña. Tampoco parece que estuvo motivado por el dinero porque en lugar de venderlas, quienes terminaron disfrutando de las peras fueron los cerdos.

Esto lo lleva a cuestionarse si el motivo fue la compañía que le brindaba su pandilla, pero bien pudo realizar aquel hurto él solo, sin necesidad de recurrir a ningún cómplice. Entonces, ¿qué fue lo que motivó el robo de las peras? Ante la aparente ausencia de una explicación satisfactoria, se dirige a Dios y le confiesa que aquello no fue producto de la avaricia ni de la ignorancia, sino del deseo por cometer un acto malvado:

Que hable ahora mi corazón y que te diga lo que entonces pretendía: ser malo sin nada a cambio, y que las motivaciones de su maldad fueran la maldad misma. Era repugnante y la amé. Amé mi perdición, amé mis deficiencias, no el objeto que perseguían mis deficiencias, pobre alma atolondrada, que daba un salto desde tu seguridad al exterminio. Y para colmo, lo hacía no buscando algo concreto en la degradación, sino la degradación misma. (1986, pp. 65-66)

A diferencia de Platón, que atribuía las malas acciones al desconocimiento de lo que es realmente bueno o al desorden de las pasiones en el alma,¹² en Agustín de Hipona parece vislumbrarse una dimensión diferente de la maldad humana. ¿Qué significa querer la maldad por la maldad misma? ¿Por qué considera el autor que buscaba su propia degradación? ¿De dónde proviene ese deseo por la maldad? Y, sobre todo, ¿qué entiende por el mal? Para responder a estas interrogantes, sería oportuno, en un primer momento, abordar la ruptura del estrecho vínculo que otrora sostenía el ser humano con Dios; ya que, si atendemos al relato bíblico del *Génesis*, el pecado original se suscita como una ruptura con el mandato divino, es decir, como un desapego de la voluntad del Creador. Así pues, en un segundo

¹² Para ilustrar el intelectualismo socrático, vale la pena remitirnos al mito del auriga y de los dos caballos que se narra en el *Fedro*. Un mito donde uno de los caballos representa la fuerza irascible: es bueno, de color blanco y de formas bien definidas que denotan pureza, rectitud y templanza; asimismo se deja guiar dócilmente a través del comando y de la palabra del auriga. En contraparte, el segundo caballo representa la fuerza concupiscible, la maldad y la impostura. Posee un color negro y rasgos toscos, gruesos y malformados; debido a que tiene las orejas llenas de vello, no puede escuchar las instrucciones del auriga y debe ser constantemente sometido por la fuerza. Ambos caballos apelarían a formas del alma vinculadas con lo material, formas que son asumidas por el alma cuando se encuentra ligada al cuerpo. Mientras que la figura del auriga representa la fuerza racional que intenta imponer orden y unidad en la conducción del carro. En este sentido, como advierte Platón: “si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita [...]. Pero si acaso escogieron un modo de vida menos noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores, bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de descuido, los caballos desenfrenados de ambos, cogiendo de improviso a las almas, las lleven juntamente allí donde se elige y se cumple lo que el vulgo considera la más feliz conquista” (Platón, 1986, 1256b – c).

momento, convendría examinar en qué consiste la noción de “pecado” y cómo se articula con la libertad. Más allá de una mera prohibición y su consecuente transgresión, el asunto parecería apuntar hacia una lógica donde el mal tendría su origen en el distanciamiento voluntario de Dios.

