



**COLECCION:**

**EL HOMBRE EN EL TIEMPO**

**DIRIGIDA POR EL INSTITUTO DE**

**PROFESORADO VERBO DIVINO**

**DE RAFAEL CALZADA**

**BUENOS AIRES**



**Octavio N. Derisi**

**Actualidad  
del Pensamiento  
de  
San Agustín**

**EDITORIAL GUADALUPE  
BUENOS AIRES**

Con las debidas licencias

Hecho el registro que señala la ley 11.723

Printed in Argentina © by Editorial Guadalupe

Buenos Aires, 1965

**A MIS DISCIPULOS  
DE AYER Y DE HOY.**



# INDICE

|                                                                                                                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Advertencia</i> .....                                                                                                                                                                 | 9  |
| <i>Capítulo I. Perennidad de San Agustín</i> .....                                                                                                                                       | 13 |
| I. Actualidad de San Agustín .....                                                                                                                                                       | 13 |
| II. Encuentro de San Agustín y de la<br>Filosofía Contemporánea .....                                                                                                                    | 17 |
| <i>Capítulo II. Reflexiones sobre el "cogito" de<br/>Descartes en relación con el "cogito" de San<br/>Agustín y de Santo Tomás</i> .....                                                 | 21 |
| <i>Capítulo III. Verdad y certeza en San Agustín</i>                                                                                                                                     | 30 |
| Introducción .....                                                                                                                                                                       | 30 |
| Fundamentación de la Verdad y de la<br>Certeza .....                                                                                                                                     | 32 |
| La verdad subsistente, fundamento su-<br>premo de toda verdad y certeza .....                                                                                                            | 41 |
| <i>Capítulo IV. Determinación de la influencia<br/>neoplatónica en la formación del pensamiento<br/>de San Agustín. Los límites del platonismo en<br/>la filosofía agustiniana</i> ..... | 54 |
| I. El Platonismo y el Neoplatonismo                                                                                                                                                      | 54 |
| II. El Neoplatonismo de San Agustín                                                                                                                                                      | 60 |
| <i>Capítulo V. Agustinismo y Tomismo</i> .....                                                                                                                                           | 82 |
| I. Introducción .....                                                                                                                                                                    | 82 |
| II. El Espíritu de la Filosofía Agusti-<br>niana .....                                                                                                                                   | 83 |
| III. El Espíritu de la Filosofía Tomista                                                                                                                                                 | 95 |

1898

1899

1900

1901

1902

1903

1904

1905

1906

1907

1908

1909

1910

1911

1912

1913

1914

1915

1916

1917

1918

1919

1920

## ADVERTENCIA

Todos los trabajos que componen este libro, excepto el segundo, fueron redactados para diversas revistas en el año 1954, en ocasión del XVI Centenario del Nacimiento de San Agustín.

Desarrollando cada uno de ellos una faceta del pensamiento agustiniano, reunidos ofrecen una síntesis de los puntos fundamentales de lo que podríamos llamar la Filosofía de San Agustín.

Esta razón y la de poder contribuir a hacer conocer y aún de-velar algún punto del inagotable y profundo pensamiento del Obispo de Hipona y su perenne actualidad, nos han movido a publicar ahora estos ensayos reunidos en este libro.

He hecho referencia "a lo que podríamos llamar la Filosofía de San Agustín", porque, salvo en algunos libros, escritos todos o casi todos inmediatamente después de su conversión, en los cuales ex professo trata de resolver ciertos problemas filosóficos que le interesaban dejar resueltos para siempre, como base segura de sus ulteriores investigaciones —así, por ejemplo, el de la existencia de la verdad y certeza frente al escepticismo de los Académicos— en rigor San Agustín nunca se ocupó ni se preocupó de hacer Filosofía. Fue ante todo un teólogo y, más que un teólogo, un obispo, doctor y Pastor de la Iglesia, que se ocupó de fundamentar, exponer y esclarecer el dogma cristiano, y de defenderlo contra todos los herejes de su tiempo. De Filosofía se ocupó como de paso, en cuanto la necesitaba para aquel fin pastoral.

Y sin embargo, por temperamento y vocación

natural, San Agustín era ante todo un filósofo, más aún, un metafísico de raza y genial, a la manera de Platón y Plotino, enamorado del mundo inteligible y espiritual, que, traspasando y dejando atrás rápidamente el mundo material de los sentidos, se colocaba casi de inmediato e intuitivamente en el mundo inmaterial del ser: de las esencias y del bien, en el mundo propio de la inteligencia y del amor, íntimamente penetrados en la unidad del espíritu. Baste que ese dominio de la inteligibilidad esencial roce con su tema central teológico, y el Santo Doctor, casi sin darse cuenta, se deja apresar por él, formulando, casi de paso, agudas observaciones y análisis; cuando no asoma su misma concepción metafísica, presente, siquiera de un modo subyacente, en todo el decurso de su pensamiento.

Para alcanzar ese mundo de lo que trasciende la materia, San Agustín no va a buscarlo, a través de los sentidos y de la realidad material dada en éstos, fuera de sí mismo —a la manera de Aristóteles y de Santo Tomás, que así llegan al Ser Divino— sino al revés, se aleja de ese mundo material —el menos real de los mundos y de los seres— y se vuelve sobre sí, en un esfuerzo de interiorización, para descubrir el Ser o Existencia trascendente divina, presente en lo más íntimo del alma y dando razón de ser de su propio ser, inteligibilidad y bondad. Por un camino o método opuesto, San Agustín llega a la misma meta a la que siglos más tarde llegará Santo Tomás: al Ser o Existencia pura de Dios, de quien participa y por cuya causalidad llega a ser todo ser fuera de El.

De aquí que, aún sin proponerse filosofar, San Agustín, rebasando los temas cristianos, continuamente filosofa; y el amplio cauce de su

obra teológica arrastra siempre en lo más hondo un penetrante pensamiento filosófico; y la Sabiduría cristiana se organiza como el coronamiento divino de una sólida estructura elaborada por la razón como Sabiduría humana; Sabiduría a la que nunca pudo dar remate, precisamente por no haber podido detenerse de intento a organizarla y en que, por eso también, a las veces es difícil encontrar armonía plena de todos sus elementos. Para ello, San Agustín hubiera necesitado un discípulo genial, de su talla, quien, compenetrado desde lo más hondo y en todo su alcance de los principios del Maestro, hubiese conferido organización sistemática a su Filosofía; discípulo que, a estar a la afirmación de Gilson, el Obispo de Hipona aún no ha logrado.

En todo caso, en virtud de su genio, profundizando en los principios aristotélicos desplegados en todo su alcance metafísico, que desconociera el Estagirita, y llenando las ausencias y purificando los errores del propio Aristóteles en la luz de aquellos mismos principios, Santo Tomás ha hecho posible y hasta reclamado, como coronamiento natural de su propio sistema el verdadero aporte agustiniano, representado principalmente en su admirable doctrina de la participación en todo su alcance, superada la estrechez y los errores de la participación platónica. Y en tal sentido podemos decir que Santo Tomás es el más auténtico discípulo de San Agustín, y esta tesis es precisamente la que hemos querido poner en evidencia en el último trabajo de este libro, Agustínismo y Tomismo, que, es, por eso, a nuestro juicio, el más importante por lo que de nueva luz pueda aportar para la comprensión del significado y alcance

*del Agustínismo. Lo mejor de la Filosofía agustiniana se salva y logra toda su significación, superando el propio marco agustiniano, al encontrar su ubicación justa y desarrollo dentro de la síntesis orgánica más amplia y coherente de la Sabiduría teológica y filosófica, jerárquicamente integradas, del Angélico Doctor.*

*¡Quiera Dios que a ponerlo de manifiesto contribuya, cual modesto aporte, este nuestro trabajo!*

*En todo caso, esperamos haber puesto de manifiesto la vitalidad perenne y la actualidad que, por eso mismo, posee el pensamiento agustiniano frente a los problemas fundamentales de la Filosofía de todos los tiempos y también del nuestro.*

*Buenos Aires, en la Fiesta de María Reina,  
31 de mayo de 1965.*

## PERENNIDAD DE SAN AGUSTIN

### I. Actualidad de San Agustín

1. - El Obispo de Hipona ha ejercido y sigue ejerciendo una profunda influencia no sólo en la Teología y Filosofía católicas, sino también en la cultura de todo el mundo civilizado. Su pensamiento pluriforme posee una vitalidad siempre actual, que parece haber sido elaborado para los problemas más acuciantes de cada época, también de la nuestra. La concepción de Agustín responde a las inquietudes y se adapta a las exigencias de todos los tiempos y resuelve los problemas en que cada hombre se debate en su situación y mundo propio.

De ahí que su doctrina, a diferencia de la de otros, no haya conocido ocaso ni haya sido relegada nunca al olvido. San Agustín es el autor de todas las situaciones y tiempos; pero no a la manera de Santo Tomás, por expresar una Sabiduría perenne, quintaesenciada y, por eso mismo, siempre vigente por encima de todas las realizaciones y vicisitudes históricas, sino, por el contrario, por proyectar esa misma Sabiduría sobre los problemas más hondos y decisivos de la propia vida, en que se debate el hombre individual concreto. Podríamos decir que San Agustín encarna ejemplarmente al *hombre real existente* de todos los tiempos, pero no en sus problemas circunstanciales y epidérmicos, sino en

sus problemas esenciales y, por ende, permanentes: no al hombre de la crónica sino al hombre de la historia. Lo que el hombre real es con sus tendencias y pasiones y con sus aspiraciones específicas, todo ese complejo mundo del espíritu y de la materia íntimamente compenetrados en que se actualiza y desenvuelve la vida del hombre en su propia intimidad y en su proyección trascendente, está ejemplarizado en toda su fuerza, vivido en toda su riqueza, expresado con todo su vigor y esclarecido en los principios más evidentes en San Agustín; hasta tal punto que en su vida y en su obra, los hombres de ayer y de hoy encuentran formulados y solucionados sus propios problemas fundamentales que emergen desde el centro mismo de su vida y de su ser y otro tanto ocurrirá al hombre de mañana.

San Agustín realiza el paradigma del hombre tal cual es en su realidad concreta e histórica, del hombre caído y redimido, del cristiano de todos los tiempos y con sus pasiones más groseras y sus anhelos más puros, con sus desvíos de la verdad en su inteligencia y con sus descarrios del bien en su voluntad y también con su búsqueda azarosa de la verdad total y con su entrega generosa y sin reservas al bien. Todo hombre se encuentra a sí mismo en San Agustín, busca y encuentra en él el camino de su propia vida. De ahí la subyugante atracción de su persona y de su doctrina.

La fuerza de la Sabiduría agustiniana proviene, pues, de su encarnación en la vida de su propio autor. Nunca como en San Agustín doctrina y vida se unieron más íntimamente; de modo que, aun expresando y solucionando problemas esenciales y permanentes del hom-

bre, la verdad agustiniana es la expresión más viva, vigorosa y personal, más penetrada y cargada de la propia intimidad. Y si es verdad que, relatando los actos de su propia vida, tal como lo hace en sus admirables *Confesiones*, San Agustín no puede menos de iluminarlos y explicarlos dentro de los principios teoréticos de su concepción teológico-filosófica, también es verdad la proposición inversa: que la Sabiduría agustiniana no está expuesta fría y descarnadamente, sino siempre impregnada del aliento vital de que se ha cargado al pasar por los meandros de aquella alma ardientemente apasionada.

De ahí proviene también el carácter aparentemente carente de unidad sistemática, pero en verdad orgánicamente unitario, de los tratados agustinianos. Porque en verdad no expresan ellos sus juicios y raciocinios en un orden rigurosamente lógico, sino que son más bien el fruto orgánico y desbordante, como la misma vida del autor de donde brotan y de que se nutren.

2. - El sentido personal con que todo el pensamiento agustiniano está estructurado, como expresión intelectual de la propia intimidad, determina a la vez el tema central y unitario de toda su obra. San Agustín trata del alma —del alma humana y cristiana— pero desde la propia alma; y de Dios, pero de Dios vivo y personal, Uno y Trino, de la Revelación cristiana, tan por encima de Dios alcanzado por la razón que tampoco él descuida.

Dios es el centro y meta del alma, su razón suprema de ser y de vivir. El alma no es sino como un anhelo substancial de Dios trascen-

dente, en cuya posesión encuentra su propia perfección inmanente, la plenitud de su propia intimidad.

De allí que todo el rico y desbordante caudal doctrinario de San Agustín se reduzca, en definitiva, a un *diálogo* continuo y variado *entre su alma y Dios*, entre su alma totalmente enamorada de Dios y el divino Amado. En la visión agustiniana, el mundo sólo entra como un emisario que trae al alma el mensaje de la Verdad, Bondad y Belleza de Dios con su finita y contingente verdad, bondad y belleza, que él recibe como participación de aquéllas.

El hombre frente a Dios, como a su Bien o Fin supremo, con el consiguiente problema de la ordenación de la propia actividad libre para alcanzar su perfección en la posesión de Aquél o, en otros términos, la Antropología, la Teología y la Religión y la Moral, no como problemas puramente especulativos, sino como problema total y supremo del hombre, solidario en todas sus partes: teórico y práctico, natural y sobrenatural, humano y divino: he ahí el tema de todas las investigaciones agustinianas, realizadas en el clima dramático de la conciencia, con toda la fuerza que cobran enraizadas en la propia existencia.

Y como el problema central del hombre de todos los tiempos —también del de hoy— es realmente el problema teológico-religioso, desde el cual únicamente encuentra solución definitiva el problema antropológico y moral; de ahí también la actualidad perenne y el interés apasionante que ofrecen los escritos agustinianos al hombre de hoy, como al de ayer, y más todavía al de hoy que al de ayer, precisamente porque con la pérdida de Dios el hombre con-

temporáneo ha perdido el sentido de la propia existencia, de su ser y deber-ser, y busca, azaroso y desesperado, la salida a su encerramiento que lo devora internamente con la contradicción y la angustia, hecho como está desde lo más íntimo de su ser para la infinita Trascendencia.

3. - El genial y abundante pensamiento de San Agustín posee, pues, la perennidad que le otorga su verdad y originalidad, armónicamente conjugada, al par que la vigencia y atracción subyugante que ejerce en todas las épocas, que le viene de ofrecer la formulación y solución del tema central del hombre de todos los tiempos y de estar impregnado todo él —aun siendo expresión y solución del hombre en general— del acento y calor de su propia vida. La fuerza fascinadora que ha ejercido y sigue ejerciendo sin desmayo desde hace diez y seis siglos sobre el mundo, finca en este hecho: de que la doctrina y la vida agustinianas, armónicamente penetradas y conjugadas, son la imagen ejemplar, en que se ve reflejado y comprendido el hombre occidental y, en general el hombre como tal.

## *II. Encuentro de San Agustín y de la Filosofía Contemporánea*

1. - La perenne actualidad del ilustre Obispo de Hipona se funda no sólo en la riqueza y profundidad de su doctrina y en la originalidad de su vasta síntesis, sino también en el acento humano que impregna todas sus investigaciones, centradas en lo más íntimo del hombre: en su conciencia o interioridad espiritual.

En la concepción neoplatónica San Agustín ha encontrado los troqueles conceptuales adecuados en que volcar y ajustar su admirable síntesis teológico-filosófica, acuñada con la impronta incunfundible de su genio y vuelta hacia su propia vida interior. El Santo Doctor ha sabido emplear con destreza el instrumento platónico en busca de una propia concepción cristiana del hombre del mundo y de Dios. El "*Regnum Dei intra vos est*", "el Reino de Dios está dentro de vosotros", de Jesucristo, ha guiado la inteligencia cristiana de San Agustín —munido de la conceptualización de Plotino— hacia la verdad ubicada en el centro de la propia alma.

Y es por aquí, por esta orientación hacia el esclarecimiento de la propia inmanencia espiritual, por donde el hombre moderno se encuentra comunicado e interpretado por San Agustín. Los ricos análisis realizados por el Obispo de Hipona con aguda penetración, *in vivo*, en las múltiples manifestaciones de la propia conciencia y desde su raíz más íntima, su búsqueda constante de la verdad en la propia interioridad, lo aproximan al hombre actual y a sus preocupaciones más auténticas.

2. - Sin embargo, este encuentro del hombre contemporáneo con San Agustín toca más al método que a la doctrina, más al tema que a la solución; pero en todo caso tal contacto por la preocupación del mismo problema pone al hombre de nuestros días en el camino de una doctrina perennemente valedera, y que no es otra que la encontrada por San Agustín.

El filósofo moderno centra su búsqueda en la propia inmanencia —ya empírica ya trascen-

dental— porque ha perdido el *ser trascendente* y, con él, también el genuino *ser inmanente*, confinado a una pura subjetividad individual despojada de la auténtica realidad, bien como puro fenómeno o manifestación del espíritu absoluto —*idealismo trascendental*— bien como puro actualismo fenoménico ya de tipo objetivista —*empirismo y positivismo*— ya de tipo irracional —*vitalismo y existencialismo*— pero siempre *nihilista* o destructor del ser personal.

En cambio, la interioridad agustiniana no se agota ni termina en sí misma. Ella sólo señala el comienzo de una búsqueda, cuyo término la trasciende. Como en Platón, para quien el alma encontraba en la inmanencia propia la verdad trascendente de las ideas, de la que había sido hecho partícipe en una preexistencia; y como en Plotino, para quien el alma recibe —participándola— la verdad de la inteligencia, presente en ella; en San Agustín el alma, ahondando en su propia vida, encuentra dentro de sí la verdad inteligible que la ilumina y determina desde su transcendencia como una participación de la Verdad divina. Por encima del mundo cambiante, revelable a los sentidos y capaz de conducirnos ocasionalmente al error, hay un mundo inteligible inmediata o intuitivamente revelado al espíritu, sobre el cual, por eso, es imposible el error o la duda, y que hace partícipe, iluminándola y gobernándola con su verdad, a nuestra inteligencia y que, por esa misma razón, es superior a ésta. Tales verdades eternas e inmutables no pueden provenir sino del mismo Dios, no pueden ser sino los destellos inmediatos de su infinita y suprema Verdad. Vale decir, que un ahondamiento de la inmanencia del propio espíritu conduce a San

Agustín a sobrepasarla hacia la trascendencia de la verdad y, en definitiva, de la Verdad divina, por cuya participación cobra sentido y tiene razón de ser aquella vida espiritual humana.

3. - La verdad no es sino el ser revelándose a la inteligencia; y el hombre no lo puede encontrar sino como *trascendente* y determinando su propia actividad inmanente intelectual y, por ésta, todo el ámbito de su vida espiritual. La inmanencia del espíritu o encuentra la fuente de su luz y de su vida, el *ser trascendente*, y por él se esclarece y descubre el camino de su perfeccionamiento; o lo pierde de vista y lo arroja de sí para encerrarse en una inmanencia vacía de ser —y por eso mismo— también de verdad, y entonces se ve obligado a devorar su propio ser por la contradicción interna y se entenebrece en las tinieblas de lo irracional impensable e inasible por la propia conciencia: se hunde en lo infrafilosófico, porque se hunde en lo infrahumano.

4. - Al hombre y a la filosofía actual en busca de un esclarecimiento de la propia inmanencia que se ha despojado del ser y, por eso mismo, contradictoria y desesperante, el pensamiento de San Agustín, ofrece un punto de encuentro inicial y un lenguaje comprensible, capaz de arrancarlo de aquella encrucijada en que se encuentra, para ponerlo en camino y conducirlo —siempre ahondando en las exigencias de la propia interioridad— hasta la presencia de la Verdad, que, trascendiéndola, la ilumina y esclarece y confiere consistencia ontológica como un determinado ser dentro del ser total.

EL "COGITO" DE DESCARTES  
EN RELACION CON EL "COGITO"  
DE SAN AGUSTIN  
Y DE SANTO TOMAS

1. - Descartes aparece en el escenario histórico a principios del siglo XVII. A la decadencia de la escolástica ha seguido durante un siglo y medio (desde 1450 hasta 1600, más o menos) una serie de tentativas de nuevos sistemas filosóficos, todos fracasados como escuelas y llevados a cabo por talentos en su mayor parte mediocres, los cuales se han destacado más por su acción negativa contra la filosofía aristotélico-escolástica o, a lo más, por una restauración sin originalidad de los antiguos sistemas paganos, del platónico y del neo-platónico principalmente, que por una contribución positiva de labor constructiva y sistemática.