Si tomamos como punto de partida el relato bíblico del *Génesis*, Agustín sostiene que Dios creó toda la realidad a partir de la nada. Desde los ángeles, las bestias y las plantas, hasta el ser humano, todo sería producto y se encontraría subordinado a la bondadosa voluntad divina. Esta voluntad, que se presenta como la causa que hace y no es hecha, habría establecido cierto orden y armonía en el conjunto de la creación. Sin embargo, el ser humano, que en principio había sido creado como bueno y dotado de libertad, desobedeció el mandato de su Creador. Desde aquel momento, el ser humano se encontraría sumido en un estado de constante degradación. Teniendo la posibilidad para consagrarse a la voluntad de Dios y realizar buenas acciones, decidió abandonarlo y seguir su propio camino. De ahí, como señala Agustín de Hipona, surge la mala voluntad, no como producto del sumo Creador, sino del ser humano mismo:

Formó, pues Dios, como lo insinúan las sagradas letras, al hombre recto y, por consiguiente, de buena voluntad, porque no fuera recto si no tuviera buena voluntad, y así la buena voluntad es obra de Dios, porque con ella creó Dios al hombre; pero la mala voluntad primera, que precedió en el hombre a todas las malas obras, antes fue un apartamiento o abandono de la obra de Dios que obra alguna positiva, y fueron malas estas obras de la mala voluntad porque las hizo el hombre conforme a sí propio, y no según Dios, de suerte que la voluntad fuese como un árbol malo que produjo malos frutos, o, si se quiere, como el mismo hombre de mala voluntad. (2017, p. 381)

A diferencia del pensamiento en la Antigüedad clásica, Agustín de Hipona considera que el ser humano no puede guiarse por sí mismo, sino que necesitaría de la ayuda de Dios. Más allá de limitarse al uso de la razón para regular las partes del alma y actuar con justicia, tal como sostiene Platón, el ser humano, si desea perfeccionarse, tendría que buscar la comunión con el Ser en toda su plenitud. En este sentido, la mala voluntad sería entendida como un acto de orgullo y de vanidad del ser humano, en su intento por purificarse y alcanzar la bienaventuranza a través de sus propios medios. Como advierte Agustín de Hipona:

Pues los hombres, cuya purificación no puede hacerse en esta vida por nuestras propias fuerzas y virtud, sino mediante la divina misericordia, por su indulgencia solamente y no

por nuestra potencia, pues aún aquella escasa virtud que se dice nuestra, el mismo Dios nos la ha concedido por efecto de su bondad [...]. En virtud de la divina gracia con que Dios manifiesta en nosotros su grande misericordia, caminamos y nos gobernamos en la vida presente por la fe y, después de ella, por la vista clara y beatífica de la verdad inmutable llegaremos a gozar de la plenísima perfección. (2017, pp. 271-272)

Para conducirse en su vida terrenal, el ser humano necesitaría de la gracia divina. Únicamente participando de la voluntad de Dios sería posible alcanzar un sentido de trascendencia. A diferencia del Creador, que se impuso ante la *creatio ex nihilo* (la nada), lo creado aún participa de ella, queda una huella en su ser finito e imperfecto. De esta manera, remitiendo nuevamente al relato del *Génesis*, la muerte irrumpe como la consecuencia directa de la caída del primer hombre. No obstante, el ser humano que se ha alejado de Dios no solo padece la muerte terrenal, en la que el cuerpo fenece, sino que también se enfrenta a la muerte del alma. A pesar de que propiamente el alma es inmortal, esta tiene una forma peculiar de muerte cuando abandona a Dios. La vida del alma no puede ser considerada como tal si no vive con Dios:

La muerte del alma sucede cuando la desampara el Señor, así como la del cuerpo cuando la deja el alma; por lo cual, la muerte del uno y del otro, esto es, de todo hombre, sucede cuando el alma, desamparada de Dios, desampara al cuerpo; porque así ni ella vive con Dios, ni el cuerpo con ella. (Agustín de Hipona, 2017, p. 343)

Cuando el alma se separa de Dios, no solamente acarrea su muerte, sino que también provoca la insurrección de su propio cuerpo. En lugar de identificarse con aquello en lo que está contenido –Dios– y encontrar la armonía, el ser humano se halla desbordado por aspiraciones, anhelos y deseos. Un campo de batalla se libra en su interior en la medida en que quiere lo que no puede y puede lo que no quiere. De tal suerte que el alma no solo se encontraría desamparada de su Creador, sino también del mismo cuerpo. Tras denegar la obediencia a Dios, el ser humano se precipita al caos y a la frustración, tal como señala Safranski a propósito de Agustín de Hipona:

La esencia humana se encuentra con una insurrección interna, brama en ella una especie de guerra civil. El hombre no quiere lo que puede, y no puede lo que quiere. Ve algo hermoso, pero no puede alegrarse en ello, dejando que sea como es. Lo apetece y se siente impulsado a incorporárselo. Ama algo y lo destruye, pues lo quiere dominar. Se angustia de sí mismo.

Busca al otro hombre y lo convierte en su enemigo. La obra hecha por él le resulta gravosa y redundante en su opresión. Anda errante en un mundo al revés, y el horizonte al que se dirige se aleja. No encuentra reposo. (1997, p. 52)

Cabe señalar que, a pesar de esta guerra interna, Agustín de Hipona no establece una concepción negativa del cuerpo. Frente a Platón, que consideraba que el cuerpo era la cárcel del alma, un lastre que solo la recubría de impurezas; así como también frente a los maniqueos, que pensaban que el cuerpo era una de las manifestaciones del principio de Oscuridad; Agustín sostiene que el cuerpo no es el germen del mal. Si bien la corrupción del cuerpo es un agravante para el alma, ya que estimula los apetitos viciosos, no es precisamente su causa sino su pena. La raíz de la corruptibilidad del cuerpo fue sembrada por el alma misma al cometer su primer pecado:

Pues no por tener carne (que no tiene el demonio), sino por vivir conforme a sí propio, esto es, según el hombre, se hizo el hombre semejante al demonio, el cual quiso vivir conforme a sí propio “cuando no perseveró en la verdad” para hablar mentira, movido, no de Dios, sino de sí propio, que no solo es mentiroso, sino padre de la mentira. Él fue el primero que mintió, por él principió el pecado y por él tuvo su origen la mentira. (Agustín de Hipona, 2017, p. 371)

El paralelo que establece Agustín de Hipona entre el ser humano y el demonio no es fortuito. Considerado como el instigador del pecado y la figura paradigmática de los vicios, el demonio vendría a personificar aquel distanciamiento primigenio del Creador. A pesar de que se le atribuyen adjetivos como “fornicador” y “borracho”, el demonio, como señala Agustín de Hipona,¹³ se presenta como un ser inmaterial –carente de cuerpo–. Esta situación pretende hacer énfasis en que el pecado no proviene propiamente de la carne, sino de un alejamiento de Dios. De ahí que los pecados que mejor identifican al demonio son la soberbia –ante Dios– y la envidia –hacia el ser humano–.

¹³ “Y aunque de la corrupción de la carne proceden algunos estímulos de los vicios y los mismos apetitos viciosos, sin embargo, no todos los vicios de nuestra mala vida deben atribuirse a la carne para no eximir de todos ellos al demonio, que no está vestido de carne mortal, pues aunque no podamos llamar con verdad al príncipe de las tinieblas fornicador o borracho u otro dicterio semejante alusivo al deleite carnal, aunque sea secreto instigador y autor de semejantes pecados, con todo, es sobremanera soberbio y envidioso; el cual vicio de tal modo se apoderó de su vano espíritu, que por él se halla condenado al eterno tormento en los lóbregos calabozos de este aire tenebroso” (Agustín de Hipona, 2017, p. 370).