Ante esa atmósfera caótica de disolución del pensamiento occidental, Descartes se cree providencialmente llamado en su célebre sueño a renovar la filosofía erigiéndola sobre bases nuevas e inquebrantables. No le faltó siquiera el aliento de un prelado amigo que lo animara a tan ardua empresa. Su espíritu eminentemente matemático ambicionaba construir una filosofía de evidencia y de tipo puramente deductivo a la manera de las ciencias de los números (véase la segunda parte del *Discurso del método*) que acabase de una vez por todas con tantos sistemas y opiniones en este terreno.

En semejante intento demostraba, por una parte, desconocimiento de la altura y naturaleza del objeto de la filosofía con la consiguiente dificultad para ser alcanzado por nuestra inteligencia, y, por otra y unida a una ignorancia o prescindencia imperdonable de la historia de la filosofía anterior a la suya, una desmedida presunción en sus talentos, con los que pretendía construir un sistema filosófico definitivo, enteramente nuevo desde su basamento, previa demolición de todo lo sólidamente construido por la "*philosophia perennis*" desde la filosofía griega hasta Santo Tomás.

Para Descartes la escolástica había procedido *dogmáticamente*. En oposición a ella, por eso, él intentaría construir una *filosofía crítica*, que, partiendo de una verdad incontestable, por pasos deductivos evidentes (a la manera de las demostraciones geométricas o algebraicas) llegase a las conclusiones del sistema.

2. - Para realizar este intento de tan vastas proporciones y no recibir en su nueva filosofía elemento alguno falso o dudoso que pudiese comprometer su valor, Descartes quiere despojarse de todos aquellos conocimientos por los que pudiese introducirse el error o lo inseguro en su inteligencia. En un esfuerzo trágicamente heroico comienza, en la cuarta parte de su *Discurso del método*, a poner en duda los aportes de los sentidos y de la imaginación, causa común de nuestros errores, e inclusive los de la inteligencia, ya que a veces soñando nos ha parecido pensar como en la vigilia. "Como a veces los sentidos nos engañan supuse que ninguna cosa existía del mismo modo que nuestros sentidos nos la hacen imaginar. Como los hom-

bres se suelen equivocar hasta en las sencillas cuestiones de geometría, consideré que yo también estaba sujeto a error y rechacé por falsas todas las verdades cuyas demostraciones me enseñaron mis profesores. Y, finalmente, como los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos podemos tenerlos también cuando soñamos, resolví creer que las verdades aprendidas en los libros y por la experiencia no eran más seguras que las ilusiones de mis sueños". (IV parte del *Discurso del método*).

Esta duda es *metódica*, pues por ella su autor intenta llegar a la base segura sobre la cual poder levantar una filosofía perfecta; pero a la vez pretende ser *universal*, porque abarca los productos de todos los conocimientos del hombre, y *real*, porque surge de un esfuerzo motivado de duda.

En este camino de la duda universal, de duda vivida (*la duda universal como método*), Descartes cree encontrar la suprema verdad de su existencia como substancia pensante (*la existencia propia — el yo pensante — como supremo criterio de verdad*). "Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: pienso, luego existo era firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba. [...]. Después de esto reflexioné en las condiciones que deben requerirse en una proposición para afirmarla como verdadera y cierta; acababa de encontrar una así y quería saber en que consistía su certeza. Y viendo que en el *yo pienso, luego existo*, nada hay que me dé la seguridad de que digo la ver-

dad, pero en cambio comprendo con toda claridad que para pensar es preciso existir, juzgué que podía adoptar como regla general que las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas..." (*Discurso del método*, IV parte).

No vamos a seguir a Descartes en las sucesivas y rápidas deducciones que —apoyado en esta verdad y armado con este criterio— desenvuelve en el límpido cielo de sus "ideas claras y distintas", sin ninguna confrontación con la realidad; porque, a más de caer ellas fuera de las intenciones y dimensiones de este capítulo, se fundamentan todas en este paso inicial del *Discurso del método*.

Vamos a detenernos, por eso, a analizar brevemente esta duda metódica que está en la base misma del sistema cartesiano y de cuya solidez depende toda la seguridad de la construcción ulterior.

3. - ¿Es posible, en primer lugar, semejante duda? Tal es la pregunta que se formulaban Aristóteles y Santo Tomás varios siglos antes que Descartes, colocando el problema en un punto más profundo y anterior al que lo coloca el filósofo francés. (Aristóteles, *Met.*, l. III, c. I; Santo Tomás, *Com. in Met.*, l. III, lec. I).

A ello responde negativamente el Doctor Angélico en diversos pasajes.

El esfuerzo de Descartes va dirigido, según demuestra Santo Tomás, adelantándosele en el tiempo, a la obtención de algo imposible. Porque la duda, como todo pensamiento, tiene un sentido (desde que se la mantiene como duda) derivado del objeto que significa. Un pensamiento sin *algo*, sin el *ser* que significa, es imposible, porque toda la actividad de la inteligencia

aparece ante la reflexión crítica como sostenida y apoyada en el *ser*. Sin el *ser*, sin algo en que se piense, tendríamos un *impensable*. Ni se diga que basta pensar el objeto como fenómeno, porque toda la consistencia objetiva de este pretendido "objeto-fenómeno" (idealismo y fenomenología Husserliana) está en que es pensado como algo, como *ser*. El *objeto* es esencialmente inseparable del *ser*. Ningún objeto puede pensarse sino como *ser*, como algo, y ningún *ser* puede conocerse (aun el propio yo) sino como *objeto* de nuestro conocimiento. Sin el *ser*, por consiguiente, que le dé sentido y sostén, la duda es *imposible*, es *impensable*. Precisamente porque no es lo mismo *ser* y *no-ser*, *ser* de este modo, o *ser* de aquel otro, la inteligencia suspende su afirmación o negación, *duda*. La duda supone, pues, la realidad y se apoya en ella tanto como la misma afirmación o negación, implica, en una palabra, la aceptación del *ser*.

Una duda universal que pretendiese no aceptar nada como verdad, sería, por eso, no sólo contradictoria, sino *impensable* e *imposible*, se diluiría como duda, al diluirse como pensamiento.

4. - Pero supongamos, por un momento, posible semejante duda, y aceptemos que el pensamiento sin auto-destruirse pueda en un esfuerzo supremo suspender toda afirmación o negación y poner en acción una duda real y universal. ¿Qué solución crítica se podría lograr de semejante posición espiritual? ¿Se podría ya salir del círculo de la duda, como pretende y lo hace de hecho Descartes en su célebre "*cogito, ergo sum*"?

La evasión de la duda universal (de ser posi-

ble ésta, que no lo es) sería *lógicamente irrealizable*. Puesta en duda precisamente la validez de la inteligencia, ¿Cómo concluir algo, si ha de ser ello mediante un acto de inteligencia? Porque, a la verdad, si Descartes ve que es imposible la duda de todo sin un yo que dude, lo ve evidentemente con un acto de su inteligencia, y alcanza, por ende, esta verdad con un acto de una facultad de validez dudosa que la destruye como verdad cierta. Es inútil que Descartes niegue que su "*cogito, ergo sum*" sea un raciocinio y constituya una *intuición*. Aunque así fuese (lo cual dista de ser evidente), siempre será verdad que dicha intuición sería el acto de una inteligencia de dudoso valor, y, por eso mismo, tampoco ella podría obtener la verdad con certeza.

5. - Para que el análisis cartesiano que le conduce al "*cogito, ergo sum*", adquiriera valor, sería preciso despojarse del *método de la duda universal* en que está encuadrado.

Y es así como San Agustín, varios siglos antes que Descartes, ha llegado a la conclusión del "*cogito, ergo sum*", en un proceso lógico, que hasta literalmente se asemeja al del filósofo francés, pero que difiere fundamentalmente del de éste, porque no está precedido del *método de la duda real universal*, que lo haría estéril y lo arruinaría. En varios pasajes repite su raciocinio el Obispo de Hipona. Vamos a citar uno tan sólo. En *La ciudad de Dios*, lib. XI, cap. XXVI, dice: "Porque nosotros somos y conocemos que somos y amamos nuestro ser y conocimiento. Y en estas tres cosas que digo no hay falsedad alguna que pueda turbar nuestro entendimiento; porque estas cosas no las atinamos

y tocamos con algún sentido corporal [...], sino que sin ninguna imaginación engañosa de la fantasía, me consta ciertamente que soy, y que eso lo conozco y lo amo. Acerca de estas verdades no hay motivo para temer argumento alguno de los académicos (escépticos), aunque digan: *¿Qué, si te engañas? Porque si me engaño ya soy; pues el que realmente no es, tampoco puede engañarse, y, por consiguiente, ya soy si me engaño. Y si existo porque me engaño, ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy si me engaño? Y pues existiría si me engañase, aun cuando me engañe, sin duda en lo que conozco que soy no me engaño, siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me conozco no me engaño; porque así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo: que me conozco*".

La conclusión de Santo Tomás de que es imposible dudar de todo, a la que el Doctor Angélico llega, conforme al espíritu realista de su filosofía, considerando la dependencia radical y esencial de la inteligencia respecto al ser en general, obtiéndela San Agustín, de acuerdo también al espíritu de su filosofía más centrada en la propia psicología, poniendo en relieve la contradicción de semejante duda, que implica la afirmación de la existencia del yo y del acto que la formula. Es decir, que la imposibilidad de dudar universalmente, señalada por Santo Tomás en la imposibilidad de pensar nada sin la afirmación de un *ser en general*, la encuentra San Agustín en la imposibilidad de pensar nada sin la afirmación de un *ser en concreto*, el yo con su acto de pensamiento. La divergencia entre Santo Tomás y San Agustín es, pues, accidental y aparente, y la diferente formulación

del raciocinio obedece tan sólo a la diferencia de sistema adoptado (el de Aristóteles y el de Platón, respectivamente y en sus líneas generales).

En cambio, la aparente conformidad de Descartes con San Agustín encierra una diversidad esencial en fuerza de la duda universal, que en el filósofo francés arruina el raciocinio del Santo, válido en su propio sistema. San Agustín no comienza dudando real y universalmente, *constata empíricamente* tan sólo, contra los escépticos, que sería imposible dudar de todo sin la afirmación de la propia existencia. Y por eso, a diferencia del cartesiano, su “*cogito*” es válido, expresa la captación o intuición de una verdad evidente.

6. - Pero aun supuesta la posibilidad de la duda y la legitimidad de su conclusión, “*cogito, ergo sum*”, Descartes conforme a las premisas de su sistema no hubiera podido salir jamás de la inmanencia de su propio pensamiento. En efecto, para él no es la comunicación, la “identidad intencional” con el objeto (el “*fieri aliud in quantum aliud*” de Santo Tomás), es sólo una “copia” de la realidad, termina dentro de sí mismo. Cuando Descartes conoce su existencia, la conoce sólo en la inmanencia de su acto de inteligencia. Por eso, Kant con más lógica que Descartes (supuestas sus erróneas premisas) dirá que el conocimiento es imposible sin un yo fenomenal, “pura apercepción”, pero no sin un yo existencial.

Todas las inferencias con las cuales Descartes pretende luego llegar a la existencia de Dios, para de aquí, apoyado en la veracidad divina, alcanzar la realidad externa, no logran salir de

un proceso puramente inmanente no sólo en el orden psicológico, sino también (y esto es lo grave) en el orden puramente gnoseológico o intencional. Encerrado en una idea sin contacto inmediato con la realidad, todo el desarrollo de sus implicaciones se desenvuelve dentro de esa misma idea.

El idealismo trascendental es el término lógico de las premisas del *Discurso del método*.

En Descartes estas consecuencias estuvieron detenidas por sus prejuicios realistas y aun por su misma fe cristiana. Pero el movimiento lógico de conexiones necesarias estaba iniciado ya en la gnoseología cartesiana. Sus sucesores, despojados de su formación y de sus prejuicios, iban a continuarlo a través de tres siglos hasta desembocar en el idealismo trascendental contemporáneo.

Esta inmanencia absoluta del pensamiento es la triste herencia legada por Descartes a la filosofía moderna; herencia que arruina a la inteligencia al separarla del ser que la sostiene y al obligarla, por ende, a una constante e insalvable contradicción: *a proceder como idealista con las fórmulas conceptuales de una inteligencia esencialmente realista.*

## VERDAD Y CERTEZA EN SAN AGUSTIN

### *Introducción*

1. - La vida entera de San Agustín ha sido una búsqueda apasionada de la verdad<sup>1</sup>. Por ella suspira y trabaja sin descanso; y en su prosecución cae incluso, desviándose de su meta, en el error de los Maniqueos, primero, y, hasta cierto grado al menos, también en el del escepticismo de los académicos, después.

Mas en medio de sus extravíos de inteligencia y corazón, el mismo Agustín nos dice cómo nunca dejó de creer en la Verdad de Dios ni perdió la fe en El, que su santa madre le inculcara desde su infancia (1 bis).

La Verdad en el alma y en la concepción teológico-filosófica de San Agustín es el sol de su espíritu<sup>2</sup>. Todo es Verdad: Dios, la luz de la Verdad divina por quien es toda verdad creada; la verdad ontológica o en las cosas, que no son sino como participación suya; y la verdad lógica o en nuestro entendimiento, que no es sino como participación de la luz del Entendimiento divino. Lo que es el principio del acto y la potencia en Santo Tomás, es el de la Luz

---

<sup>1</sup> Sol., I, 1.

<sup>1</sup> (bis) *Confesiones*, VI, 5.

<sup>2</sup> Cfr. R. JOLIVET, *Dieu Soleil Des Esprits*, La Doctrine Augustinienne de L'illumination, Desclée de Brouwer, París, 1933.

o verdad en San Agustín; que, bajo conceptualizaciones diversas —platónica la de éste, aristotélica la de aquél— expresa un mismo realismo jerárquico y causal, en cuya cima está Dios, Acto Puro o Verdad suprema, y del que descienden, por un lado, los seres creados y, por el otro, nuestro entendimiento y la luz que lo ilumina, como otras tantas participaciones causadas —acentuando la causalidad ejemplar San Agustín, la causalidad eficiente Santo Tomás— de su Acto o Verdad.

Por eso, todo el rico y desbordante pensamiento agustiniano puede sistematizarse desde su doctrina de la verdad.

De ahí la importancia que para la comprensión de su concepción total tiene la comprensión de esta doctrina fundamental del santo, sobre la cual se erige, sustenta y encuentra solución todo su ulterior pensamiento.

Después de largos años de búsqueda y de luchas interiores, de desvíos y caídas, San Agustín arriba al fin a la cima de la Verdad definitiva. Como él mismo nos lo narra en sus *Confesiones*<sup>3</sup>, se produce en él una triple conversión: 1) *religiosa*, la primera, de su retorno a la fe en la Iglesia católica como depositaria de la Verdad de Cristo; 2) *intelectual*, la segunda, o de purificación de sus resabios del materialismo maniqueo y del escepticismo académico, que se realiza con la lectura de los “Libros Platónicos” —probablemente las *Ennéadas* de Plotino, en su versión latina del cristiano Victorino—; 3) y, finalmente, *vital*, que alcanza en una suprema victoria sobre su corazón y sus pasiones, después de rudos combates

---

3 *Confesiones*, VI, 5 y sgs.; VII, 9.

interiores, que él nos ha descripto con toda fuerza dramática en sus *Confesiones*<sup>4</sup>.

En octubre de ese mismo año de 386, apenas unos pocos días después de su conversión definitiva, en el retiro de Cacisiaco, adonde se había recluso con sus amigos a fin de prepararse a su bautismo, San Agustín entabla con ellos, a continuación del *De Beata Vita*, el diálogo *Contra académicos*, tomado estenográficamente en toda su riqueza y vida por un amanuense.

San Agustín ha arribado al fin al puerto de la verdad. La inquietud de la duda ha dejado de punzar su alma para dar lugar al sosiego de la verdad poseída, al *gaudium de veritate*. Sin embargo, el hijo de Mónica no se contenta ni se detiene en tal posesión; y aunque sabe errónea la posición de los Académicos, quiere profundizar y fundamentar reflexivamente su certeza filosófica primera, refutando la duda universal de éstos.

Tal el sentido de este diálogo, que, aunque escrito en los primeros días de su conversión, expresan en este punto el pensamiento definitivo del santo, ya que en sus futuros escritos —como en el *De Trinitate* y el de *Civitate Dei*— no hará sino referirse a él para confirmarlo y desarrollarlo y perfeccionarlo, pero sin retractarlo ni modificarlo en nada.

### *Fundamentación de la Verdad y de la Certeza*

1. - Para entender mejor el pensamiento de San Agustín, recordemos los puntos principales

---

<sup>4</sup> *Confesiones*, VIII, 5-12.

de los escépticos, frente a los cuales fundamenta él su certeza de la verdad.

Los primeros escépticos, con Pirrón al frente, dudaban de poder conseguir la verdad. Sin embargo, sin desconfiar a priori de alcanzarla, la buscaban y, por eso, eran llamados Sreptikoí.

La nueva escuela escéptica de los Académicos renueva la posición fundamental de los pirrónicos. Sus principales representantes son Arcesilao y Carnéades, entre los griegos, y sobre todo Cicerón en su célebre *Academicorum Posteriorum Liber* y en su diálogo *Hortensius*, que se ha perdido y que conocemos, en parte, por el propio San Agustín. En Cicerón, sobre todo en este último diálogo del que tanto gustó, cuando apenas contaba 19 años, se inspiró el academismo o semi-academismo de la juventud de San Agustín. Y es, por eso, al que tiene presente para refutarlo en su *Contra académicos*.

Los académicos toman como punto de partida la definición de la verdad dada por su propio adversario, el estoico Zenón: verdad es todo aquello que se presenta con tales caracteres, que no se la puede confundir con el error<sup>5</sup>.

Ahora bien, nada hay que se presente con seguridad con tales caracteres. Los sueños, las alucinaciones y otros hechos semejantes nos hacen ver cómo nos equivocamos y creemos estar en la verdad cuando realmente erramos. Por eso, la inteligencia no puede alcanzar nunca la verdad. A diferencia de los primeros escépticos, que se detenían de *hecho* en la duda sin negar la posibilidad de alcanzar la verdad, estos otros van más lejos y niegan a priori tal posibilidad,

---

<sup>5</sup> *Contra Académicos*, II, 5.

se detienen en una duda de derecho: no podemos alcanzar la verdad.

Intimamente unido a esta primera tesis está la segunda: la Sabiduría o Filosofía, fuente de la felicidad, no consiste en la posesión de la verdad.

Finalmente y a fin de evitar un absoluto quietismo inmoral, los académicos sostienen que para la actuación de la vida práctica basta la dirección teórica de una probabilidad o verosimilitud.

2. - Frente a esa posición San Agustín desarrolla una doble argumentación: 1) *negativa* la una, poniendo en evidencia la contradicción interna de la posición académica, tanto en su faz teórica como práctica, con lo cual *indirectamente* defiende el valor de la inteligencia para conocer la verdad; y 2) *positiva* la otra, mostrando la posesión cierta de la verdad inteligible en que se encuentra la inteligencia.

He aquí cómo San Agustín redarguye a los académicos:

a) La Academia no puede pretender brindar la Sabiduría o constituir en verdad una filosofía. En efecto, es imposible alcanzar la Sabiduría si no se puede conocer en qué consista ella; y no se puede saber tal cosa, si no se puede saber con certeza en qué consista la verdad; ya que saber qué cosa sea la Sabiduría implica conocer una verdad<sup>6</sup>.

b) San Agustín tacha luego al academismo de inmoral. Destituido de toda certeza, el académico no puede obrar guiado sólo con un juicio probable o verosímil, ya que de este modo obra con duda y se expone siempre a obrar mal.

---

6 *Contra Académicos*, III, 3, 4, 5, 9 y 14.