Más allá de situar el origen de la mala voluntad en el cuerpo o el demonio, este parece residir exclusivamente en el alma del ser humano. Si bien el cuerpo es susceptible de corrupción y de rebelarse contra el alma, esto no sería sino una consecuencia de la desobediencia respecto de Dios. Asimismo, ante la tentación de considerar al demonio como el causante del mal, Agustín de Hipona advierte que más bien se trata de un caso similar al del primer ser humano. En última instancia, la perdición de ambos se produjo en el momento en que decidieron distanciarse de Dios y seguir su propio camino. Sin embargo, si el ser humano es una creación de Dios, ¿cómo puede ser el causante del mal? Ante el presupuesto de que Dios es el sumo bien y todo lo que hace tendría que ser bueno, incluidos los ángeles, los demonios y el resto de la naturaleza, ¿de dónde surge el mal?

Antes de indagar en el origen del mal, sería pertinente distinguir los usos que tiene el concepto. Por una parte, el mal hace referencia a una obra considerada como “mala”, mientras que por otro lado se refiere a algún “mal” que se padece.¹⁴ En este sentido, el adulterio o el homicidio serían consideradas como acciones “malas”, a la par que la pérdida de algún ser querido o la enfermedad cabrían dentro del “mal” sufrido.

Ahora bien, en tanto que Dios es un ser sumamente bueno y justo, no se le puede atribuir el primer significado del mal, pero sí el segundo. Dios no sería la causa que motiva a los seres humanos para cometer actos “malos”, ya que de su bondad no podría derivarse tal consecuencia. Sin embargo, en tanto que se encarga de hacer justicia, premiando a los buenos y castigando a los malos, Dios sería el responsable del “mal” que se padece.

A pesar de que la repartición de los males parece indiscriminada, afectando por igual tanto a santos como pecadores, Agustín de Hipona sostiene que hay un sentido en la justicia de Dios. Los infortunios que padecen los buenos tienen la intención de enseñarles a sobrellevar el sufrimiento y garantizarles un mayor goce de los bienes celestiales. Si los malos reciben bienes, no se trata tanto de una recompensa por sus acciones, sino de una prueba para renunciar a ellos y dar lugar al arrepentimiento:

Con todo, hemos de entender que la paciencia de Dios respecto de los malos es para convidarlos a la penitencia, dándoles tiempo para su conversión; y el azote y penalidades con que

¹⁴ En palabras de Agustín de Hipona: “dos son los significados que solemos dar a la palabra mal: uno, cuando decimos que ‘alguien ha obrado mal’; otro, cuando afirmamos que ‘alguien ha sufrido algún mal’” (1947, p. 200).

aflige a los justos es para enseñarles a tener sufrimiento, y que su recompensa sea digna de mayor premio. (2017, p. 9)

En última instancia, la adversidad cumple la función de probar y de purificar a los buenos, mientras que en los malos está destinada a castigarlos y hacerlos desesperar. En los primeros se confirmaría la fidelidad hacia Dios, en tanto que en los segundos solo habría reproches y blasfemias. En esta lógica de retribución, pese a los males padecidos, los justos gozarán de bienes celestiales, mientras que los pecadores estarán sujetos a tormentos crueles.

Entonces, si únicamente el mal padecido proviene de Dios, ¿de dónde surgen las malas acciones que cometen los seres humanos? Como ya se había mencionado anteriormente, Dios es el creador increado de todos los cuerpos y espíritus, de las cosas visibles e invisibles. Para dar orden y justicia a la totalidad de la creación, la voluntad divina establecería una ley de carácter universal e inmutable. Una Ley eterna que abarcaría desde el ser de la naturaleza, pasando por el ser ideal de la validez lógica,¹⁵ hasta el ser de las prescripciones morales.