Se trata de una duda práctica suprema e irreductible, que hace dudosa toda norma inmediata de acción y que, consiguientemente, expone a obrar mal en cualquier acción que se haga, impregnándola de falta o pecado. De aquí qué, en rigor, el académico no pueda ni deba obrar, abstención que tampoco lo libra del pecado por la misma razón, ya que, absteniéndose con duda, se expone a no obrar lo que debe. En definitiva, la posición académica es esencialmente inmoral, puesto que tanto el obrar como el no obrar procede de la duda, con riesgo constante de faltar<sup>7</sup>.

c) Pero hay más todavía. En este sistema escéptico toda acción, no solamente moral, se hace imposible; porque no se puede obrar sin un conocimiento cierto del fin que se pretende alcanzar, conocimiento imposible de conseguir cuando se ha dudado de todo<sup>8</sup>.

d) Finalmente la doctrina de los académicos ni formularse puede sin contradicción. En efecto, ellos hablan de error, verdad, certeza, duda y otros conceptos análogos para exponer su tesis. Luego están ciertos de tales nociones. Así, por ejemplo, para poder afirmar que la verdad es inalcanzable tienen que saber con seguridad qué es la verdad, cosa que hacen adoptando la definición de Zenón.

Ni vale decir que el académico se detiene en la probabilidad o verosimilitud de estas u otras afirmaciones. Porque la probabilidad o verosimilitud —y la misma palabra latina *vero-similis* se prestaba admirablemente en su constitución esencial al argumento *ad hominem* de San

---

<sup>7</sup> *Contra Académicos*, III, 15 y 16.

<sup>8</sup> *Contra Académicos*, III, 15.

Agustín— no tiene sentido sino por referencia a la certeza y a la verdad; y que si éstas no son poseídas, mucho menos aquéllas, cuya comprensión se apoya en las primeras<sup>9</sup>.

3. - Pero la duda escéptica no sólo es contradictoria y, como tal, *imposible*, sino también *ilegitima*, puesto que la inteligencia posee intuición del mundo inteligible y por eso mismo, está en posesión cierta de la verdad.

a) En efecto, en las aprehensiones de las cosas sensibles y materiales cabe error; no así empero en la aprehensión de las ideas y principios inteligibles, tanto del orden teórico como práctico, independientes y anteriores a aquéllas, y que la inteligencia aprehende por visión inmediata, es decir, por verdadera intuición. Así sucede, por ejemplo, con los *números* y sus leyes. San Agustín se refiere principalmente a la *unidad*, principio constitutivo del número, y a su simplicidad, imposible de ser aprehendida por la sensación, y a que la realidad material o sensible es siempre múltiple y compuesta. Esta realidad sensible, por otra parte, no puede ser sino por la unidad y los números, como participación suya; pero, inversamente, la unidad y los números son independientes de aquélla y, también independientes de ésta, son aprehendidos inmediata o intuitivamente por la inteligencia. Esta se posiona, pues, de los números sin intermediario, y así frente a su verdad enteramente inteligible no cabe duda ni ilusión alguna.

Otro tanto sucede con los primeros principios del orden teórico y práctico, independientes

---

<sup>9</sup> *Contra Académicos*, II, 8 y 11.

de su realización concreta, y que, con abstracción de ésta, se imponen por sí mismos y con toda evidencia a nuestro entendimiento.

El mundo inteligible, pues, escapa a toda duda por la evidencia inmediata con que se presenta a nuestra inteligencia. No se demuestra su verdad, simplemente se la *ve*, es un hecho simple y claro de nuestra conciencia que mientras dura excluye toda duda.

El debate entre estoicos y académicos se planteaba en un mundo restringido, puramente material y aprehendido por la sensación. Contra los estoicos a los académicos les resultaba fácil demostrar que en ese mundo hay error o ilusión y que, por ende, lo más prudente era abstenerse de toda afirmación adoptando sabiamente la Epojé. En el fondo, académicos y estoicos se debatían en contra o en favor de la certeza, respectivamente, pero siempre sobre la base del materialismo. Planteado así el problema gno-seológico, en ese terreno, los académicos llevaban ventaja.

De aquí que San Agustín, sin insistir mucho en el valor de los sentidos, escapa a la objeción de los académicos, poniendo de manifiesto que la realidad y la verdad no se agotan ni con mucho en el mundo material dado en la sensación, sino, por el contrario, que la realidad es ante todo inteligible —ideas y principios— dada inmediatamente a la intuición de la inteligencia.<sup>10</sup>

b) Mas de todo este mundo inteligible hay una verdad donde la intuición aparece en toda su fuerza incontrovertible, hasta tal punto que el esfuerzo mismo por negarla o ponerla en duda, la supone y la afirma categóricamente.

---

10 *Contra Académicos*, III, 11; *De Trinitate* XV, 12.

Se trata de la evidencia con que la propia existencia se presenta en todo pensamiento, así sea el mismo de la duda en que se empeñan los académicos. De este modo de la duda universal académica San Agustín toma pie y fundamenta la verdad de nuestra existencia y, mediante ella, hace ver en toda su fuerza el valor de la inteligencia para aprehender la verdad.

La insistencia con que San Agustín ha vuelto una y otra vez a esta prueba del valor de la inteligencia a partir de la intuición de la propia existencia dada en todo pensamiento, aun en el de la misma duda universal, pone en claro la importancia que él le atribuye y que verdaderamente la coloca como punto de partida de su certeza de la verdad. En *De Civitate Dei*, L. 11, C. XXVI, se expresa así: "Acerca de estas verdades [inteligibles] no hay motivo para temer argumento alguno de los académicos, aunque digan: ¿qué, si te engañas? Porque si me engaño ya soy; porque el que realmente no es, tampoco puede engañarse, y, por consiguiente, ya soy si me engaño. Y si existo porque me engaño, ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy, si me engaño? Y pues existiría si me engañase, aun cuando me engaño, sin duda en lo que conozco que soy no me engaño, siguiéndose, por consecuencia, que también en lo que conozco que me conozco no me engaño; porque así como me conozco que soy, así conozco igualmente esto mismo; que me conozco"<sup>11</sup>. Y en el *De Trinitate*, expone lo mismo de la siguiente manera: "Mas todo el que está cierto de la ciencia de su vida no dice: Sé que estoy despierto, sino: Sé que vivo. Ora duerma,

---

11 II, 26.

ora esté despierto, vive. Ni en sueños falla esta ciencia; porque el dormir y el soñar es propiedad del que vive. Y el académico no puede arguir contra esta ciencia diciendo: Acaso estés fuera de ti y lo ignoras, pues las alucinaciones de los enajenados se parecen mucho a las visiones de los sanos de mente; pero el que loquea vive. Contra los académicos no afirma: Sé que no estoy loco, sino: Sé que vivo. Jamás yerra o miente el que dice: Sé que vivo. O póngase mil ejemplos de visiones falaces al que dice: Sé que vivo; nunca vacilará, pues el que yerra vive<sup>12</sup>.

La similitud del cogito agustiniano y cartesiano salta a la vista. Ya Arnaud lo escribía a P. Mersenne<sup>13</sup>. Descartes se complacía viendo confirmada su posición con la autoridad de San Agustín<sup>14</sup>; pero añadía que no creía que la posición del Santo Obispo coincidiese exactamente con la suya<sup>15</sup>.

Nosotros creemos que hay dos diferencias fundamentales entre la posición del Obispo de Hipona y la del Filósofo francés, sea cual haya sido la real influencia que aquél ejerció sobre éste, que parece ha sido sólo indirecta:

1) Que, a diferencia de Descartes, San Agustín no duda *realmente*, ni siquiera con duda metódica. Simplemente arguye ad hominem: La imposibilidad de la duda universal en que pretende colocarse el académico, ya que tal duda supone y se apoya en la visión de la propia existencia.

12. XV, 12. Cfr. también *Contra Académicos*, III, 9; *Soliloquia* II, 1; *De libero arbitrio*, II, 3; y *De Vera Religione*, 39.

13. DESCARTES, *Oeuvres*, ed. Adam Tannery t. 9, 144.

14. DESCARTES, *Oeuvres*, ed. Adam Tannery t. 3, Lettre 219, pág. 247, 8.

15. Id., t. I. Lettre a Mersenne, 76, pág. 386.

2) En segundo lugar, la intuición de la propia existencia es para Descartes la verdad fundamental, en la que se apoyan y de la que se derivan las otras; mientras que para San Agustín es sólo un caso que le sirve para poner en claro el valor de la intuición de la inteligencia frente al mundo intelectual.

Obsérvese también la diferencia del planteo del valor de la inteligencia en San Agustín y Santo Tomás. Ambos se dirigen a lo mismo: a hacer ver cómo la inteligencia aprehende inmediatamente la verdad. Sólo que Santo Tomás, de acuerdo a su método metafísico y a su modo impersonal, lo pone de manifiesto analizando reflexivamente el acto intelectual, en cuyo seno encuentra la identidad intencional del acto con el ser objetivo en general (camino retomado en la actualidad por la Fenomenología de Husserl). San Agustín, en cambio, de acuerdo a su método de profundización en su propia vida psíquica, lo descubre en el análisis del *cogito*, del propio pensamiento, en el que está implicada y se revela la propia existencia y, con ella, el valor de la inteligencia para aprehender las verdades inteligibles (camino que se aproximaría más a la Fenomenología del Existencialismo).

3) En conclusión: Que hay un mundo inteligible, cuya existencia no se demuestra ni se puede demostrar, pero que tampoco necesita demostración: a) porque todo intento de ponerlo en duda es contradictorio y, como tal, imposible, pues supone y se apoya en su valor; y b) porque es un *hecho* que simplemente se comprueba por un análisis de la actividad intelectual frente a él, tal como se revela especialmente en el *cogito*.

4) Una vez asentado el valor de la inteligencia y asegurada la existencia del mundo inteligible, poco le cuesta a San Agustín poner a salvo también el valor de los sentidos y del testimonio, siempre que ellos estén controlados por la inteligencia<sup>16</sup>. En efecto, quien realmente puede errar es la inteligencia: los sentidos y el testimonio pueden inducir a error a aquélla con la ilusión, la mentira, etc. Pero la inteligencia es capaz de determinar las condiciones en que tales ilusiones y ocasiones de yerro para ella han sido evitadas y descubrirlo en cada caso.

*La verdad subsistente, fundamento supremo de toda verdad y certeza*

5. - Pero la verdad inteligible, alcanzada por la intuición del intelecto, no se sostiene definitivamente sino en la Verdad subsistente, por la que llega a ser como participación suya. "Deus Veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt omnia quae vera sunt; Dios es la Verdad, en el cual y desde el cual y por el cual son verdaderas todas las cosas que son verdaderas"<sup>17</sup>. Hasta llegar a la Verdad divina, la verdad de los principios inteligibles, inmediatamente dada a nuestra inteligencia, que se apoya y es iluminada por ella como por su luz objetiva, no logra su último fundamento y definitiva razón de ser. De aquí que, aun el mismo problema gnoseológico no logre en San Agustín su solución definitiva sino cuando la inteligencia se ha asegurado con toda certeza de la Verdad subsistente o divina.

---

<sup>16</sup> *Contra Académicos*, III, 11; *De Trinitate*, XV, 12; *Confesiones* VI, 5.

<sup>17</sup> *Solil.*, I, 1.

En varios pasajes San Agustín plantea y resuelve el problema de la existencia de Dios. Sin embargo en ninguno ha desarrollado la demostración de dicha existencia en toda su amplitud como en el Libro *De libero arbitrio*. Para dar cumplida solución al problema de la libertad y del mal moral, propone la cuestión de la existencia de Dios y la resuelve *in extenso*, paso a paso; cuestión que en otros pasajes no ha resuelto sino en forma abreviada, generalmente a partir de la propia conciencia iluminada por las verdades inteligibles.

San Agustín aborda el problema distinguiendo entre fe y razón: porque una cosa es saber por la fe y otra tener ciencia de la existencia de Dios. Y lo que se propone San Agustín precisamente es lo segundo: dar una demostración científica de dicha Existencia<sup>18</sup>. Es en esta demostración filosófica precisamente donde la existencia divina se revela como el fundamento único de toda verdad ontológica y de toda verdad lógica.

El argumento, extensamente desarrollado con toda la riqueza y vida propias del diálogo, puede sintetizarse así: lo que es superior y domina nuestra inteligencia y la regula en su propia actividad inteligente, es superior a ella. Pero las verdades inteligibles —ideas y principios— son superiores y dominan a nuestra inteligencia. Luego tales verdades son superiores y dominan a nuestra inteligencia. Pero tales verdades o son el mismo Dios o suponen, en definitiva, a Dios como su causa suprema.

Como se ve el principio fundamental, que estructura todo el raciocinio agustiniano no es

---

18 *De libero arbitrio*, II, 15.

otro que el de regulación o de subordinación: lo que se somete y es informado por otro es inferior y se subordina a él como a su superior que lo juzga y manda.

El Santo Doctor parte del hecho de la existencia propia, impuesta como verdad evidente en el análisis del *cogito*. Esta existencia humana aparece como un ser intermedio entre la Existencia de Dios, por arriba, y la del mundo material y sensible, por abajo.

Según el principio de regulación expuesto, la realidad hasta el hombre se presenta en una gradación ascendente de *ser*, *sentir* y *entender*, que pueden resumirse aún más en la de *ser* y *vivir*<sup>19</sup>. En primer lugar existe un mundo de cosas materiales. Más arriba se ubican los seres vivientes, que se aprovechan y dominan a los anteriores. Más arriba aún están los seres sensitivos, a cuya vida sirven los seres vivientes vegetativos. En los mismos sentidos aparece una gradación, pues los sentidos internos operan con los datos de los sentidos externos, a los que a su vez regulan. Cada grado incluye e integra en sí al anterior, de modo que éste aparece siempre ordenado a servir al siguiente.

Por encima de estos grados de la realidad se ubica la razón humana, ápice del ser y de la actividad del hombre, que los comprende y, a la vez que se sirve de ellos, los gobierna.

Con su conocimiento la razón utiliza y gobierna toda la realidad material, incluso la vida de los sentidos. Pero a su vez estos grados inferiores están gobernados por las verdades eternas e inmutables, por el mundo de las ideas y principios inteligibles.

---

19 *De libero arbitrio*, II, 17.

En efecto *existe* un mundo inteligible. Para probarlo San Agustín, en el *De Libero Arbitrio*, echa mano de dos ejemplos: los números y la Sabiduría.

Los números aparecen como superiores e independientes de la realidad sensible, a la que gobiernan con sus leyes. San Agustín se detiene especialmente en la unidad, constitutiva del número. La diversidad se constituye como participación y en dependencia de la unidad en sí, lo cual equivale a decir que los diversos seres se constituyen como participación del ser en sí. Ahora bien, estos números, esta unidad *existe*, pues ellos son objetos determinantes e inmediatos del conocimiento intelectual. Sin ellos no habría ilusión sino simplemente destrucción de éste. Vale decir, que la existencia de la unidad y de los números es dada inmediatamente en la intuición de la inteligencia<sup>20</sup>.

Otro tanto sucede con la Sabiduría, el segundo ejemplo elegido por San Agustín. Ella nos pone ante el bien, objeto de nuestro apetito. Los bienes sensibles no son tales sino por el bien, el cual, constituyéndolos, es a su vez independiente de ellos. La Sabiduría se nos manifiesta, pues, como un conocimiento del bien en sí y también del *deber* de apetecerlo. Frente al bien y a la Sabiduría, no de otro modo que frente a la unidad y a los números, no cabe error: la inteligencia los intuye y son, por ende, sin ninguna duda *reales*<sup>21</sup>.

Por otra parte, la realidad de estas verdades inteligibles no se puede confundir con la de nuestra razón, pues ella es superior y reguladora de ésta. Que sea reguladora de nuestra

---

<sup>20</sup> *De libero arbitrio*, II, 16.

<sup>21</sup> *Ibidem.* y 11.

razón se manifiesta en el hecho de que las mismas verdades pueden ser a la vez objetos de muchas inteligencias: todos ven, por ejemplo, que dos y dos son cuatro y también que debe hacerse el bien. Tales verdades actúan, pues, como objetos determinantes y reguladores de nuestra razón<sup>22</sup>.

Por la misma causa son superiores a ella. Lo cual aparece también por el carácter de universalidad e inmutabilidad de tales verdades, de los que carece nuestra razón que es individual y mutable<sup>23</sup>.

Llegamos así a la existencia de un mundo inteligible de verdades universales e inmutables, que gobierna nuestra razón. De donde San Agustín concluye inmediatamente la existencia de Dios, no porque veamos tales verdades directa e inmediatamente en la Esencia divina —como quiere el Ontologismo— sino simplemente porque tales verdades no pueden ser tales ni superiores y gobernadoras de nuestra actividad intelectual sino por la Verdad sustancial de Dios, por la Verdad en sí e inmutable, de la que participan; de acuerdo al principio, antes enunciado, de San Agustín, de que si existe algo superior a nuestra razón, ese algo es Dios o supone a Dios. Las verdades eternas, universales e inmutables, que determinan toda nuestra actividad intelectual, no existen ni son sino por la Verdad subsistente, de cuyos caracteres participan<sup>23</sup>. (bis).

“Todo ser mutable es necesariamente susceptible de perfección o forma [...]. Pero ningún ser puede formarse a sí mismo, porque ningún

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, II, 12-14.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> (bis) *Ibid.* II, 6 y 15.

ser puede darse a sí mismo lo que no tiene; y, por tanto, para llegar a tener forma, precisó es que le preceda un ser formado. Por lo cual, si algún ser tiene ya su forma, no tiene necesidad de recibir lo que ya posee, y si alguno no tiene forma, no puede recibir de sí mismo lo que no tiene [...]. Si, pues, todo cuanto existe dejaría de existir si se le privara absolutamente de forma, síguese que aquella forma inconmutable por la cual todas las cosas mudables subsisten en condiciones de poder llenar y recorrer los números de sus formas, es evidente su providencia; porque realmente no existirían si ella no existiese. Así, pues, el que contempla y considera la creación universal, sea quien fuere, camina hacia la sabiduría, siente que la sabiduría le acompaña alegremente y que le sale al encuentro con todo el cortejo de su amorosa Providencia [...]. Pero si tú, además de los seres que existen y no viven, y de los que existen y viven y no entienden, y de los que existen, viven y entienden, encuentras algún género de criatura, entonces no dudes decir que existe algún otro bien que no proceda de Dios. Estos tres géneros de seres podemos agruparlos en dos categorías con estos dos nombres, a saber, cuerpo y vida [...]. Ahora bien, estas dos cosas, el cuerpo y la vida, donados a las criaturas (pues el mismo Creador se llama vida, y vida por excelencia), estas dos criaturas, digo, el cuerpo y la vida, por lo mismo que son formables [...], y por el hecho de que, si totalmente perdieran su forma, quedarían reducidas a la nada, prueban suficientemente que subsiste por aquella forma, que siempre es idéntica a sí misma. Por consiguiente, cualesquiera bienes, grandes o pequeños, no pueden proceder sino de Dios;

porque ¿qué cosa puede haber en las criaturas más excelente que la vida inteligente y qué puede haber en ellas inferior al cuerpo? Sin duda que éstos son bienes que se hallan sujetos al desvanecimiento y que tienden al no ser, y, no obstante tienen siempre una forma, por insignificante que sea, que les da su modo peculiar de existir. Pues bien, cualquiera forma, aún la más imperfecta, que resta en cualquier ser mutable y deleznable, procede de aquella forma que desconoce la mutabilidad y el desfallecimiento, y que no permite que los mismos movimientos de los seres que progresan, o de los que retroceden, traspasen las leyes de sus números. Por consiguiente, todo cuanto de laudable hay en las criaturas [...], todo debemos referirlo a la [...] gloria del Creador”<sup>24</sup>. Tal, en síntesis, el argumento de San Agustín para probar la existencia de Dios.

Toda la fuerza de esta argumentación agustiniana, de evidente inspiración platónica, se funda en el principio de que lo menos no se explica sin lo más, de que la existencia de lo mutable supone la de lo inmutable, la de lo finito supone la de lo infinito, etc. Sólo que, mientras Platón admitía la existencia en grado sumo de todas las cosas que existen en grado mínimo, San Agustín comprende que sólo pueden existir de esa manera las perfecciones puras o trascendentales, ya que las perfecciones esencialmente imperfectas —como cuerpo, color, cantidad, etc.— no pueden existir en grado infinito sin auto-destruirse en su esencia propia. Además tales perfecciones puras, llevadas al grado infinito, se identifican con el ser. De este

---

24 *Ibidem.* 17.

modo las ideas o paradigmas platónicos, en San Agustín quedan reducidos a la unidad de la Verdad subsistente o Existencia infinita de Dios a las ideas de la Inteligencia divina.