No obstante, cabe advertir que el carácter universal de la Ley eterna no niega necesariamente la libertad humana. Si se afirma la predeterminación de todas las causas, entonces el juicio de Dios sobre las acciones humanas carecería de sentido. Los castigos y las recompensas ya no serían atribuibles a la voluntad de los seres humanos, dado que todo acto formaría parte de un orden preestablecido. Por tal motivo, Agustín aclara que la predeterminación en la Ley eterna estaría reservada únicamente para la naturaleza irracional, mientras que para la naturaleza espiritual se manifestaría a través de la prescripción del deber ideal. En tanto que la Ley eterna contiene las prescripciones morales, su cumplimiento presupondría la existencia de la libertad. En este sentido, aquellos que viven según la Ley eterna serían capaces de alcanzar la bienaventuranza y la plenitud radical de su propio ser, mientras que aquellos que la desdeñan caerían en la frustración y en el vacío. El pecado se introduce en el mundo cuando el ser humano, rebelándose contra el orden de la creación, menoscaba su propio ser. Cuando, deseando vivir por sí mismo, no hace sino perseguir su propia desgracia. Creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano tiene en sí el potencial para trascender y para obrar correctamente. Sin embargo, en su vanidad y orgullo, prefiere contravenir aquello que lo constituye esencialmente. Tal como afirma Agustín de Hipona en referencia al pecado del primer hombre:

¹⁵ De acuerdo con Agustín de Hipona, la Ley eterna “es aquella en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas” (1947, p. 217).

“Dios creó al hombre recto, como verdadero autor de las naturalezas, y no de los vicios; pero como este se depravó en su propia voluntad, y por ello fue justamente condenado, engendró asimismo hijos malvados y condenados” (2017, p. 352).

A pesar de que la libertad es la fuente de los pecados, no se sigue necesariamente que Dios se la haya proporcionado a los seres humanos para tal propósito. En tanto que todo bien procede de Dios, incluido el ser humano, este puede vivir rectamente y alcanzar la felicidad siempre que así lo desee. Si Dios le otorgó la libertad al ser humano, fue para que pudiese vivir conforme a la Ley eterna que estableció de manera justa. De ahí que Dios recompense a aquellos que hicieron buen uso de su libertad y castigue aquellos que solo la utilizaron para pecar.

En suma, al indagar los orígenes del mal, Agustín de Hipona llega a la conclusión de que el mal padecido es producto de la Ley eterna que estableció Dios de manera justa. Mientras que el pecado, en tanto que mal cometido, proviene de la desobediencia a la Ley eterna, del distanciamiento voluntario del ser humano respecto de Dios. Sin embargo, si Dios es el creador de toda la realidad, sería posible aseverar que, a través de la libertad, habría creado también el mal de manera indirecta. Lo que significaría, como advierte Agustín de Hipona, dotar al mal de cierta sustancialidad dentro del orden de la creación. Lo cual, al mismo tiempo, equivaldría a sostener que el sumo Bien dio lugar al mal. El dilema que plantea esta situación se resume en la famosa sentencia latina “Si Deus est, unde Malum? Si non est, unde Bonum?” (Si Dios existe, entonces, ¿de dónde el mal? Si no existe, entonces, ¿de dónde el bien? Dado que la existencia de Dios estaría intrínsecamente ligada a la del bien, ¿cómo explicar la presencia del mal? O, como se cuestiona Agustín de Hipona en sus *Confesiones*:

¿Y a mí quién me ha hecho? ¿No ha sido mi Dios, que no sólo es bueno, sino que es el bien mismo? ¿De dónde me viene el querer el mal y no querer el bien? ¿Me ocurre esto para sufrir un castigo merecido? ¿Quién sembró en mí este semillero de amargura, si he sido hechura total de mi Dios, que es dulcísimo? Si el autor ha sido el diablo, ¿de dónde procede el diablo? Pero si el diablo, habiendo sido ángel bueno, se hizo diablo por su mala voluntad, ¿de dónde procedió aquella mala voluntad que le convirtió en diablo, si el ángel fue creado en su totalidad por un Creador buenísimo? (1986, p. 204)

Para intentar resolver esta aporía, así como también para refutar la concepción maniquea sobre el mal, Agustín de Hipona introduce el concepto de causa deficiente. En lugar de crear algo o tener una consecuencia específica, la causa deficiente empobrece o resta sustancialidad. Desde la causa por excelencia que es Dios, hasta

la naturaleza y los seres humanos, la causalidad tendría que ver con la producción de un efecto. Se podría hablar de una causa cuando se fabrica algún objeto o cuando produce un fenómeno natural; pero la causa deficiente se encargaría de sabotear ese efecto, ya sea limitándolo o anulándolo. Tal como señala Safranski, la causa deficiente “es lo que menoscaba una causa en su efecto. No produce nada, sino que impide. Es una especie de medio en el que la causa eficiente se debilita y disminuye, o en definitiva cesa por completo” (1997, p. 51).

De tal suerte que el mal, en tanto que causa deficiente, se caracterizaría por el empobrecimiento del ser humano cuando elige lejos de Dios; cuando, de manera voluntaria y consciente, utiliza su libertad para contravenir el orden estipulado por la Ley eterna. Cuando no se deja colmar por el Ser en toda su plenitud y se sumerge en los abismos de la nada. Tal como escribe Agustín en sus *Confesiones*:

Me puse a investigar en qué consistía la maldad, y vi que no era sustancia, sino la perversidad de la voluntad que se aparta de la sustancia suprema, es decir, de ti, Dios mío, y que se desvía hacia las realidades inferiores. La perversidad de la voluntad que vomita sus intimidades y mantiene una actitud hinchada y pomposa hacia fuera. (1986, p. 225)

Dicho de otra manera, el mal, en tanto que causa deficiente, obedece a la determinación humana para alejarse de los preceptos divinos y encaminarse en una espiral de corrupción. Una causa que, en lugar de procurar la creación de Dios, terminaría por restarle potencialidad hasta conducirla a la nada. Desde esta perspectiva, todo acto horrible o cruel se descubriría como producto de la voluntad humana y no de Dios. Como algo que carecería de cualquier sustancialidad y que, en última instancia, estaría destinado a desaparecer. Así pues, como advierte Eco:

[...] si todo lo que se corrompe sufre privación de valor, eso quiere decir que antes de la corrupción había un valor positivo. Si la privación del valor fuera total, una cosa dejaría de existir. De modo que el mal y la fealdad en sí no pueden existir, porque serían “una nada absoluta”. (2007, p. 44)

UN FINAL ABIERTO

Desde aquel hurto en el peral durante sus años de juventud, Agustín de Hipona intentaría descifrar los motivos que lo llevaron a cometer tal acto de maldad. Más allá del pensamiento clásico y del maniqueísmo, encontraría la respuesta que tanto buscaba en la tradición cristiana. En esta tónica, la causa del mal no

residiría tanto en un conflicto interno del alma, así como tampoco se trataría de una entidad superior que determine las acciones de los seres humanos, sino que anidaría en la corrupción de la libertad. Específicamente, en la voluntad que se aleja de Dios y se precipita en una espiral de caos y de frustración.

Al desobedecer la Ley eterna y actuar conforme a la mala voluntad, estaríamos distanciándonos del fundamento de toda la creación, del Ser supremo que colmaría los deseos de los seres humanos. De esta manera, el mal sería visto como un gesto que se rebela contra la tutela divina, como un empobrecimiento de nuestro propio ser. Cuando se priva de toda causalidad eficiente al mal, no solo se estaría salvando la bondad de Dios, sino que también se le estaría despojando de toda sustancialidad ontológica. Como una suerte de parásito que necesita de un huésped para sobrevivir, el mal únicamente podría “subsistir” a partir de los estragos que causa en el mundo, pero nunca por sí mismo.