Con estas modificaciones, San Agustín recorre en su argumento los cuatro grados del "ascenso" o "retorno" de Plotino: de la materia pasa a la sensación, de ésta a la intelección, de ésta a las verdades inmutables, y de éstas, en fin, a Dios. Desde luego que el pensamiento cristiano-agustiniano que corre por ese cauce neo-platónico no es idéntico sino solamente análogo al de Plotino; pero evidentemente los grados de la ascensión agustiniana a Dios recuerdan los de aquél: materia (hýle), alma del mundo (psyjé), inteligencia (nous) y Uno (EN). San Agustín tenía sus reservas sobre la causalidad eficiente. Creía que el argumento así conducido podía llegar a un alma del mundo, a la manera platónica del Timeo, que dista de ser el Dios verdadero. Aunque el no admitiese esta alma, como inútil supuesta la creación, sin embargo no dejaba de temer que filosóficamente el argumento de la existencia del movimiento pudiese detenerse allí sin llegar a Dios. De aquí que el Santo Doctor procure el acceso a la Existencia divina por el camino de la participación y siguiendo los cuatro estadios plotinianos; del mundo material al de la sensación del alma, de éste al de las ideas o verdades de la inteligencia y de éstas a Dios. Sin embargo, tiene cuidado de corregir a Plotino en dos puntos fundamentales: 1) en el que la causalidad perfecta de la participación por creación queda reservada exclusivamente a Dios; y 2) que el Logos o Inteligencia, no sólo es personal, sino también divino e igual al Padre.

6: - En varios pasajes San Agustín vuelve, en forma abreviada, sobre este argumento, pasando, de la existencia de la verdad participada y mudable a la Verdad imparticipada e inmutable, de las perfecciones creadas a Dios. Recordemos aquel célebre pasaje de las *Confesiones*, en que en un diálogo lleno de fuerza lírica y filosófica con las creaturas, San Agustín ha desarrollado el mismo argumento: "Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz tan amable a estos ojos terrenos, no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y aromas [...]: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que no comprende el lugar y suena lo que no arrebata el tiempo y huele lo que el viento no esparce, y se gusta lo que no se consume comiendo, y se adhiere a lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios [...]. Pregunté a la tierra y me dijo: No soy yo; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: no somos tu Dios; búscale sobre nosotros. Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: [...] Yo no soy tu Dios. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. Y me respondieron: Tampoco somos nosotros el Dios que buscas. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme

algo de él. Y exclamaron todas con grande voz: El nos ha hecho. Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta su apariencia [...]. Pero ¿no se muestra esta hermosura a quienes tienen entero el sentido? ¿Por qué, pues, no habla a todos lo mismo? [...] Habla a todos, mas sólo aquéllos la entienden que confieren su voz, recibida fuera, con la verdad interior [es decir, sólo el hombre por su inteligencia]. Porque la verdad me dice: no es tu Dios el cielo, ni la tierra, ni cuerpo alguno. Y esto mismo dice la naturaleza de éstos a quien advierte que la mole es menor en la parte que en el todo. Por esta razón eres tu mejor que éstos; a ti te digo, oh alma, porque tú vivificas la mole de tu cuerpo prestándole vida, lo que ningún cuerpo puede prestar a otro cuerpo. Mas tu Dios es para ti la vida de tu vida"<sup>25</sup>.

7. - Santo Tomás no organiza la argumentación de la existencia de Dios de este modo, porque el carácter de universalidad e inmutabilidad de nuestras ideas no es algo *real*, algo que pertenezca al objeto, sino el carácter propio de nuestras ideas, resultado de la abstracción de los objetos reales y materiales del mundo, y no de la participación directa de las Ideas divinas. Santo Tomás ha preferido, con razón, el camino firme y seguro de la causalidad eficiente —por lo demás, no excluida por San Agustín, como puede verse en el texto recién citado, quién la incluye en la causalidad ejemplar de la participación— partiendo de la *existencia* del movimiento o cambio, de la causalidad subordinada o que necesita ser causada para causar, del ser

---

<sup>25</sup> *Confesiones*, X, 6.

contingente y del orden del mundo, que no se explican sin la existencia del primer Motor inmovible, de la Causa incausada primera, del Ser necesario y de la Inteligencia ordenadora y a la vez último Fin del universo, es decir, sin la existencia de quién existe en fuerza de su propia esencia, de la Existencia *a se*.

Y sin embargo la prueba de San Agustín conserva todo su valor probatorio: la verdad o inteligibilidad de las esencias sólo puede constituirse y llegar a existir como participación de la infinita Verdad o Existencia divina, porque lo imperfecto no se puede constituir ni existir sino como participación de lo perfecto, más aún, de la Perfección. Si bien se advierte este argumento agustiniano coincide con el argumento ideológico de Leibniz, que no es otro, en definitiva, que el que da explicación de la constitución de las esencias posibles o de las ideas y verdades eternas de San Agustín; y que va a pasar a Santo Tomás, en su cuarta vía o argumento de la existencia de Dios de la siguiente manera: existen las perfecciones trascendentales o puras, es decir, la verdad, la unidad, la bondad, la belleza, etc., en grados limitados e imperfectos. Luego debe existir la Verdad, la Unidad, la Bondad, la Belleza, etc., en sí, el Ser o Existencia o Perfección pura, infinita, por participación causal —ejemplar y eficiente— de la cual solamente han podido llegar a ser aquellas perfecciones en grado limitado.

De este modo lo mejor del pensamiento platónico, tamizado de sus errores en la concepción agustiniana, es incorporado al pensamiento aristotélico-tomista, como coronación de su teodicea.

8. - La posición gnoseológica o crítica de San Agustín se sintetiza del siguiente modo: el valor trascendente de nuestra inteligencia se demuestra *negativamente* por la imposibilidad de negarlo o dudar de él, pues todo intento en este sentido es contradictorio, ya que no es posible sin apoyarse en él; y *positivamente* por la intuición del mundo de las verdades inteligibles, puesta de manifiesto y de un modo irrefutable en el *cogito*, a saber, en la imposibilidad de dudar de la propia existencia, sin la cual es imposible la misma duda. Esta realidad del mundo inteligible, que se impone con toda evidencia a la intuición intelectual, no se sostiene ni consolida sino como participación de la Verdad o Ser subsistente de Dios. Tal el término definitivo en que se sostiene el mundo inteligible y con él la actividad misma de nuestra inteligencia.

9. - A esta Verdad se dirige desde un comienzo la inteligencia humana, por ella ansía aun antes de encontrarla. Todos los pasos de la inteligencia, aun descarriada por los laberintos del error, son la búsqueda azarosa de la Verdad, meta suprema que da sentido al movimiento mismo de la inteligencia; porque la "Verdad divina es la verdad por la que son verdaderas todas las verdades"<sup>26</sup>. Por eso la inteligencia humana no puede detenerse ni descansar hasta alcanzar aquella Verdad; que resulta por eso mismo el fundamento ontológico supremo no sólo de la verdad de las cosas sino, también de la luz de la misma inteligencia para aprehenderla. El fundamento de la verdad y de la cer-

---

<sup>26</sup> Solil. I, 1.

teza en nuestra inteligencia, es decir, de nuestro conocimiento cierto es la verdad inteligible intuitivamente aprehendida por nuestra inteligencia como participada de la Verdad divina. La Verdad divina es, pues, en definitiva, para San Agustín, el fundamento supremo de toda verdad ontológica y de toda verdad y certeza de nuestra inteligencia.

La vida de San Agustín es quizá el ejemplo más egregio y notorio de esta entrega total a la búsqueda de la verdad, a la búsqueda con todo el alma y sin descanso durante toda su vida, aún a través de los descarríos del error y de los desvíos morales del pecado, hasta encontrarla con el consiguiente goce, con la paz y felicidad de la beatitud, que no es sino el *gaudium de veritate*. Cuando después de muchos años de laboriosas inquisiciones y meditaciones, de luchas interiores terribles contra las pasiones, encuentra por fin la Verdad deseada, volviendo su mirada a este penoso camino ascensional que lo ha conducido a la Verdad, comprende que todo ese *via crucis* —con sus desviaciones, dilaciones y titubeos— no ha sido sino el dolor de la ausencia de la Verdad que es Cristo, el Amado, por quien ha suspirado y a quien ha buscado aun antes de encontrarlo y de conocerlo como Bien que movía sus propias aspiraciones, y, reconociendo que toda su inquietud le venía de esa Verdad aun no poseída y para la cual está hecha el alma, exclama: *Fecisti nos, Domine, ad Te, et quomodo est inquietum cor nostrum donec requiescat in Te.*<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Conf., I, 1.

DETERMINACION DE LA INFLUENCIA  
NEOPLATONICA  
EN LA FORMACION DEL PENSAMIENTO  
DE SAN AGUSTIN

*Los límites del platonismo en la  
Filosofía agustiniana*

*I. El Platonismo y el Neoplatonismo*

1. - *Las tres conversiones de San Agustín.*  
San Agustín retorna al seno de la Iglesia por una sucesiva y triple conversión, según el mismo Santo lo narra en sus *Confesiones*<sup>1</sup>.

La primera lo devuelve a la fe de la Iglesia Católica, de la que se había apartado por el maniqueísmo, primero, y por el neoacademismo, después; pese a que a ninguno de estos errores llegó a prestar adhesión<sup>2</sup>. El reciocinio que funda esta primera conversión de San Agustín es el siguiente: dadas las dificultades para conocer a Dios y las demás verdades necesarias para la buena organización de la vida humana, la revelación de tales verdades es conveniente y moralmente necesaria. Por otra parte, la Iglesia Católica, que se presenta como depositaria de esta Revelación, ha conquistado ya

<sup>1</sup> *Conf.*, L. VII y VIII.

<sup>2</sup> *Ibid.*, X. VI, 5, y VII, 4 y sgs.

la adhesión de casi todo el mundo conocido (en tiempo de San Agustín). Ahora bien, si tal Iglesia no fuese realmente depositaria de la Verdad revelada, Dios habría permitido que la mayor parte de los hombres hubiesen caído en el error, lo cual es contra su Providencia y Bondad.

La *segunda Conversión* se refiere a la intelectual del Santo Doctor: que lo lleva del neoacademismo escéptico al llamado neoplatonismo agustiniano, que configura luego toda su concepción sistemático-doctrinal; y cuyo alcance precisamente vamos a tratar de determinar en este capítulo<sup>3</sup>.

La *tercera* y definitiva *conversión* es la de la vida de pecado a la vida cristiana de la gracia y a la santidad, y cuyos episodios, hasta el triunfo definitivo de Dios, tan dramáticamente nos ha narrado el propio San Agustín en un pasaje célebre de las Confesiones<sup>4</sup>.

2. - *Objeto de este capítulo.* — Al presente estudio interesa ante todo la segunda conversión agustiniana: la de su inteligencia desde el neoacademismo escéptico al platonismo o neoplatonismo, en el sentido de determinar con precisión el alcance y los límites del influjo de la doctrina platónica y neoplatónica en la formación del propio pensamiento agustiniano.

San Agustín recuerda en sus *Confesiones* cómo cayeron en sus manos unos “*libros de los platónicos*”, donde descubrió la existencia de un mundo inteligible por encima del mundo material de los maniqueos y neoacadémicos, mundo de ideas o verdades inteligibles que él

<sup>3</sup> *Ibid.*, VII, 9, y sgs.

<sup>4</sup> *Ibid.*, VIII, 6-9.

coloca en la mente del Verbo; donde aprendió también que el mal no es un ser, sino una privación o no-ser en el ser y que, por ende, no tiene causa eficiente sino *deficiente*.

La Verdad es que estos “libros de los platónicos” —casi seguramente las *Ennéadas* de Plotino, traducidas al latín y probablemente ya un tanto expurgadas por el cristiano Victorino— más que para trasvasar la concepción platónica a la mente de San Agustín, han servido de acicate a la creación y desarrollo del propio pensamiento agustiniano. En el fervor de este encuentro de la solución a sus propios problemas, en vano buscada tantos años y hallada al fin en el contacto con la doctrina neoplatónica más que en ella misma, San Agustín se creyó más tributario de lo que realmente estaba a estos libros en la elaboración de su propio pensamiento; y, por eso, cuando apagado este entusiasmo y decantado serena y críticamente por el propio genio el contenido real de estos libros, en sus *Retractationes* el Santo se reprocha haberles otorgado elogios excesivos<sup>5</sup>; lo cual ya de por sí es un indicio de que con los años San Agustín ha tomado conciencia de su propia síntesis doctrinal y de la profunda y radical divergencia que lo separa de Plotino y, en general, de la doctrina platónica y neoplatónica.

Y es este el problema que precisamente nos proponemos dilucidar aquí.

3. - *La dualidad del mundo platónico.* — Ni bien nos asomamos a los escritos de San Agustín, salta a la vista el acento platónico y la conceptualización y sistematización neoplatóni-

---

<sup>5</sup> *Retrac.*, I, 1 y 4.

ca de los mismos. Nos encontramos en seguida con la dualidad material y espiritual de Platón.

Platón distinguía y escindía la realidad en dos mundos: el *material*, mundo de sombras y participación de la verdadera realidad, que, por ende, no es plenamente sino a medias y que, por eso mismo, engendra un conocimiento imperfecto y conjetural de la *opinión*, sin llegar a la verdadera *ciencia*, y que se expresa en las leyendas y mitos; y otro *espiritual* de las ideas o esencias, único que es auténtica y verdaderamente y que, por eso mismo, es enteramente inteligible, asible por la intuición del intelecto, y cuya posesión intelectual engendra la *Sabiduría*.

La comunicación de estos dos mundos se realiza por la *participación*, una suerte de luz espiritual ontológica, que desciende desde las Ideas a la materia —*ser* que en cierta manera “*no es*”— para proyectar sobre ella el ser auténtico de las *Ideas* —y, en definitiva, el de la Idea de *Bien*, de la que participan a su vez y por la que son todas las Ideas— e *iluminarla* y constituir la en determinados seres, que no son sino como realización limitada y dependiente en un todo de aquellas realidades en sí inteligibles.

4. - *La realidad en el neoplatonismo de Plotino.*  
La dificultad de comunicar estos dos mundos, espiritual y material, de las Ideas y de la materia, por la *participación* —que, como Aristóteles le reprocha, Platón nunca ha sabido explicar en qué consiste, esbozándolo apenas en sus célebres mitos, como el de la caverna<sup>6</sup>— ha conducido a Plotino —bajo el influjo probable de Filón y de los Gnósticos—, para superar este

---

<sup>6</sup> Rep., VII, 1-3.

radical dualismo de espíritu y materia, a modificar el sistema de Platón, colocando entre la realidad espiritual suprema del *Uno*, fuente divina, inmutable e imparticipada de toda realidad —que equivale y sustituye a la Idea de *Bien* de Platón— y la materia, una serie de intermediarios espirituales: la *inteligencia* y el *alma* del mundo, multiplicada luego en cada individuo. El *Uno* es por sí mismo incausado y omniperfecto. El *Uno* es el principio de la participación, Causa perfecta y necesaria —en sí y también porque causa necesariamente— de todo el ser de la *Inteligencia*; ésta a su vez del *alma* del mundo; y finalmente el *Alma* de la materia como puro no-ser o limitación de su propia realidad, por la que a su vez, se individualiza y multiplica. La realidad es ante todo y casi exclusivamente espiritual: el *Uno*, la *Inteligencia* y el *Alma*, ya que la materia es más bien no-ser o límite de la emanación necesaria espiritual. Esta participación y emanación desde el *Uno* se realiza en escala descendente. La *Inteligencia*, que, contemplando al *Uno*, reúne en sí intuitivamente todas las Ideas— con que el *Uno* cobra conciencia de su omniperfección— y con ellas unidad, bondad y belleza extraordinarias, ya no posee, sin embargo, la Unidad ni la Verdad ni la Bondad infinitas —porque con la conciencia ha trocado la Unidad inefable en dualidad consciente de sujeto y objeto— del *Uno*. En el *Alma* tales caracteres del espíritu están aún más disminuidos y oscurecidos por el descenso ontológico; hasta desaparecer enteramente en la materia, fuente y constitutivo de todo mal, aun del mal moral o pecado. Por otra parte, en esta emanación por causalidad perfecta, sin causa formal en el efecto, éste no puede salir y per-

manence en la misma causa, aunque se lo quiera distinguir realmente de ella.

El hombre es partícipe de todo ese mundo espiritual. Es ante todo el *Alma* —individuada en cada hombre en su contacto con la materia, que ella misma produce como su limitación o no-ser, pero en sí misma identificada como la única *Alma* del mundo— y una participación o rayo de la *Inteligencia*. El ser del hombre consiste, pues, en esta realidad espiritual de *Inteligencia* y *Alma*, como participación o realización individual de ambas por y en la materia.

Conforme a este sistema metafísico, la actividad ascético-moral es un esfuerzo puramente intelectual de purificación o reconquista sucesiva de los grados superiores del espíritu hasta llegar al Uno, pasando por el *Alma* y la *Inteligencia*. Reconquista ésta que se realiza sin salir de la misma interioridad por un esfuerzo de recogimiento en la propia inmanencia, precisamente porque en el proceso inverso de la emanación la causa permanece en el propio efecto, debido a que tanto en Plotino como en Platón faltó la noción clara tanto de la causa eficiente creadora como la de la formal, con las cuales solamente la participación puede lograr consistencia fuera o trascendentemente de la causa eficiente.

Este esfuerzo ascético-moral consiste primera y fundamentalmente y en pos de las huellas de Platón —quién, por eso, en el *Fedón*<sup>7</sup> definía la Filosofía como “una preparación para la muerte”, es decir, en su concepción, como una liberación total del alma respecto al cuerpo— en apartarse de la materia, fuente de todo mal

<sup>7</sup> *Fedón*, 63 e y sgs.

y del pecado mismo, para volverse al *Alma*; luego, en un segundo momento, en superar el raciocinio, actividad propia del *Alma*, hasta llegar a la intuición de las Ideas, propia de la *Inteligencia*; y, finalmente, en un esfuerzo supremo, siempre de tipo intelectual, se llega a superar la dualidad de sujeto-objeto y la multiplicidad de las Ideas, propia de la *Inteligencia*, hasta alcanzar la contemplación del Uno, mediante el *éxtasis*, especie de penetración o coincidencia con El hasta el olvido y anulación de la propia conciencia.

Para Plotino el mal es algo puramente físico: consiste y procede del *no-ser* de la *materia*, la cual coarta y degrada al *ser*, que por lo mismo que *es*, es *espiritual*. El espíritu, la voluntad, queda en sí misma incontaminada e incapaz de degradarse por el mal moral. Por eso, la purificación y la penitencia, la rectificación de la voluntad y la virtud, y mucho más la Redención cristiana, no tienen cabida ni sentido en este sistema. Conforme a esta noción de mal, consistente en el *no-ser* material, la actividad moral no puede ser sino un despojarse o limpiarse de la *materia* por el camino inverso al que la engendra, es decir, volviéndose por el raciocinio desde las sensaciones al *Alma*. Los grados siguientes del retorno —siempre en el mismo plano de esfuerzo meramente intelectual— señalan nuevos grados de superación del mal y de conquista de sucesivas y superiores jerarquías del *ser* o bien.

## II. El Neoplatonismo de San Agustín

5. La noción agustiniana de participación.  
Convertido ya a la fe católica, y antes de con-

vertirse de su mala vida y recibir el bautismo, llegan a San Agustín los "libros de los platónicos" de Plotino, cuya lectura iba a tener tan decisiva influencia en la formación del pensamiento agustiniano, y en cuya conceptualización neoplatónica del descenso de Dios por participación hasta el Alma y la materia, y del ascenso del Alma hasta Dios, San Agustín iba a volcar su propia Sabiduría filosófico-teológica.

Comencemos por la noción misma de *participación* o causalidad del ser.

En lugar de colocar al Uno en el origen primero del ser, San Agustín pone la *Verdad*. Dios es la Luz o Verdad imparticipada y, por eso mismo, infinita, que es a la vez Unidad, Bondad, Belleza, Inteligencia y Voluntad. Sobre la doctrina de la Luz o Verdad el Santo Obispo organiza y estructura toda su síntesis doctrinal. Comienza su doctrina de la participación por la generación del Verbo. Leyendo a Plotino, ha encontrado, nos dice él mismo<sup>8</sup>, aunque no con las mismas palabras, la doctrina de la generación del Verbo: cómo procede del Padre, como de su Principio, por vía intelectual, Verbo personal realmente distinto, pero en todo igual al Padre. Se trata de una generación, de la que, sin ser propiamente causada, la Persona del Hijo, en todo igual y sin ninguna dependencia procede del Padre. Ahora bien, es evidente que tal doctrina cristiana dista mucho de contenerse en Plotino, en cuyo sistema la Inteligencia no es personal y, en todo caso, es *inferior* y *causada* por el Uno. Las Ideas de la Inteligencia en Plotino son sustituidas en San Agustín por las Ideas divinas, identificadas con el Verbo.

---

8: Conf., VII, 9.

En cuanto al Alma del mundo de Plotino, el Santo Doctor la rechaza de plano. Las almas son todas individuales y proceden inmediata o con más probabilidad mediatamente —a través del *semen spirituale* de las almas de los padres— de Dios por vía de creación<sup>9</sup>.

Tampoco admite San Agustín la causación de la materia por parte del alma como su propio límite o no-ser real. Como la realidad espiritual, también la material ha sido creada por Dios y libremente.

Se rompe así en San Agustín esa sucesión de causas necesariamente participantes y dependientes cada una de la anterior. Fuera del Verbo —que es engendrado y no creado ni causado y, por ende, tampoco dependiente del Padre— todo lo demás ha sido mediata o inmediatamente creado por Dios.

El Doctor de Hípona precisa con toda claridad que, por una parte, la participación del mundo respecto a Dios es por *creación*: por producción total *ex nihilo* del ser, excluyendo tajantemente toda emanación, que en Plotino no ha sido excluida siempre con claridad; y, por otra, que ningún otro ser fuera de Dios es capaz de esta causalidad perfecta o creación, cosa que no había sido excluida tampoco por Plotino al otorgarla no sólo al Uno, sino también a la Inteligencia y al Alma.

La *participación* de San Agustín, en síntesis, no es la participación por vía de pura *ejemplaridad* de Ideas en sí, sustanciales, a la manera platónica; ni una participación de causas perfectas escalonadas y subordinadas sucesivamente a la manera plotiniana: es la participa-

---

<sup>9</sup> Epist., CXLIII, Ad Marc.; y De Gen. ad Lit., X, 5. y sgs.

ción del Ser o Verdad divina y sus Ideas con Ella identificadas, por vía de *creación* o producción total, *eficiente y ejemplar*, del ser desde la nada.

Esta necesidad de la creación o acción eficiente divina, que con su infinita eficacia saca al ser de la nada total, para explicar el hecho de la existencia o participación del ser de las realidades finitas del mundo respecto al Ser infinito, implica a su vez una participación continuada de dicha acción: *la conservación divina*. Si, en efecto, no es su existencia sino que contingentemente ha llegado a tenerla, el ser o esencia de las cosas del mundo necesita ser conservado y mantenido continuamente en ella.

Y por la misma razón ha menester del concurso previo de Dios para llegar a realizar o actualizar su actividad, que, en definitiva, es un acrecentamiento de la existencia: necesita de la *moción divina*.

En este punto y en una dirección no enteramente coincidente, pero sí análoga a la de Plotino, San Agustín asienta el principio fundamental de la participación: cuanto más perfecto es en sí mismo un ser y cuanto más amplio e independiente de los demás es en su actividad, más inmediata y profundamente participa del Ser y Actividad divinos y, paradójal pero lógicamente, más depende y necesita de Dios, ya que todo ser y perfección proceden, en definitiva, como participación del ser de Dios<sup>10</sup>.

De aquí que si todo ser mediata o inmediatamente procede de la creación primera de Dios y de él depende continuamente en su conservación y en la actuación de su actividad, cuanto

---

<sup>10</sup> De Lib., II, 3 y sgs.

más participa de El —y, consiguientemente, también de El depende— más capaz es de actuar sobre la realidad para transformarla y engendrar nuevas realidades. La perfección de un ser creado, lejos, pues, de implicar y manifestarse como una autonomía de Dios, encierra una mayor participación y más íntima dependencia del mismo.

6. *La iluminación.* A la luz de esta doctrina y de este principio paradójal se esclarece la teoría de la *iluminación*. La aprehensión o, mejor, la intuición de las verdades eternas e inmutables, de las ideas y principios universales, de los que está en posesión nuestra inteligencia, no puede proceder de los aspectos individuales y contingentes del mundo —San Agustín desconoce la *abstracción*— ni de la experiencia sensible, ni de la propia alma, que es también individual y contingente, tanto menos cuanto que estas mismas verdades se revelan y se imponen a todas las inteligencias y, por ende, están por encima de todas ellas. Y así como el hombre es superior a todas las cosas del mundo material y a todos los seres vivientes que lo rodean, porque con su pensamiento y libertad y con su acción los domina y gobierna<sup>11</sup>; inversamente estas *verdades eternas y universales* son superiores a él, porque se le imponen y gobiernan toda su actividad intelectual<sup>12</sup>. Tales verdades “o son Dios o dependen de Dios”<sup>13</sup>.

No es intención de nuestro trabajo dilucidar el preciso alcance de la intervención divina en la *iluminación* de la inteligencia con estas verdades, ni descifrar el arduo problema herme-

<sup>11</sup> *Ibid.*, II, 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, 12.

<sup>13</sup> *Ibid.*, II, 15.

néutico del sentido de esta revelación de las verdades al alma. Lo que hace a nuestro propósito y aquí queremos subrayar es el principio agustiniano de la participación con que dicha iluminación se establece: esta acción directa e inmediata de Dios sobre la inteligencia humana para esclarecerla con su Verdad —connatural a la vida del espíritu creado— se impone precisamente por la perfección del alma espiritual y de su vida, que, por eso mismo, se coloca bajo una inmediata dependencia de la Verdad divina.

Semejante teoría de la *iluminación* sólo superficialmente puede decirse platónica o neoplatónica, ya que su contenido es una concepción propia y exclusiva de San Agustín. Compárese con ella la teoría de la participación de las Ideas por la intuición que de ellas ha tenido el alma en una preexistencia anterior a la actual del cuerpo-de Platón-o la intuición de las Ideas en el Uno que tiene la Inteligencia-de Plotino-y se verá la diferencia radical entre aquéllas y la doctrina de la participación del obispo de Hipona.

También la "*reminiscencia*" de Platón adquiere un sentido enteramente nuevo y original dentro de la concepción agustiniana: no se trata ya de revivir una intuición anteriormente habida, sino simplemente de llegar al acto de contemplación de las verdades con que Dios, en un momento lógicamente anterior a aquél, nos ha iluminado.

7. *La animación y la sensación.* Si bien es verdad que también en lo tocante a la animación y sensación San Agustín permanece fiel al espiritualismo exagerado de tipo platónico, su doctrina está totalmente transformada y orga-

nizada dentro de la propia noción de participación.

Ya no se trata, como en Plotino, de un alma única del mundo, que se individualiza y siente en la materia, que ella misma se crea como su propio límite. En San Agustín todo ha sido creado por Dios y sólo por Dios: la materia y el alma, el alma individual de cada uno, y en modo alguno un Alma única del mundo.

Pese a toda su esencial imperfección, la materia, como creada por Dios, no es en sí misma mala, sino que, en lo que aún es, es buena. Más todavía, el cuerpo es parte del hombre, al que San Agustín define, por eso, "*anima utens corpore*"<sup>14</sup>. Y si bien San Agustín no ha podido fundamentar filosóficamente la unión substancial del alma y del cuerpo, a causa de su teoría de la sensación procedente de sola el alma, a la que en seguida nos referiremos, sin embargo no parece haya dudado nunca de ella.

Sin embargo, debemos reconocer que toda la concepción agustiniana se orienta hacia un espiritualismo exclusivista, que lógicamente pone en peligro dicha unión y la pertenencia del cuerpo a la esencia estricta del hombre. En efecto, no sólo la vida intelectual y volitiva, también la sensitiva es efecto de sólo el alma. La diferencia entre estas actividades estriba en que, mientras aquélla está determinada directa e intuitivamente por el mundo de las verdades eternas, enteramente inmateriales, ésta, en cambio, es una imagen de los objetos materiales que se forma el alma con ocasión de las modificaciones que tales objetos producen en el cuerpo. La sensación es, pues, una actividad enteramente

---

14 De Mor. Eccl. Cat., XXVII, 52.

inmaterial, espiritual; sólo que no se produce en el alma sin la presencia de la modificación engendrada en el cuerpo por el objeto.

La misma acción vivificante del cuerpo, que engendra su vida vegetativa, tampoco está contemplada como una actividad del compuesto de forma y materia, substancialmente unidas, a la manera aristotélico-tomista, sino platónica, de moción y dominio del alma sobre el cuerpo.

Toda la actividad vital intelectual-volitiva, sensitiva y animativa o vegetativa, procede en San Agustín —como en el neoplatonismo— de sola el alma espiritual. La diferencia de ambas posiciones se deriva de la diferente concepción de la participación.

8. *La doctrina agustiniana del mal.* Las modificaciones substanciales introducidas en la concepción neoplatónica, han llevado a San Agustín a una doctrina del mal, que, aún creyendo y afirmando él mismo haberla encontrado en los libros de Plotino, le es exclusivamente propia.

Ya vimos cómo para Plotino el mal procede y reside en la materia. Mal y materia son idénticos, ni hay otro fuera de la materia. El espíritu es en sí mismo inmaculado e incontaminable por el mal, y, por eso, toda purificación se reduce a una liberación por parte del espíritu de toda materia, que con su presencia lo obscurece pero sin penetrarlo ni contagiarlo nunca en su mismo ser.

El mal no es, dice San Agustín, es un *no-ser*; pero este no-ser no es ni puede ser o existir sino en el ser o bien, como su *privación*<sup>15</sup>. Por eso, el mal absoluto, el mal en sí o principio de

---

15 *De Civ. Del.*, XXI, 7.

todo mal, como pretendían los maniqueos, no puede existir, porque es absurdo: equivaldría a una existencia de la nada total. El mal existe, es real, pero como no-ser o privación en el ser existente. Por eso no puede existir el mal sin la existencia del bien o ser, como privación suya. Por eso también el mal no tiene causa eficiente sino *deficiente*: una causa eficiente que hace el ser o bien, pero sin llegar a realizar el ser o bien que debería alcanzar con su acción, en una palabra, una causa *quae deficit a bono*.

El mal llega a existir o ser en el ser, hecho por una causa que no lo realiza plenamente de acuerdo a sus exigencias esenciales y finales. De este modo San Agustín explica la existencia del mal por la intervención de las causas finitas, y sin que Dios sea su causa; Quién siendo el Ser o Bien sólo puede producir el ser o bien y, aun concurriendo con las causas finitas, deficientes o causante *per accidens* del mal, no es causa del mal, pues siempre opera tales efectos y acciones deficientes de tales causas no en cuanto tales o malos, *sino sub ratione entis*, en cuanto ser o bien.

Lo que San Agustín aprendió en Plotino es que el mal no es una realidad positiva sino negativa. Pero el modo de ser de esta realidad negativa, o no-ser en el ser, es diferente en el Obispo de Hipona y en Plotino. El mal no está para San Agustín, como en Plotino, en la materia como tal. Aun el mal físico, que tiene su raíz en la materia, en cuanto es ella principio de corrupción, no se confunde con la materia misma, que, en cuanto creada por Dios, es ser y buena<sup>16</sup>.

---

10 De Nat. Bon., 18.

Mucho menos puede explicarse el mal moral por la materia, como si el pecado fuese una maculación material o puramente exterior del espíritu y la ascesis, consiguiientemente, una liberación del cuerpo. No. El mal moral —como todo mal, pues la concepción agustiniana es unitaria y coherente— es una privación de ser o bien, un no-ser que debía ser. Procede y reside en la libertad o actividad libre, que no se ajusta a las exigencias de su Fin último o divino o, en otros términos, que no se aviene a las normas morales, que expresan dichas exigencias. Es el mismo espíritu quién causa el mal: la voluntad libre es la *causa deficiente* de su actividad, que engendra así un acto *deficiente a regula morum*, un acto que no alcanza a realizar el bien que debía, de acuerdo a su Fin supremo, y produce *per accidens* el mal.

Una vez alcanzada así la esencia auténtica del pecado, como deficiencia actual proveniente de la deficiencia del *libero arbitrio*, San Agustín señalará como causa de tal deficiencia espiritual y libre —en que esencialmente consiste el pecado— la concupiscencia, la libido, y, a través de ella, la materia. La materia, pues, está en el origen del pecado o mal moral, apartando a la voluntad de su Fin divino con la concupiscencia, que inclina a su bien inferior a la voluntad contra el bien del hombre; pero la materia y la libido no son libres, no son, pues, en sí mismas el mal moral, sino sólo ocasión y tentación de pecar para la voluntad libre, que es la única que formalmente lo causa. En sí mismo, pues, el pecado es la claudicación o *deficiencia* de la libertad de su Fin divino para convertirse a las creaturas, sometándose así al fin material de la concupiscencia.

De este modo la concepción paganizante de Plotino, que hacía imposible el mal en el espíritu y, por ende, innecesaria e inútil la Encarnación y la Redención, a causa de una deformación de la noción de mal, reducida al mal físico y puramente material; ha sido substancialmente transmutada y superada por San Agustín, quien, aprovechando la verdadera noción de mal como no-ser o privación del ser —barruntada, pero mal conceptualizada y materializada por Plotino— lejos de identificarla con la materia, la ha precisado y llevado a un plano rigurosamente esencial y metafísico, desde el cual ha podido dar explicación del mal en sus diversos planes<sup>17</sup>.

9. *La libertad.* Intimamente ligada a la doctrina del mal, se encuentra en San Agustín la del libre arbitrio y libertad, sobre la que ha vuelto en repetidas ocasiones y ampliamente ha desarrollado en una de sus obras más conocidas: *De libero Arbitrio*. No hace al tema de nuestro trabajo la exposición y fundamentación de esta rica doctrina agustiniana. Simplemente queremos notar que la libertad ha sido defendida en su existencia y precisada en su esencia. Conocida es la distinción entre *libertad y libre arbitrio*, es decir, la libertad en sí y la libertad tal cual concretamente se da en el hombre, respectivamente. La esencia de la libertad es el poder de elección entre los diversos bienes, pero no necesariamente el poder hacer el mal moral, el pecado. Dios es libre frente a los seres finitos, pero no puede pecar. En cambio, del libre arbitrio o libertad humana es propio el poder de elec-

---

<sup>17</sup> Para toda esta doctrina del mal en sus diversos aspectos, cfr. *De Natura Boni*.

ción del bien y del mal. El poder pecar no puede darse sin libertad y, por eso, la implica; pero no es una perfección de la libertad, sino una *deficiencia* suya. A la libertad humana le es propio este poder, no por ser libertad, sino por ser *humana*: libertad de un ser libre finito que no es Dios y que, por eso, puede elegir un bien que no sea y hasta que se oponga al Bien Divino. De la existencia de esa libertad humana en forma de libre arbitrio, con la consiguiente deficiencia del poder pecar, San Agustín se ha ocupado ampliamente para demostrar que, aun bajo la acción sobrenatural de la gracia, el hombre conserva el autodomínio de su propia actividad volitiva. Y no sólo se ha detenido a demostrar el hecho de este libre arbitrio o *libertad deficiente* humana, sino a fundamentarlo desde su íntima estructura, que arranca de su naturaleza misma y se acrecienta, en cuanto al poder de pecar, por las condiciones concretas de naturaleza *caída y herida* por el pecado original<sup>18</sup>.

En Plotino no sólo estaba ausente la verdadera esencia del libre arbitrio o libertad con capacidad de delinquir apartándose del bien y de la norma moral, tal cual de hecho se da en el hombre, no sólo se desconoce la situación real de la libertad humana después del pecado, sino que con ella y con el modo de concebir la purificación y perfección moral —reducida en substancia a un retorno a Dios por el camino de elevación intelectual— la existencia de la mera libertad, si no está expresamente negada, ciertamente está casi desconocida y puesta en peli-

<sup>18</sup> Esta doctrina de la libertad ha sido retomada repetidas veces por San Agustín, ya en relación con el pecado y el mal, ya en relación con la gracia. Cfr., *De Libero Arbitrio* y *De Correptione et Gratia*.

gro en la doctrina de la emanación necesaria y en la reducción de la purificación ascética a un esfuerzo puramente lógico.

10. *El Orden Moral.* Toda la diferencia esencial de esta concepción del mal moral y de la libertad en Plotino y San Agustín, se vierte y queda aún más patente en la doctrina moral del regreso a Dios.

Como en el descenso o participación del Bien divino, también en el retorno a El la semejanza de ambos sistemas, neoplatónico y agustiniano, es más aparente que real, más exterior que doctrinaria. En Plotino se trata de un esfuerzo, más intelectual que volitivo, puramente natural, de regreso, por alejamiento físico y recogimiento, desde la materia al Alma por el *racionio*, del Alma a la Inteligencia por la *intuición* de las Ideas y, finalmente, de la Inteligencia al Uno, a Dios, por el *éxtasis*. El drama real del hombre, el desgarramiento y la lucha interior entre la voluntad y las pasiones, entre la voluntad y la gracia, están desconocidos y dejados de lado en Plotino, que se mueve en un mundo ideal sin tener en cuenta suficientemente la situación real concreta del hombre caído.

Todo lo contrario en San Agustín. El retorno, que se realiza a través de esos mismos pasos neoplatónicos, no es predominantemente intelectual sino libre-moral, ni pura ni principalmente natural, sino sobrenatural, realizado en una lucha tremenda y dramática de la voluntad contra las pasiones, ayudada con la fuerza de la gracia. Toda esta moral se funda en el análisis psicológico más hondo de nuestra naturaleza animal y espiritual y en el hecho del pecado original con la inclinación al mal moral y la

debilidad de la voluntad y la exacerbación de las pasiones que él nos ha dejado, con la consiguiente *impotencia moral* de vencer el mal y obrar el bien en el orden natural y con la *impotencia absoluta* de realizar el bien sobrenatural en orden a la conquista de nuestro Bien divino, sin la ayuda de la gracia. Conocida es la doctrina y las luchas entabladas por el Obispo de Hipona contra el *Pelagianismo* y el *Semipelagianismo*, que defendían la suficiencia de la naturaleza y la inutilidad de la gracia para obrar el bien, aun en orden a la consecución de la vida eterna<sup>19</sup>. Es menester la Redención de Cristo, su gracia *sanante y elevante*, para poder superar el mal, y para poder realizar positivamente el bien, el perfeccionamiento humano, que no puede darse de hecho sino con y bajo la acción del perfeccionamiento sobrenatural.

Con la ayuda de la gracia, la actividad moral se realiza por el ejercicio del libre arbitrio, como una lucha contra las inclinaciones inferiores del hombre, de la concupiscencia sobre todo —exacerbadas por el pecado original— que lo apartan del bien y lo llevan al mal, y como una conquista del perfeccionamiento o bien humano en orden al Bien Divino. Y es aquí donde el esquema de Plotino es llenado con un nuevo y sobrenatural contenido: con su esfuerzo libre, confortado por la gracia, el hombre ha de comenzar, primero, por apartarse de los bienes materiales que lo seducen y disipan; luego, en segundo lugar, ha de acallar sus sentidos e imaginación y su mismo raciocinio intelectual de las cosas materiales, volverse dentro de sí por el recogimiento a la contemplación del mundo

---

19. *Quat. Lib. cont. Duas Epist. Pelag.*, passim.

inteligible, natural y sobrenatural, en que Dios directamente muestra al alma la verdad espiritual, que es lo mismo que decir la verdad eterna e inmutable, la verdad en sí; para, finalmente, en esas verdades eternas e inmutables encontrar y unirse a Dios, suprema Verdad, que se manifiesta y domina nuestra inteligencia con esas verdades eternas, que son tales como participación o irradiación inmediata de su misma Verdad. Pero tal esfuerzo de recogimiento para encontrarse con esa iluminación espiritual del mundo inteligible de las verdades eternas —naturales y sobrenaturales— y, por él, con la misma Verdad divina, es ante todo —supuesta la gracia— obra de la voluntad, obra del *amor*.