Situado en el margen de la creación, el mal terminaría siendo algo que no admite ninguna explicación ulterior. Así como la cercanía con Dios determinaría el talante moral del ser humano, la inteligibilidad del mal radicaría en su proximidad con el Ser. En este sentido, como advierte Safranski, “Agustín se sumerge en la libertad del espíritu y descubre allí los abismos del mal. Sin duda puede quererse el mal por mor de sí mismo. Pero es una misma libertad la que conduce a estos abismos y la que también hace posible la elevación extática” (1997, p. 46).

Entonces, ¿de dónde proviene la consideración del mal como un concepto incognoscible? Tal vez, siguiendo estos escuetos lineamientos, el mal sea “incognoscible”, no tanto porque su comprensión rebase nuestro entendimiento, sino porque reiterativamente ha sido marginado de un centro que se supone como dador de sentido. Marcado por la impronta de la ausencia y del no-ser, el mal se encontraría en las antípodas de la presencia y de la racionalidad. Si las teodiceas le han brindado algún papel dentro de la organización de la realidad, no ha sido más que un rol prescindible y, en el mejor de los casos, secundario. De cualquier manera, su “existencia” no sería más que producto de la privación, salvaguardando así la inmaculada presencia del fundamento.

Específicamente, en el caso de la Ley eterna de Dios que propone Agustín de Hipona, el logocentrismo apelaría a una presencia irreductible que se instaura como la plenitud del sentido, de la verdad, del ser. Un fundamento que estaría íntimamente vinculado con una instancia privilegiada y que, a su vez, desdeñaría cualquier emplazamiento que denotara su ausencia. De tal suerte que el alma fungiría como portadora de la presencia, como algo esencial en el ser humano que participa del sentido constituyente; mientras que lo corporal y lo pasional serían

considerados como lo suplementario y lo contingente, como aquello que, pese a proceder de la presencia, tendría un carácter espurio, defectuoso respecto a la plenitud de esta misma.

Ahora bien, una vez que hemos advertido cómo es que el despliegue del logocentrismo ha configurado el abordaje sobre mal, que lo ha marginado del ámbito del sentido y de la inteligibilidad, cabría evitar la tentación de invertir la oposición binaria hasta entonces dominante: conferir al mal la primacía ontológica sobre el bien, vinculándolo directamente con el fundamento trascendental, como si se tratara de nivelar la balanza al desplazar el elemento privilegiado por aquel que ha sido reiterativamente relegado. Una inversión que, lejos de suponer un cambio radical, nos mantendría todavía cautivos en el terreno de la metafísica.

Y es que, como advierte Heidegger (2001), la metafísica no es algo que se pueda abandonar de manera tajante y definitiva, tal como nos deshacemos de una opinión en la cual ya no creemos.¹⁶ Pese a los esfuerzos por distanciarnos de ella, apelando a un “nuevo” lenguaje o a una lógica “diferente”, siempre terminamos por retornar a su léxico y a su campo semántico. O, mejor dicho, encontramos que nunca hemos salido de su régimen. Así, pues, la superación o la clausura de la metafísica se descubriría como una mera ilusión. Tal como señala Derrida:

No hay una transgresión si se entiende por ello la instalación pura y simple en un más allá de la metafísica, en un punto que sería también, no lo olvidemos, ante todo un punto de lenguaje o de escritura [...] Incluso en las agresiones o en las transgresiones, tenemos que vérnoslas con un código al que la metafísica está irreductiblemente ligada, de tal manera que cualquier gesto transgresivo nos encierra, dando pie a ello, en el interior de la clausura. (1972, p. 28)

Para ilustrar lo anterior, valdría la pena remitirnos al cuestionamiento que se le hace a Derrida sobre la posibilidad de un concepto de historia distinto a su determinación lineal. Un concepto de historia que no esté permeado por la escatología ni el mesianismo que han caracterizado su abordaje en la tradición filosófica. Una posibilidad que, en última instancia, Derrida consideraría infructífera, dado que