Inútil insistir en que toda esta rica y completa doctrina agustiniana del retorno a la Verdad divina, como fuerza que nos devuelve a Dios a través de los tramos antes recordados, y que culmina en la posesión plena y gozosa de la Verdad infinita en la inmortalidad, como un definitivo y eterno *gaudium de veritate*, en que inteligencia y voluntad, contemplación y amor, están inseparablemente integrados en una unidad espiritual total, natural y sobrenatural, lleva el sello peculiarísimo del genio agustiniano y que, aún conservando los pasos del itinerario de Plotino, dista mucho y poco o nada tiene que ver con el retorno al Uno por el sendero frío y esquemático de Plotino. El camino del retorno a Dios de San Agustín es diferente del de Plotino no sólo por lo cristiano, sino también por lo profunda y plenamente humano. Todo el hombre en su realidad concreta, en la multiplicidad de sus aspectos de ser vida, e inteligencia, y en la unidad vital de su existencia, está analizado y organizado en la moral agus-

tiniana; por eso siempre viva y actual, siempre del hombre eterno, no en el sentido de su esencia abstracta, sino en el del ser de ese hombre que vive en cada hombre de carne y hueso de aquí y ahora de todos los tiempos.

11. *Originalidad de la obra de San Agustín.* A través de la confrontación de estos puntos —y de otros que podríamos señalar— entre la doctrina de Plotino y de San Agustín, llegamos a la conclusión de que la influencia platónica y neoplatónica en el Obispo de Hipona es mucho más exterior y menor de lo que a veces ligeramente se afirma. Sin negarla, antes al contrario afirmándola, debemos decir que ella toca más al esquema conceptual o modo intelectual y verbal de expresión, que al contenido mismo doctrinal en él vertido, según hemos podido comprobarlo sumariamente en los puntos señalados, en este trabajo.

De Platón y Plotino apenas sí queda en San Agustín la organización o conceptualización de una *Antropología* de tipo eminente y casi exclusivamente espiritualista, y los tramos sucesivos de la participación descendente —*Metafísica*— y del retorno ascendente —*Moral*—. Pero la doctrina volcada en tales moldes, aparentemente la misma en su expresión conceptual y verbal, sin dejar de corresponder analógicamente y, a las veces, punto por punto, a la neoplatónica, es enteramente otra en sus pormenores y sobre todo en su síntesis orgánica.

¿Cómo explicar entonces que el mismo San

---

20 Cfr. C. BOYER, *Christianisme et neoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, París, 1920; y R. JOLIVET, *Saint Augustin et le neoplatonisme chrétien*, Denoël et Steele, París 1932 (traducido al castellano por O. N. Derisi, G. Blanco y otros, C.E.P.A. Bs. Aires, 1942).

Agustín haya podido creer haber descubierto los elementos principales de su doctrina, incluso algunos de su misma Teología, en los "libros de los platónicos" de Plotino? ¿Cómo ha podido producirse este cambio realmente substancial, esta que podríamos decir *transformación* cristiana de Plotino en San Agustín?

Para aclarar y resolver este problema debemos recordar que la inteligencia sin ninguna duda genial de San Agustín no era precisamente ni podía ser de las que se limitan a asimilar y repetir una doctrina ajena. Tal afirmación implicaría el desconocimiento del carácter eminentemente reflexivo y crítico, vivo y personal, del Santo Doctor. Basta leer a San Agustín para darse cuenta de su genio creador, siempre en ascuas, que todo lo analiza, repiensa y somete a crítica desde sus últimas raíces. San Agustín no podía, pues, recibir pasivamente la concepción neoplatónica para incorporarla sin más ni más a su síntesis. Y no podía hacerlo ni consciente, ni siquiera inconscientemente, por su misma idiosincrasia espiritual. San Agustín, como todo genio, era él y nada más que él, y todo lo que penetraba en él tenía que *agustinizarse*.

Mucho más todavía está excluida esta afirmación de la asimilación e incorporación del neoplatonismo a la síntesis agustiniana —y más aún al dogma cristiano, como a veces se afirma— si tenemos presente que cuando caen en sus manos los "libros de los platónicos", las Ennéadas de Plotino, el Santo Doctor, aunque no se había convertido aún de su vida desordenada y bautizado, ya estaba convertido a la doctrina de Cristo y de su Iglesia, y estaba de vuelta del maniqueísmo materialista y del neo-

academismo escéptico, preocupado por alcanzar solución definitiva a los problemas que en esas teorías erróneas no había podido encontrar solución: al problema de la verdad y de la certeza, del mal, de la generación del Verbo, etc.

Y es en este encuentro del espiritualismo y doctrina de la participación neoplatónica, de esta concepción grandiosa y coherente de la realidad total, divina y creada, espiritual y material, jerárquicamente dada, llena de visiones penetrantes en el mundo metafísico, pese a su limitación y desviación fundamental, con el pensamiento agustiniano, con estas propias y reales preocupaciones, meditadas en su mente desde hacía tanto tiempo, que el genio de San Agustín concibe, madura y da a luz su propia síntesis doctrinal, teológico-filosófica, hasta tal punto que a medida que avanza en la lectura de Plotino, va elaborando, sobre los troqueles de la conceptualización neoplatónica, una nueva concepción: la propia concepción cristiano-agustiniana, que le viene y se va organizando en su propia alma. Por eso San Agustín ha creído, en un primer momento, leer y encontrar en Plotino lo que realmente en él no había y hasta lo opuesto a su concepción fundamental pagana, y que no era sino la propia síntesis que su genio creador iba elaborando dentro de su alma a través de la incitación que le provocaba la concepción neoplatónica de aquél.

Podríamos expresar esta misma verdad diciendo que, a través de los ojos cristianos de San Agustín, iluminados con la propia luz doctrinal, la teoría neoplatónica se iba transformando y organizando vitalmente en un nuevo cuerpo vivo de doctrina, que no era sino el hijo engendrado por el genio de San Agustín. El

neoplatonismo del Doctor de Hipona resulta así un neoplatonismo nuevo, distinto del de Plotino, renacido, *bautizado*.

Para la inteligencia analítica y crítica del Santo Obispo el sistema de Plotino más que una fuente doctrinaria de la que se lo ha nutrido, ha sido un faro que ha iluminado el curso del itinerario de su propio pensamiento, una luz que, junto con la Verdad revelada, ha incitado y provocado la visión y elaboración de su sistema personal teológico-filosófico.

De aquí que cuando con más consideración se analiza el pensamiento de San Agustín, a primera vista en íntima dependencia y correspondiente casi paso por paso al pensamiento neoplatónico, mejor se ve que en verdad ni en su conjunto ni en cada uno de sus tramos sea tributario, en cuanto a su contenido, del neoplatonismo, sino que más bien es el fruto madurado por el propio genio de San Agustín; quien, en posesión e iluminado por la Verdad de la Revelación católica e incitado por la grandiosa concepción neoplatónica y siguiéndola en su desenvolvimiento descendente y ascendente, ha estructurado y vivificado en toda su unidad orgánica una nueva concepción teológico-filosófica, exclusivamente suya. Del neoplatonismo únicamente han quedado el decurso y organización conceptual, el sentido eminentemente espiritualista y las grandes verdades contenidas o vislumbradas en su concepción total —fundamentalmente equivocada y rechazada por San Agustín— y que, al ser transpuestas a una síntesis ajustada a la realidad y a sus exigencias ontológicas, naturales y sobrenaturales, han logrado toda su significación y su fuerza y han sido incorporadas a una verdad total,

teológico-filosófica, enteramente otra y diversa de la de Plotino.

12. *La concepción fundamental agustiniana.* Todas las diferencias señaladas en el decurso de este trabajo entre neoplatonismo y agustinismo, tienen su punto de partida en una concepción fundamental, substancialmente diversa en ambos.

Ya señalamos al principio las líneas fundamentales de la doctrina de Platón y de Plotino (n. 3 y 4).

La concepción de San Agustín, que radicalmente lo separa del neoplatonismo de Plotino, se funda en una concepción metafísica fundamental, que el Santo Doctor ha llegado a ver con claridad y a elaborar en toda su fuerza en una grandiosa síntesis, gracias a la revelación Cristiana.

El Ser o Verdad subsistente divina, libremente hace partícipes de su propio Ser o Verdad, por *creación* —producción del ser desde la nada— *conservación* y *moción*, y en gradación ontológica finita —de acuerdo al grado de esa participación— a los seres del mundo y, en la cima de todos ellos, al ser del hombre en sí mismo y en su actividad<sup>21</sup>.

Hasta donde llega la participación del Ser o Verdad divina, llega el ser y el bien del ser finito o creado. El mal físico y moral no es un efecto o participación de la Causa primera, del Ser o Verdad infinita, es un *defecto* proveniente de la causa finita y, como tal, capaz de *deficiencia*. El mal —no-ser en el ser— tiene su origen último en la nada radical, que de sí es la

---

21 *De Nat. Bon.* 1-4, 6 y *passim*.

creatura. De aquí que lo que hay de ser, verdad y bien en ésta, tenga su origen en el Ser, Verdad y Bien divino, como participación causal suya<sup>22</sup>; y lo que de no-ser, falsedad y maldad haya en ella, provenga de su ser finito de creatura, de su *deficiencia* o radical no-ser, que ella de sí es.

El perfeccionamiento humano, especialmente el moral o dependiente de la voluntad libre, se realiza por una actualización de la actividad específica y, por ella, del mismo ser del hombre; y, como tal, no puede efectuarse tampoco sino como participación del Ser, Verdad y Bien divinos, como un *retorno* a Dios. En la medida en que el hombre retorna al Ser y Verdad divinos, como a su Bien supremo *trascendente*, ontológicamente se desarrolla o actualiza en su propia *inmanencia*, a la vez que, con ese ser conquistado, se va deshaciendo del no-ser del mal. Con el esfuerzo continuado logra crearse los hábitos o *virtudes*, con los cuales de una manera permanente queda ordenado al bien y apartado del mal, hasta alcanzar su plenitud ontológica humana con la posesión inmediata de la Verdad o Bien definitivos en el cielo, y el consiguiente goce saciante o beatitud.

Mas tal retorno a la fuente del Ser o Verdad divinos, de donde nos viene todo ser y verdad, no es el fruto del solo esfuerzo humano, sino ante todo de la acción natural y sobrenatural con que Ser o Verdad previene, atrae y mueve hacia sí a la voluntad libre, hasta tal punto que ésta no buscaría la Verdad, si antes Ella no la hubiese llamado<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 12 y 17.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>24</sup> *In Evang. S. Joan*, XXVI, 4 y sgs.

De este modo, el núcleo central de la Sabiduría teológico-filosófica agustiniana es la *Verdad* divina, de la que sale y por la cual es todo ser en lo que es, y por la cual también, retornando a Ella como a su Bien trascendente supremo —bajo su atracción y moción divinas— el hombre con su actividad libre llega a actualizar su propio ser inmanente de naturaleza y gracia, de hombre y de hijo de Cristo: llega a ser lo que *debe-ser* en el orden natural y sobrenatural.

## AGUSTINISMO Y TOMISMO

### I. Introducción

1. *Intento de este capítulo.* Muchas veces se han parangonado los sistemas de estos dos grandes teólogos y filósofos —sin duda, las dos cumbres máximas de la Sabiduría cristiana—, tan acordes en su doctrina y tan dispares en la organización y formulación de la misma, tan semejantes en su genio y tan distintos en el espíritu que los anima.

No queremos repetir aquí el intento de realizar un análisis comparativo de ambos sistemas, para anotar sus coincidencias y sus diferencias. Nuestro intento es más modesto y a la vez más pretencioso. Queremos bajar hasta la raíz misma de las dos concepciones, desde donde brotan y toman su propio y diferente curso las dos síntesis, substancialmente concordes en su conjunto doctrinal, o, si se prefiere, llegar al *espíritu* que organiza, informa y da sentido a todas y cada una de las partes, en sí mismas y dentro de su conjunto, de los correspondientes sistemas, agustiniano y tomista. Y si bien ambos comprenden Teología y Filosofía, en lo posible queremos limitar nuestra inquisición al ámbito exclusivamente filosófico; sabiendo, sin embargo, que, dada la unidad y cohesión del pensamiento de ambos autores y dado que la Teología no es sino la organización científica de la Verdad divina

revelada, realizada con la ayuda de la verdad filosófica, descubierta por la razón, lo que aquí digamos del *espíritu* de la Filosofía agustiniana y tomista vale también proporcionalmente para la Teología.

## II. El Espíritu de la Filosofía Agustiniana

2. *Caracterización espiritualista de la Filosofía agustiniana.* En el momento de su madurez filosófica, que coincide con el de su conversión, San Agustín supera a la vez el *materialismo* maniqueo y, más tarde, el *materialismo* neoacadémico, con el *espiritualismo*, al que llega gracias a la lectura de los “*libros de los platónicos*” —muy probablemente las *Ennéadas* de Plotino— y a su personal y genial esfuerzo, con la intuición del mundo inteligible de las verdades eternas y universales.

Pese a que, contra lo que vulgarmente se afirma, la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento agustiniano no es ni exclusiva ni siquiera preponderante<sup>1</sup>, sin embargo es cierto que San Agustín encuentra en el *espiritualismo* neoplatónico un instrumento conceptual adaptado a su propio intelecto metafísico, con que organizar su concepción teológico-filosófica en un todo acorde a las exigencias de la verdad revelada y bajo la impronta de su genio personal.

El Obispo de Hipona no es platónico, ni neoplatónico; valga la paradoja, es *agustiniano*. Pero sin duda que la índole misma de su inteligencia y su posición fundamental frente a la

---

<sup>1</sup> Cfr. el C. IV de esta obra.

verdad y al modo de encararla, en una palabra, lo que podríamos llamar su *espíritu*, tiene una gran afinidad con el de Platón y Plotino, como la tienen también con ellos Descartes y Hegel, sin que estos autores puedan ser llamados por eso estrictamente platónicos o neoplatónicos. Como todos estos filósofos, también San Agustín se alinea en la orientación que podríamos llamar de un tipo eminente y extremadamente *espiritualista*, en la cual el hombre y su actividad están reducidos casi exclusivamente al espíritu y a la vida espiritual, con detrimento o disminución del cuerpo y de su correspondiente actividad y de las zonas intermedias —vegetativa y sensitiva— provenientes del compuesto de espíritu y materia.

Esta posición fundamental del Santo Doctor lo ha conducido a una consideración casi exclusiva de la vida espiritual del hombre, con desmedro de la vida inferior de los sentidos. Lo cierto es que la vida sensible, su influencia y sus relaciones, realmente tan fuertes y penetrantes con la vida espiritual, no están muy bien esclarecidas en la obra agustiniana, y, en todo caso, constituyen una de las partes menos características y más flojas de su Filosofía, y en la que menos se ha detenido, y casi siempre como de paso, para pasar con premura a la vida del alma espiritual. Aun en el valor gnoseológico de los sentidos tampoco insiste mucho, preocupado casi exclusivamente de salvar el valor de la inteligencia y asegurar con él la realidad del mundo. Su *espíritu* y sus preocupaciones, eminentemente metafísicas, lo han hecho descuidar un tanto —y a veces más de lo conveniente— esta parte tan compleja y tan importante de la Antropología, que es la vida inferior del hom-

bre. Es aquí donde mejor se aprecia el influjo neoplatónico, cuyos inconvenientes más graves —como el del alma que conoce la materia, creándola— ha sabido evitar y superar. El instrumento conceptual platónico es quien ha limitado y ha impedido a un espíritu tan analítico como el de San Agustín la comprensión auténtica de esta importante zona de la actividad humana, decisiva en toda concepción antropológica.

El buen sentido y la fe cristiana han liberado al Santo Doctor de muchos de estos inconvenientes, a que hubiese podido ser llevado por esta posición extremadamente espiritualista, con desmedro de la vida material de los sentidos y disminución de su importancia decisiva en la concepción misma del hombre.

Esta orientación fundamental y preponderante espiritualista de tipo intuitivo-intelectualista es lo que podríamos llamar el *espíritu* de la filosofía agustiniana o, más brevemente, el *agustinismo*.

¿En qué consiste y cuáles son los caracteres salientes de este espíritu? Es precisamente lo que queremos determinar en los párrafos siguientes.

3. *La intuición intelectual y el mundo inteligible del alma: Dios, las verdades eternas y la propia alma.* Frente al conocimiento sensible —que es también una imagen espiritual elaborada por el alma, como respuesta a la modificación realizada en el cuerpo por el excitante externo—, el alma intelectual posee, por una parte, una *verdadera intuición* o contacto inmediato del *mundo inteligible* de las verdades eternas e inmutables, y a través de ellas alcanza

de un modo casi inmediato a la misma Verdad divina, Fuente infinita de la que participan y reciben aquéllas su propia y finita verdad; y por otra, también una intuición directa de sí misma. El alma está en contacto intuitivo, pues, con la verdad inteligible trascendente, y a la vez con la verdad inteligible inmanente de sí misma, participaciones inmediatas ambas de la Verdad divina; la cual, por eso, es casi inmediata e intuitivamente alcanzada, presente como está tras la transparencia inteligible de aquellas dos irradiaciones ontológicas de las verdades eternas y del alma, íntimamente penetradas en la conciencia. Este mundo espiritual de las verdades inteligibles y de la propia alma es el connatural del alma que sabe desprenderse del mundo de los sentidos, recogándose en la propia interioridad, donde, tras la transparencia de ese doble mundo inteligible trascendente e inmanente, se encuentra a solas en presencia de Dios, el "*Maestro interior*"<sup>2</sup>. Los sentidos, lejos de ayudar, son más bien un estorbo para esta vida espiritual, del que, por eso, es preciso apartarse. El alma en intuición inmediata de su propia verdad y de las verdades eternas del mundo inteligible, y, mediante ellas, de la Verdad divina, en una palabra, de la verdad participada e imparticipada: he ahí el mundo propio del alma, en donde ella encuentra las fuentes de su propia vida.

4. *El ordo cognoscendi coincide con el ordo essendi: la participación ontológica de la Verdad.* Una vez ubicado en la verdad de Dios—presente e iluminando con sus Luz divina la

---

2 Cfr. SAN AGUSTIN, *De Magistro*, EE ss.

inteligibilidad o verdad de los principios y del alma—; San Agustín *desciende* desde Dios a las creaturas por el camino de la *participación*. Puesto que sólo El es la Verdad, ningún otro ser puede ser —en su esencia y existencia— sino como participación de su Verdad divina.

Esta Verdad increada —que equivale al Acto o Existencia pura de Santo Tomás— irrumpe y sale de sí para hacer libremente partícipes de su Luz ontológica —no por emanación imposible, sino *por creación*— a los demás seres; los cuales, por eso mismo, son tanto más perfectos cuanto mayor es su participación o influjo de la Verdad divina sobre ellos, y mayor, por ende, la dependencia de éstos respecto a Aquélla.

El *ordo cognoscendi* en San Agustín coincide y recorre el mismo camino del *ordo essendi*, del *descenso* ontológico desde la Fuente divina imparticipada hasta los últimos seres participantes, es decir, hasta los más alejados de Ella, los seres puramente materiales, pasando por la serie de los seres intermedios. A través de la intuición inteligible, objetiva y subjetiva —ambas dentro de la propia alma—, San Agustín se remonta hasta el Principio de todo ser, verdad y bondad, hasta Dios, para luego asistir al espectáculo de la organización de todo el universo en sus diferentes formas, como un egreso o descenso de la Verdad divina. Es un proceso de conocimiento *a priori*, causal, en que el Santo Doctor quiere aprehender no sólo la realidad como es y como ha sido hecha, sino descubrir y como asistir a su mismo proceso. Si San Agustín es tan observador y analítico de las cosas y del alma, es sólo para remontarse a sus causas, a fin de organizar desde allí su sistema a la manera de una visión inteligible coincidente,

con el proceso mismo causal de la participación que realiza los seres y, por ende, a la manera de una visión *a priori* y casi deductiva.