¹⁶ Tal como advierte Heidegger en su artículo “Superación de la metafísica”: “No podemos deshacernos de la metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende” (2001, p. 51). Dado lo anterior, la cuestión residiría en emprender la destrucción de la metafísica tomando en consideración la imposibilidad de salir de la misma. Desde un afuera hipotético que diera cuenta de la metafísica a la par que pretendiera clausurarla.

por mucho que se intente despojar al concepto de historia de su cariz unitario y teleológico, este nunca podría sustraerse enteramente de su carácter metafísico.¹⁷

Si, por ejemplo, apelamos a una multiplicidad de historias, cada una de ellas tan heterogénea e irreductible como se quiera, entonces cuál sería el denominador para asignarles el mote común de historia. Así pues, más allá de una mera confusión nominal o de un acuerdo semántico, el cuestionamiento radical sobre el concepto de historia nos confrontaría con la pregunta por su esencia, por el sustrato común que abarcaría y regularía esas distintas historias. Tal como advierte Derrida:

Desde el momento en que plantea la pregunta por la historicidad de la historia –¿y cómo evitarla cuando manejamos un concepto pluralista o heterogenista de historia?–, no tenemos más remedio que responder con una definición de esencia, de quiddidad, tenemos que reconstruir un sistema de predicados esenciales, y estamos abocados a reorganizar el capital semántico de la tradición filosófica. Tradición filosófica que equivale siempre, finalmente, a un comprender la historicidad precisamente sobre un fondo ontológico. (1972c, pp. 93-94)

De manera similar, cuando interrogamos por el mal, por aquello que *es* el mal, estaríamos solicitando un sustrato ontológico que dé cuenta de este mismo. Que responda ante la diversidad de sus abordajes y la ingente cantidad de sus manifestaciones. Un significado que a su vez designaría acontecimientos tan diversos y heterogéneos entre sí: un asesinato, un robo, una guerra, un despido, una enfermedad. De tal suerte que, frente a una postura universalista o relativista, la pregunta por el mal estaría irremediabilmente permeada por la tradición metafísica.

REFERENCIAS

- Arendt, H. (2016). *La última entrevista y otras conversaciones*. Barcelona: Página Indómita.
- Bernstein, R. (2002). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Cole, P. (2006). *The myth of evil*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Derrida, J. (1967a). *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1967b). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

¹⁷ Si el lector desea ahondar en la problematización del concepto de historia que plantea Derrida, podría remitirse al texto *Posiciones* (1972c).

- Derrida, J. (1967c). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1972a) *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Derrida, J. (1972b) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1972c). *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2018). “La fenomenología y la clausura de la metafísica: introducción al pensamiento de Husserl”. En *Investigaciones Fenomenológicas*, (15), pp. 167-185.
- Eagleton, T. (2010). *Sobre el mal*. Barcelona: Península.
- Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Escalante, E. (2007). *Heidegger*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Federici, S. (2004) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ferraris, M. (2003). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, J. (2024). *La representación del mal de cara a la tradición occidental: Un análisis sobre sus alcances y limitaciones* (Tesis de doctorado). Universidad de Guanajuato. <http://repositorio.ugto.mx/handle/20.500.12059/11458>
- Heidegger, M. (1957). “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”. En *Identidad y diferencia*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Identidad%20y%20diferencia.pdf>
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2001). “Superación de la metafísica”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- De Hipona, A. (1947). “Del libre albedrío”. En *Obras de San Agustín. III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Hipona, A. (1986). *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Hipona, A. (2017). *La ciudad de Dios*. Ciudad de México: Porrúa.
- Husserl, E. (1992). “El artículo ‘Fenomenología’ de la Enciclopedia Británica”. En *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- Neiman, S. (2002). *El mal en el pensamiento moderno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1986) “Fedro”. En *Diálogos. (vol. III)*. Madrid: Gredos.
- Safranski, R. (1997). *El mal o el drama de la libertad*. Ciudad de México: Tusquets.
- Yébenes, Z. (2008). *Derrida*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.