De aquí que San Agustín sea un espíritu eminentemente *metafísico* y que todo lo contemple *sub specie Dei*, desde la acción o irradiación ontológica con que el Ser divino participa o comunica el ser a los demás seres. Tal carácter se revela hasta en el estilo, tan suyo y vivo, en que su pensamiento se trasunta en un continuo diálogo con Dios, desde Quien y en Quien contempla al hombre y al mundo. San Agustín se ocupa de las cosas, sí, pero siempre en subordinación y en cuanto son por participación y bajo la acción de Dios. Cuanto hay de *ser* en las creaturas: su *esencia y existencia*, es por participación del Ser de Dios. Las cosas *son verdaderas* —*esencias inteligibles*— porque Dios las ve o contempla de un modo necesario en su propia Esencia, como términos participables o capaces de recibir realidad fuera de Sí, y llegan a tener *existencia*, a ser verdaderamente en sí mismas por participación de la Verdad divina, que con su Voluntad, libre o contingentemente, les confiere existencia finita, de acuerdo a las exigencias de su propia esencia.

Hasta donde llega la existencia del ser, llega la intervención libre y divina, por la que aquélla es: no sólo en el comienzo o comunicación primera de la existencia, en la *creación*, sino en su permanencia o *conservación* y en el aumento de la misma por la *moción* de su actividad o causalidad segunda. El *llegar a tener* existencia, el *permanecer* en ella y el *aumentarla* por su propia actuación son efecto de una participación —*triple* en su efecto: *creación, conservación y moción*—, pero *una* en su Causa divina primera.

5. *La limitación de esta explicación filosófica de la participación creada sub specie Dei.* Esta posición, extremadamente espiritualista y eminentemente metafísica, hace que las cosas sean explicadas desde su primera Causa, divina trascendente, como efectos de su donación creante, *quasi a priori*, más que por su causa inmanente a partir de la observación de sus manifestaciones empíricas. La dilucidación filosófica de un ser en la filosofía agustiniana no se logra generalmente como el resultado de un análisis metódico, como un *ascenso* de fenómeno a esencia o de efecto a causa, sino más bien como un término al que se llega desde su causa, y, en definitiva, desde su Causa primera, como un *descenso* o participación de la Verdad divina, que llega hasta él para iluminarlo o esclarecerlo con su luz. Puesto que las cosas son por y en la medida de su participación del Ser, Verdad y Bondad divinas, el Santo Obispo, aun en las observaciones detenidas de las cosas y en los agudos análisis sobre su propia vida interior, gusta y busca más subrayar la influencia de la participación que la explicación de la realización o ser participado en sí mismo, es decir, en cuanto se constituye en su propio ser. Sin duda que en este *espíritu* hay que buscar la razón del por qué muchos puntos del pensamiento agustiniano resulten difíciles y casi imposibles de ser esclarecidos en su precisa constitución y alcance, por qué hayan quedado sin configuración inteligible bien trazada: precisamente porque el mismo Santo no se ha detenido en ellos para considerarlos en su propio ser y exacta medida ontológica, y sólo los ha considerado desde su participación divina, desde su Causa primera.

Así, para citar algunos, el alcance de la iluminación divina en la inteligencia, el modo cómo el alma se une al cuerpo para formar una substancia, el influjo del cuerpo en el alma para la sensación: son todos éstos problemas cuya solución agustiniana es difícil y casi imposible de precisar desde un punto de vista de crítica textual, porque San Agustín se ha quedado casi siempre en la *intuición* metafísica de la participación desde la Causa divina, descendiendo por sus diversas gradaciones *a priori*, pero sin detenerse siempre a ajustarla a la realidad, de acuerdo a la observación empírica. No que San Agustín no haya analizado con penetración los hechos, sobre todo los concernientes a la vida interior del alma —lo ha hecho muchas veces y con su hondura característica—, sino que tales análisis no han sido utilizados para alcanzar y organizar metódicamente desde ellos una sistematización inteligible y metafísica de la realidad, sino más bien buscando en ellos el cumplimiento de su solución metafísica *a priori* de la participación de y desde la Verdad divina. Ni se trata de un simple descuido, de un dejar de lado la explicación filosófica intrínseca de los seres del mundo y del hombre. Es el mismo espíritu de esta filosofía, su actitud metodológica fundamental: situarse directamente en el mundo metafísico, en una intuición inmediata del mundo inteligible y de la propia alma, quien conduce a San Agustín a este modo de estudiar los seres en la luz de la Verdad primera. Para intentarlo de otro modo, en un estudio filosófico directo de los seres creados en sí mismo hubiese sido menester otro espíritu, el que procede inversamente al de San Agustín: que comienza por reconocer que los seres participados

tienen un primero e inmediato sentido en sí mismos y por sus causas intrínsecas —material y formal— y que es lo primero que debe intentar descifrar el filósofo; y cuya comprensión conduce lógicamente a Dios, como a su Causa o Fuente originaria. Es decir, que, en lugar del método y actitud *descendentes* de la causa inteligible, más aún, de la suprema Causa, a los efectos sensibles, en que se ubica San Agustín, hubiese sido necesario el método y la actitud opuesta, que se instala en las cosas inmediatamente dadas en la experiencia externa e interna para descifrar su esencia o causas intrínsecas, a fin de *ascender* luego, a través de ellas, hasta sus causas extrínsecas inmediatas y supremas, hasta Dios; y sólo al final intentar el *descenso*, que contempla en la luz de la causa la irradiación de sus efectos. Tal será el método metafísico y el *espíritu* de la filosofía tomista, a los que nos referimos en la tercera parte de este capítulo; comenzar a analizar por sus causas intrínsecas el *ser* de las cosas materiales, inmediatamente dado en la intuición empírica, para recién, en último término, y como explicación causal última —de causa *extrínseca*—, llegar al Ser divino.

Para entender esta limitación de lo que podríamos llamar la *Filosofía natural* de San Agustín, no hay que olvidar tampoco que, fuera de algunos diálogos —como el *De Libero Arbitrio*, *Contra Academicos*, *De Beata Vita*, etc.—, escritos en su mayor parte poco después de su conversión, al comienzo de su carrera intelectual cristiana, el Santo Doctor no se ha ocupado casi nunca expresa y exclusivamente de Filosofía. Lo cual no quiere decir que no fuera él filósofo ni haya dejado de hacer Filosofía, y aun sistemática. Sólo que tal tarea la ha realizado den-

tro de su empresa teológica y apologética de Obispo y Doctor de la Iglesia, y de la que es preciso ahora desprenderla para conferirle organización propia y autónoma, tal como implícitamente la tenía en el pensamiento de su autor. Por temperamento e inteligencia, el Santo Obispo era ante todo filósofo, y filósofo de genio, para el que no había tema que no le interesase y atrajese sobremanera y al que no quisiese analizar hasta en sus causas más profundas. El filósofo asoma en el Santo Padre a cada paso en sus obras, y se puede decir que está siempre presente por debajo de ellas, estructurándolas con sus principios y aflorando en la superficie continuamente. Lo que hay es que sus preocupaciones teológicas y pastorales no le permitieron detenerse lo necesario en una investigación exhaustiva y en la organización acabada de sus resultados. De paso, aquí y allí, ha tocado —eso sí, genialmente— los puntos más diversos de la Filosofía y los ha iluminado desde una concepción metafísica suprema, que desde la Fuente divina del Ser esboza una visión personal y orgánica de toda la realidad, sin descender, sin embargo, a sus últimas y precisas determinaciones, que fueran menester para cerrarla en una organización sistemática.

De aquí también que los puntos filosóficos más frecuentemente tratados y mejor desarrollados por el Obispo de Hipona hayan sido los referentes al alma y a Dios y a las relaciones entre ambos, sobre todo a la actividad moral-religiosa. En cambio, apenas si han sido tratados los temas referentes a los seres materiales inferiores al hombre, sobre todo a su íntima esencia y naturaleza. El Santo se ha ocupado de ellos más bien dentro de su perspectiva me-

tafísica del *descenso* ontológico jerárquico de la participación desde Dios; pero apenas si se ha ocupado —y cuando lo ha hecho, sólo lo ha realizado de paso, bien que con perspicaz penetración— de su constitución esencial y actividad propia. Si de los seres espirituales —de Dios y del alma, sobre todo—, más que de los seres materiales, se ha ocupado el Santo Obispo —así como más de la actividad intelectual que de la de los sentidos, según vimos antes (n. 2)—, ello es debido, sin duda, en primer lugar, a su posición eminentemente metafísica y espiritualista extrema, y también a su personal y vocacional predilección por los temas de la interioridad psíquica, en sí y en sus relaciones con Dios, presente y revelándose al alma; pero también a la conexión mucho más íntima que tales temas guardan con la Verdad revelada de la Teología.

Para organizar en sistema todos estos atisbos filosóficos —siempre penetrantes y a menudo geniales— esparcidos en su inmensa obra teológico-pastoral, hubiese sido menester que al final de su vida el Santo Doctor hubiese vuelto sobre ella —como en parte lo ha hecho en sus *Retractationes*, y en forma más bien negativa o correctiva—, para reelaborarlos en sí y en su conjunto, para articularlos entre sí, precisando algunos puntos, limando otros, difíciles de conciliar con el resto, y dándoles forma definitiva y orgánica en una visión sintética comprehensiva de todos los aspectos de su concepción.

En este sentido, tiene razón Gilson<sup>3</sup> cuando dice que San Agustín no ha tenido el discípulo que, ahondando con fidelidad e inteligencia en

---

3 *L'Avenir de la métaphysique augustinienne*, en "Revue de Philosophie", pp. 690 y sgs., París, 1930.

los principios y organizando en su luz los preciosos análisis esparcidos en la obra agustiniana, haya estructurado un sistema filosófico preciso —no en general, porque así lo ha dejado el mismo San Agustín, sino ajustado en todos sus puntos hasta la explicación más determinada de la realidad concreta—. Sería necesario llevar el pensamiento agustiniano —tan rico y complejo—, sin deformaciones unilaterales —a las que él mismo da pie por la vehemencia con que toca cada tema, sobre todo frente a la herejía o error contrario—, hasta sus aplicaciones últimas del ser real, precisando y suavizando sus aristas, cuando fuere necesario, para lograr una visión filosófica sistemática, acabada y articulada en todas sus partes y comprehensiva del ser total.

6. *Lo permanente del agustinismo.* Pero sea lo que fuere de la realización de esta ardua empresa y sean cuales fueren sus resultados, lo que quedará siempre en pie de San Agustín es su comprehensiva y honda visión metafísica, *sub specie Deitatis*, que desde la Verdad imparicipada hace ver con tanta fuerza y clarividencia cómo se organiza el ser en su realización múltiple y diversa, a la manera de participación en diferente grado de esa Verdad o Ser imparicipados, como una irradiación luminosa, que descende de la Luz divina, que da realidad y sentidos a todas las cosas, y, sobre todo, al ser y a la vida del hombre en la precisa medida de su participación de aquélla; y en cuya luz también —y dentro del esquema conceptual tomado del neoplatonismo— cobra sentido el *retorno* a Dios, la obra *ascética y mística* de reconquista de la propia perfección humana —que es también, y sobre todo, sobrenatural divina—, como

una obra de penetración o comunicación de la luz de la Verdad y Bien divinos, que desde su trascendencia van transformando y llenando la propia inmanencia humana —de naturaleza y gracia—, hasta alcanzar su plenitud por la posesión plena de aquella Verdad y Bien, con el *gaudium De Veritate*, o felicidad imperecedera de la vida eterna.

### III. El Espíritu de la Filosofía Tomista

7. *El Ordo cognoscendi y el modo de realización del conocimiento metafísico en Santo Tomás.* Santo Tomás, como San Agustín, primordialmente es un teólogo, pero es también por vocación e inteligencia, ante todo, un *metafísico pero un metafísico de un espíritu* muy otro que el de San Agustín. Se trata no de un intuitivo, que inmediatamente se remonta, sin tocarlo casi, por encima del mundo material, para ubicarse en el plano enteramente inmaterial del ser, con el consiguiente peligro de descuidar las zonas ópticas intermedias, e incluso de deformar su propio objeto por la manera de colocarse frente a él, sino de un *reflexivo dialéctico*, que desde un análisis exacto de la realidad externa e interna inmediatamente dada, va penetrando paso a paso, con método preciso y ajustándose rigurosamente a las exigencias de la realidad objetiva, desde lo empírico sensible a lo ontológico inteligible, y, una vez centrado en el ser, va descubriendo sus capas sucesivas inteligibles hasta alcanzar el objeto propio de la Metafísica en la estructura misma del *ser en cuanto ser*,

por el que son todos los entes o seres hasta sus últimas determinaciones diferenciales. Si Santo Tomás es eminentemente un metafísico y si es en Metafísica donde su inteligencia desarrolla su máxima potencia comprehensiva con la fundamentación definitiva de la realidad y de los principios que la gobiernan, la verdad es, sin embargo, que el Santo Doctor no se ubica directamente en ella, sino que la alcanza como la cima de una ascensión comenzada desde el llano de la observación analítica de los seres materiales. Se trata de un esfuerzo filosófico realizado con todo rigor, el cual, desde los datos empíricos externos e internos, intuitivamente dados y meticulosamente analizados, asciende paso a paso hasta descubrir y alcanzar con toda firmeza el término ontológico inteligible supremo, la instancia definitiva de la Metafísica. Para Santo Tomás, pues, la Metafísica, que en el *ordo essendi* nos pone frente a la realidad primera y a los principios supremos de todo ser concreto, en el *ordo cognitionis* es el término o paso final de un proceso dialéctico, que, desde las manifestaciones empíricas inmediatas de la realidad material circundante, se remonta hasta sus raíces ontológicas supremas. En síntesis, la Metafísica no es la región en que inmediatamente se instala la inteligencia, es la cima que debe conquistar con largo y penoso esfuerzo filosófico. La fuerza metafísica de Santo Tomás está en la profundidad analítica y amplitud sintética, en el rigor de su raciocinio ajustado a las exigencias de su objeto, con el cual ha estructurado su Filosofía primera sobre la sólida base de los resultados filosóficos previos, a su vez cimentados en los datos de la intuición empírica.

Una vez alcanzada esta cima inteligible de la

Metafísica —y dentro de ella, la cúspide del Ser divino, Causa imparticipada de todo ser—, desde ella, y en busca de una coincidencia entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*, en un proceso de conocimiento *a priori* o deductivo, la inteligencia retorna a los seres participados para esclarecerlos en su ser propio, pero no ya en la luz de sus principios intrínsecos, sino en la de la participación o de sus causas extrínsecas supremas.

Todo este modo con que Santo Tomás, en pos de Aristóteles, organiza el conocimiento desde lo empírico a lo inteligible, desde la “Física” a la “Metafísica”, pasando por los grados intermedios de la inteligibilidad de las Ciencias y Filosofía Natural y de las Matemáticas y de su Filosofía, está fundado en el *ser* del hombre, el cual no es ni Dios, ni siquiera espíritu puro, sino un alma espiritual unida substancialmente a la materia, y, por eso, carente de intuición o aprehensión directa e inmediata del mundo espiritual —como creía poseerla San Agustín—, y que no puede alcanzarlo sino a través de los datos de la única intuición humana, que es la de los sentidos, en la cual *descubre* el *ser inmaterial* en sus realizaciones inferiores, para luego escalar desde él los grados de sus realizaciones más puras, positivamente inmatrimales, hasta alcanzar la cima de su Causa primera imparticipada: el Acto o Existencia Pura de Dios.

De ahí la fuerza y cohesión de la Sabiduría tomista, cuyo proceso de organización vamos a señalar *per summa capita*, a fin de poner más en evidencia su *espíritu* propio.

8. *El espíritu de Filosofía tomista.* Este espíritu metafísico, ajustado a las exigencias de

su objeto y al modo que se revela a nuestra inteligencia encarnada, se manifiesta en el magnífico y completo análisis con que Santo Tomás penetra y descifra, como ninguno lo ha hecho, la esencia del conocimiento humano, tal cual realmente es.

El orden con que nuestro conocimiento aprehende el ser es inverso a aquel con que el ser es o se constituye en sí mismo: comienza por aprehender los seres creados, y de éstos por los inferiores o materiales, y sólo a través de ellos puede llegar a descubrir su Fuente originaria creadora, la Existencia y Esencia de Dios: desde el efecto va a la causa.

El ser material finito circundante y el ser humano poseen su estructura ontológica propia, y, por ende, pueden y deben ser escudriñados en sus causas intrínsecas para ser *de-velados* en su esencia y sentido, ocultos a la primera mirada de la inteligencia.

Dentro de estos seres finitos, el primer objeto conocido por el hombre son los seres materiales circundantes y simultáneamente, *in actu exercito*, es decir, implícitamente también el propio ser humano. Y ello porque la inteligencia humana encarnada no puede aprehender su objeto, el *ser*, sin previa intuición sensitiva de la realidad concreta, ya que no es posible conocimiento sin presencia del objeto. No se podría disminuir la importancia de los sentidos en la filosofía de Santo Tomás, ya que toda la vida de la inteligencia —y a través de ésta, toda la vida espiritual— se nutre originariamente del objeto de los mismos. Esta dependencia en que la inteligencia se encuentra respecto a los sentidos para alcanzar a ponerse en contacto con su propio objeto, el *ser*, sigue pesando en los

ulteriores pasos de su actividad: no se puede pensar sin imagen, sin una constante presencia y referencia a los datos empíricos, de los que se nutre constantemente, bajo su aspecto objetivo, toda la actividad espiritual de la inteligencia.

Con penetración y justeza, Santo Tomás analiza este origen primero y humilde de nuestro conocimiento: la sensación exterior, de la que deriva y de la que se alimentan inmediatamente los sentidos internos.

Sólo a través de ellos y por *abstracción*, dejando de lado las notas individualentes —provenientes de la materia—, la inteligencia *descubre* su propio objeto, el *ser*, en las cosas materiales: directamente, la *esencia* e indirectamente —por reintegración del concepto en la realidad concreta, mediante el juicio— también la *existencia*. La inteligencia humana, de acuerdo a su condición *encarnada* o de unión substancial con la materia, no descubre el objeto propio de toda inteligencia, que es el *ser*, sino en los *seres materiales*, en los seres que son *menos ser*, en que el *ser* o *acto* está sumergido y limitado por el *no-ser* de la materia. El intelecto humano no logra, pues, el primer contacto con el *ser* en los seres puramente inteligibles de las verdades eternas y de la propia alma —como quería San Agustín—, ni mucho menos en un ser positiva y enteramente espiritual, como sería el *Ser* divino —como lo ha pretendido el Ontologismo—; no lo alcanza sino en el ser inferior o *menos ser* de todos los seres: en el *ser material*. La inteligencia carece de la intuición inteligible o metafísica que le atribuía San Agustín, y, por eso, únicamente puede llegar al ser por la única intuición humana: la *empírico-sensible*. Y como

quiera que el *ser*, en cuanto *ser*, es enteramente *inmaterial*, aun los seres materiales son *ser*, por lo que de *inmaterial* o *acto* tienen; de modo que para llegar a aprehenderlos, la inteligencia necesita despojarlos o *abstraerlos* previamente de sus notas materiales. De aquí este primer contacto de la inteligencia con el *ser* no sea intuitivo, sino *abstractivo*, no sea del *ser* real, sino del *ser universal*, abstracto de sus notas materiales individuantes, y, por eso mismo, no del *ser* existente concreto —puesto que lo existente es siempre individual—, sino de su *esencia*. A la *existencia* concreta, la inteligencia sólo llega indirectamente, en el *juicio*, reintegrando el concepto de la *esencia* en la realidad existente dada en la intuición empírica.

En este conocimiento y en el modo de conocer los objetos exteriores, Santo Tomás va a descubrir y descifrar la íntima *esencia* del *ser* mismo del sujeto cognoscente. Prolijos análisis de los actos psíquicos lo conducen al descubrimiento del *ser* humano, en su complejidad de espíritu y materia y de su vida múltiple: espiritual y orgánica, tanto sensitiva como vegetativa, y a la vez en su unidad substancial, ya que, si bien compuesto de materia y espíritu, el hombre es, sin embargo, una substancia única, un *ser* existente completo, un *unum per se*.

Todo el inmenso ámbito del *ser* finito material del mundo y del hombre es conquistado palmo a palmo por Santo Tomás, por una penetración que va desde sus manifestaciones fenoménico-externas hasta su *esencia* íntima, desde sus efectos accidentales sensibles hasta sus causas intrínsecas inteligibles.

Tales seres son descubiertos en su *esencia* y *existencia* desde la manifestación de sus propios

caracteres accidentales, inmediatamente dados en la experiencia o intuición empírica, y no desde sus causas extrínsecas, y menos desde la Causa primera. A Esta, por el contrario, se llega a partir del ser de los seres finitos inmediatamente dados a nuestro conocimiento. En efecto, una vez aprehendida —hasta cierto grado al menos— la *esencia* de los seres materiales y del hombre, y, desde ella, indirectamente, aprehendida también su *existencia*, la inteligencia humana descubre la *finitud* y *contingencia* de tales seres —y, por las exigencias de estas notas, descubre la raíz que las determina: la *distinción y composición real de esencia y existencia*—, y por tales caracteres llega, finalmente, a conocer la existencia del Ser increado, la Causa necesaria eficiente primera y final última del ser finito, es decir, el Ser o Esencia que es su Existencia, el Acto o *Existencia pura*.

A partir de sus conceptos propios, inicialmente tomados del ser de las cosas materiales, la inteligencia elabora los conceptos con que poder significar y descubrir la misma esencia de Dios, de un modo análogo: por vía de *afirmación* de las perfecciones puras o trascendentales, de *negación* de las imperfecciones y de *eminencia* o elevación al grado de perfección pura e infinita de todas.

En la Filosofía tomista, pues, Dios, que es el *primum ontologicum*, la Fuente o Causa primera, de donde procede y es por participación creadora, conservadora y actuante, todo *ser*, en la justa medida de lo que es, por el contrario, es el *ultimum cognitum*, el último término del conocimiento especulativo humano, la meta final de su proceso iniciado en el conocimiento sensible; porque de El no tenemos conocimiento inme-

diato, sino sólo mediato, a través de la existencia y esencia de los seres finitos y contingentes y de sus exigencias ontológicas. Ante nuestra inteligencia, ubicada frente a los seres finitos materiales y frente al propio ser, Dios se revela como la suprema instancia ontológica, sin la cual, no habría razón de ser de la esencia y existencia de los seres finitos, intuitivamente dados a nuestro conocimiento sensible. La Metafísica, con su coronación teológica, no se logra sino en el *tercero* y supremo esfuerzo de abstracción de toda materia del ser corpóreo, en el que inicia su conocimiento la inteligencia; y presupone, por eso, el esclarecimiento del ser material, realizado por la Filosofía natural y la Psicología.

Conocido el *ser* del hombre y su *Fin* o *Bien* divino trascendente, en la luz de estos dos términos ontológicos, inmanente y trascendente, la inteligencia *des-cubre* también el camino de perfeccionamiento específicamente humano, las *normas morales*, que expresan el *deber-ser* del *homo viator*, del hombre en camino hacia su *Fin*; ajustando a las cuales su actividad libre llega a dar cumplimiento a las exigencias ontológicas de su esencia —a su vez determinadas por el *Fin* divino trascendente— el *deber-ser* de su *ser* se realiza, llega realmente a *ser*.

Más abajo todavía, frente a los bienes o fines materiales de las cosas, la inteligencia *des-cubre* las exigencias que los mismos imponen al *ser* humano para su consecución; exigencias que se formulan en las reglas del *Arte* y de la *Técnica*, y que se cumplen o *llegan a ser* mediante el ajuste de la actividad técnico-artística a las mismas.

Todo el orden del *perfeccionamiento* especí-

*ficamente humano* y todo el ámbito de la *Cultura* y del *Humanismo* en sus diversas zonas, jerárquicamente subordinadas, de la *Técnica*, del *Arte* y de la *Moral*, de la *Ciencia* y de la *Filosofía*, es así descubierto y establecido por Santo Tomás sobre el *ser*, como sus exigencias ontológicas, y cobra todo su sentido y fundamentación metafísica.

8. *Cohesión orgánica del sistema tomista.* Como se ve, Santo Tomás alcanza el plano filosófico del *ser inteligible* desde el plano empírico de la observación externa e interna. Y una vez centrada la inteligencia en su objeto formal propio, el *ser* o *esencia* inmaterial de las cosas materiales— y desde ella, en unión con la experiencia sensible, en el *juicio*, también en la *existencia* de las mismas—, por una sucesiva abstracción, que la coloca en los ámbitos de la *Filosofía natural* y *Psicología* y de la *Filosofía de la cantidad*, primero, llega finalmente a ubicarse en el objeto estricto de la *Metafísica*, el *ser en cuanto ser*, el *ser enteramente inmaterial*, con su Causa primera, con el Ser o Existencia pura de Dios; y luego logra alcanzar el orden del saber práctico para organizar la actividad libre humana, y, por ella, el hombre todo en lo que *debe ser* en sí mismo —*Moral*— y en su actividad relacionada con el bien de las cosas exteriores —*Técnica y Arte*—.

De este modo, el sistema filosófico de Santo Tomás se funda, se organiza y se desarrolla como expresión y asimilación del *ser* y de sus *exigencias ontológicas*. Toda su fuerte cohesión o, mejor, su vigorosa unidad orgánica, le viene de no ser más que la aprehensión meticulosa del *ser* y de sus exigencias, impuestas a la inte-

ligencia y desarrolladas lógicamente por ésta siguiendo las articulaciones de su objeto real. Nada de creación o invención *a priori*, nada de modos de ver o interpretar. Sólo *visión* comprensiva y desenvolvimiento lógico de las implicaciones ontológicas, excluido del sistema todo lo que no ha sido *visto* ni exigido por el *ser* real —actual o en potencia— en su esencia y existencia. Toda la articulación sistemática del tomismo se funda y le viene a él de la armonía interna, de la *unidad* trascendental, propia del *ser*. La *sistematización* lógica está determinada por la *unidad ontológica*.

10. *Los caracteres aristotélicos en la metafísica tomista*. Sólo cuando el *ser* inmediatamente dado a nuestra inteligencia —a través de la experiencia interna y externa— ha conducido a la Existencia pura de Dios como a la instancia ontológica suprema, sin la cual ningún *ser* tiene razón de *ser* en su esencia y existencia, en un *ordo cognoscendi* o de ascenso a la Causa primera, que recorre inversamente el *ordo essendi*, la misma inteligencia puede intentar una *visión* sintética inversa, desde la primera Causa, intentar una coincidencia del *ordo cognoscendi* con el *ordo essendi*, asistir, en cierta medida, al menos, al mismo proceso de la participación ontológica desde el Acto o Existencia primera hasta el ínfimo grado de la pura potencia o materia, pasando por las diversas zonas intermedias de los seres compuestos de potencia y acto.

Aristóteles se había detenido en el mundo físico y psíquico hasta tal punto, que su misma Metafísica está llevada a cabo en función de aquél, y, aun tratándose de la Causa divina, pareciera referirse a Ella más bien, en cuanto

explicación y razón suprema de aquel mundo real psico-físico inmediatamente dado. El centro de interés de la investigación aristotélica es el *hombre y su mundo en la vida del tiempo*, es el *mundo real psico-físico*, de modo que todo lo demás, sin descontar al mismo Dios, es estudiado como causa necesaria para el esclarecimiento inteligible o científico de aquél. Sin embargo, y a la inversa de Platón, que se ubica y complacientemente se detiene en el mundo espiritual, trascendente al material y humano, esta Metafísica de Aristóteles, tan sometida y circumscripita a las exigencias del ser psico-físico, tiene la ventaja sobre aquélla de estar fundada y organizada totalmente sobre el ser real —así sea sobre el *ser* inicialmente tomado de las cosas materiales, purificado de toda materia por la abstracción, que lo hace enteramente inteligible y objeto de la Metafísica—, de constituirse como la aprehensión del ser y de sus conexiones e implicancias y, por tanto, de ser una Metafísica de *principios verdaderos*, aunque éstos no hayan sido desenvueltos después en todo su alcance ontológico del *ser en cuanto ser* y de toda la gama de sus realizaciones y hayan sido limitados, en su aplicación, casi exclusivamente al estrecho ámbito del ser material y humano

Precisamente ésta es la obra de Santo Tomás: haber descubierto en toda su fuerza el alcance ontológico de la Metafísica aristotélica. Porque, a la inversa de Aristóteles, que fue eminentemente un “físico”, Santo Tomás fue ante todo un “metafísico”. Y por eso, aun aplicados y restringidos a un mundo psico-físico, con su genio ha aprehendido los principios de Aristóteles y los ha desarrollado en todo su valor metafísico que en sí mismos poseían. Estos principios de la

Filosofía Primera del Estagirita, descubiertos y proyectados sobre los seres materiales y sobre el hombre, necesitaban y aguardaban la inteligencia metafísica, que, desarticulándolos de aquel cuerpo de Filosofía natural en que yacían encarnados, aprehendiéndolos centrados en su propio objeto, el *ser inmaterial*, los desarrollase en todo su ámbito y fuerza ontológica, confiriéndoles la capacidad para ser aplicados, por eso mismo, a cualquier ente y para ofrecer una visión comprehensiva de la realidad total, actual y posible. Tal inteligencia ha sido la de Santo Tomás. Recién en el Santo Doctor, puede decirse que la Metafísica aristotélica logra centrarse con seguridad en su objeto formal propio y desarrollarse desde él en todo su vigor ontológico; meta que el propio Aristóteles no había alcanzado, ni siquiera vislumbrado. Ante las aporías que la realidad cambiante ofrece, el Filósofo griego descubre los principios constitutivos que la explican: la materia y forma, como potencia y acto de la esencia del ser físico; y, desde ella, llega al Acto puro como Causa primera. Santo Tomás —confortado con la doctrina cristiana de la Creación y de la existencia de los ángeles— ha tomado tales principios de potencia y acto y los ha desenvuelto y aplicado en toda su proyección ontológica, incluso a los seres inateriales; y, gracias a ellos, llega al concepto metafísico o esencial de Dios como *Existencia pura*, y al de la creatura —material y espiritual— como *compuesto de esencia y existencia*. Los principios de potencia y acto, aunque descubiertos por Aristóteles en el cambio físico y aplicados, como materia y forma, para esclarecer la esencia de los seres materiales, eran, sin embargo, *principios metafísicos*. Mérito de Santo Tomás

es haberlos *de-velado* en todo su sentido y pureza metafísica, purificándolos de su escoria material, y haberlos visto realizados en su unidad en la multiplicidad y diversidad real, y, con ello, haber descubierto la *unidad analógica* del concepto de *ser* y de sus notas y principios trascendentales.

A la luz de tales principios metafísicos del Estagirita, llevados hasta el fin, *precisamente porque eran verdaderos* —y lo eran porque estaban tomados del *ser real*—, el Doctor Angélico ha podido llenar las lagunas de la Filosofía aristotélica, esclarecer *secundum rei veritatem* sus pasajes oscuros y capaces, *secundum historiam et litteram*, de recibir una interpretación de acuerdo a la de Averroes y de Siger de Bravante —como la teoría del entendimiento agente, la espiritualidad e inmortalidad del alma personal, etc.—, e incluso ha podido disipar en su luz los propios errores de Aristóteles —la materia infecta, la eternidad necesaria del mundo, el desconocimiento de éste por parte de Dios, etc.—. En este sentido doctrinal —no histórico—, Santo Tomás es más aristotélico que el propio Aristóteles, pues ha sabido ver con más hondura y claridad que éste el valor ontológico de los principios de su Metafísica, con los cuales ha corregido, puntualizado y acabado metafísicamente el sistema del Filósofo griego, de preocupaciones casi exclusivamente físicas.

11. *Coronamiento platónico-agustiniano de la Metafísica tomista.* Si la Filosofía tomista está organizada sobre el esquema aristotélico de los principios de *potencia* y *acto* del *ser real* —con la consiguiente *unidad analógica* del concepto o *noción de ser* que la aprehende y expresa—,

desplegados en toda su pureza ontológica y aplicados en todo su alcance metafísico —a veces aun contra la errada aplicación aristotélica—, este mismo carácter, eminentemente metafísico, no alcanzado por Aristóteles, conduce al Tomismo —confortado con la verdad sobrenatural cristiana— hasta la visión del *ser* desde la Causa divina, hasta la doctrina de la *participación*, casi enteramente desconocida por el Filósofo griego.

Y es por esta doctrina por donde la Filosofía tomista se encuentra en comunicación y logra la asimilación de la doctrina platónica y neoplatónica; más precisamente, del neoplatonismo cristiano de San Agustín y del Pseudo-Dionisio.

Si la doctrina del acto y la potencia eran capaces de explicar la realidad de todos los seres creados y aun de Dios en sí mismo, desarrollada en todas sus consecuencias conducía y exigía en el término del *ordo cognoscendi* —vale decir, en el principio del *ordo essendi*— la doctrina de la *participación*, la cual, intuída, pero mal conceptualizada por Platón y corregida por Plotino, iba a ser genialmente reelaborada por el pensamiento cristiano de San Agustín.

De aquí que si los moldes conceptuales en que está organizada y fundamentada la Filosofía tomista son eminentemente *aristotélicos*, con sus principios aplicados con todo rigor metafísico, y el sistema se constituye como una síntesis vigorosa y viva, perfectamente articulada, estructurada y alimentada en todas sus partes por el ser y abierta, por eso, a todas sus nuevas manifestaciones de cualquier orden: científicas, culturales, etc., su coronamiento sea *platónico* o, más precisamente, *agustiniano*, y reciba de él todo ese complemento supremo de la participación que se echaba de menos en la Filosofía

del Estagirita —a causa de su carácter fisicista y también de su antiplatonismo—; pero de la participación bien entendida del ser, volcada en los moldes más ajustados y rigurosos del aristotelismo: de la *causalidad eficiente, ejemplar y final* de Dios; Quien comunica el acto de la *existencia* a la *potencia* de la *esencia* —*creación*— o lo mantiene en ella —*conservación*— o lo acrecienta por su intervención moviendo y concurriendo con la causalidad creada —*curso y moción*—. Toda *existencia* o acto tiene su origen y fuente imparticipada en la *Existencia* o Acto puro e infinito; y hasta donde llega la existencia —en su origen, en su conservación y en su acrecentamiento por la actividad creada—, llega la acción inmediata de la Causa primera, de la *Existencia divina*, llega la *participación del ser*.

La doctrina aristotélica de la *potencia* y *acto* en todo su valor metafísico sirve para esclarecer el *ser* en sí mismo y, tratándose del ser creado, en su *factum esse*; en cambio, la doctrina de la *participación* está en su origen y desarrollo, como el principio del *fieri* o realización del mismo.

Su espíritu metafísico es quien ha conducido a Santo Tomás a sobrepasar el *aristotelismo* histórico y a encontrar, como su connatural remate, la *Metafísica neoplatónica agustiniana* de la *participación*, la cual, por eso mismo, lejos de constituir una parte yuxtapuesta o sobreañadida mecánica o artificialmente a su Filosofía, está hasta tal punto orgánicamente a ella incorporada, que su misma síntesis ontológica, fundamentalmente aristotélica, se presenta en el *ordo essendi* como la consecuencia y realización connatural de aquélla. Recién a través de la cristianización agustiniana, incorporada a la

síntesis aristotélico-tomista, la intuición genial platónica de la *participación* —libre de sus propias exageraciones deformantes— encuentra su verdadera significación metafísica, su exacto cumplimiento. La auténtica contribución platónica —purificada y reelaborada en toda su fuerza por el genio de San Agustín— y la contribución aristotélica —a su vez libre de sus limitaciones y desviaciones y llevada hasta el fin por Santo Tomás— pierden su carácter antagónico, se armonizan y complementan en la grandiosa y genial síntesis tomista.

En definitiva, el Tomismo se presenta como una síntesis metafísica viva, que toma de Aristóteles sus principios primeros en todo su alcance metafísico —de que habían carecido en el mismo Filósofo griego—, de los cuales recibe su carácter de *verdad* y de *rigor* por la justeza con que concuerdan y corresponden a la realidad esencial y existencial; a la vez que en su cima, trascendiendo el aristotelismo histórico, pero fiel a su espíritu y conducido por sus propios principios doctrinales, se incorpora vitalmente la Metafísica platónico-agustiniana de la participación, desde la cual aquella Metafísica, fundamentalmente aristotélica, recibe toda su fuerza y adquiere toda su significación ontológica como realización jerárquica de la Causalidad divina.

El rigor aristotélico, llevado hasta sus últimas consecuencias, y el coronamiento divino de la participación platónico-agustiniana, afinada dentro del espíritu de precisión y justeza que le es propio, se conjugan en grandiosa unidad y viva síntesis en la Filosofía del Angélico Doctor.

En este sentido se puede afirmar que el neo-

platonismo cristiano de San Agustín estaba aguardando la lúcida y comprehensiva mente del Aquinate para alcanzar toda su significación, y que Santo Tomás es el más auténtico, inteligente y fiel discípulo del Santo Obispo de Hipona. La doctrina agustiniana de la participación, que, sin duda, el Doctor Africano vislumbró en todo su fecundo alcance desde su intuición genial, sin acertar a formular con todo rigor, faltó como estaba del preciso instrumento conceptual aristotélico, al ser trasvasada y tamizada por el genio crítico de Santo Tomás, se libera de sus imprecisiones, llena sus vacíos, se conceptualiza en toda su fuerza y rigor aristotélicos, desarrolla toda su significación metafísica y logra así ubicarse en el preciso lugar que tenía reservado dentro de la rica y viva síntesis tomista —tan preciso y justo, que ésta estaba reclamando a aquélla, y aquélla, a su vez, exigiendo a ésta— como su connatural acabamiento y perfección.

## OBRAS DEL AUTOR

*La constitución esencial del santo Sacrificio de la Misa*, Guadalupe, Buenos Aires, 1930.

*Esbozo de una epistemología tomista*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1946. Segunda edición bajo el título de *Estructura noética de la Sociología*, notablemente ampliada con un nuevo trabajo sobre la *Estructura noética de la Ciencia empírica*. Traducción al italiano de la primera edición y Prólogo de A. Fanfani, Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad del Sacro Cuore de Milán y Ministro de Italia, publicada por la misma Universidad, Milán, 1939.

*Filosofía moderna y filosofía tomista*, segunda edición en dos tomos, Guadalupe - Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945. *Primer premio nacional de filosofía de la República Argentina*.

*Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1941. *Premio "Carlos Octavio Bunge"* de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Segunda edición a cargo del Instituto "Luis Vives" de Filosofía de Madrid. Tercera edición de próxima aparición en la misma editorial.

*La formación de la personalidad*, Adsum, Buenos Aires, 1941. Segunda edición en preparación.

*Lo eterno y lo temporal en el arte*, C. E. P. A., Buenos Aires, 1942. Segunda edición en preparación.

*Concepto de la Filosofía cristiana*, segunda edición, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1943.

*La Psicastenia*, segunda edición, Adsum, Buenos Aires, 1944.

*Ante una nueva edad*, Adsum, Buenos Aires, 1944.

*La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

*Arte cristiano. Consideraciones sobre la situación del arte en el Cristianismo*, Peuser, Buenos Aires, 1946.

*"La filosofía del Espíritu" de Benedetto Croce*, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.

*Filosofía y Vida*, editorial de la revista Sapiencia, La Plata, 1955.

*Tratado de Existencialismo y de Tomismo*, Emecé, Buenos Aires, 1955. Segunda edición en preparación.

*La Paz en el pensamiento de Juan XXIII*, Emecé, Buenos Aires, 1964.

*Filosofía de la Cultura y de los valores*, Emecé, Buenos Aires, 1964.

## TRADUCCIONES

*La Filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino*, por Martín Grabmann, Buenos Aires, 1943. Traducción directa del alemán. Segunda edición con un Prólogo del traductor, Poblet, 1948.

*La vida espiritual de Santo Tomás de Aquino*, por Martín Grabmann. Traducción directa del alemán, con un trabajo introductorio del traductor, Guadalupe, Buenos Aires, 1947.

*El sentido común*, por Reginaldo Garrigou-Lagrange. Traducción directa del francés y Prólogo, Dedebe, Desclée, De Brouwer, Buenos Aires, 1944.

*Situación de la poesía*, por Raissa y Jacques Maritain. Traducción directa del francés en colaboración con Guillermo Blanco, Dedebe, Desclée, De Brouwer, 1946.



**Impreso y encuadernado en los  
Talleres Gráficos de la Editorial Guadalupe,  
Rafael Calzada (Bs. As.), Argentina.  
Terminado, el 10 de diciembre de 1965.**