

Instituto de Estudios Filosóficos

“Santo Tomás de Aquino”

SEMINARIO DE METAFÍSICA

Ciclo 2009

03/09/2009

Asistentes:

Félix Adolfo Lamas (Director)
Carlos Arnossi
Delia María Albisu
Daniel Guillermo Alioto
Dulce Santiago de Dalbosco
Javier H. Barbieri
Juan Bautista Thorne (secretario de acta)
Julio Esteban Lalanne
María Giselle Flachsland
Milko Alejandro García Torres
María de Todos los Santos de Lezica
Miguel Juan Ramón de Lezica

Lectura del acta anterior: FAL agrega los siguientes comentarios (se identifica en cada caso el párrafo del acta al que se refiere la ampliación).

Párrafo 5º: Fíjense que acá la clave de la pregunta que estoy haciendo es si hay que dar por cierto que San Agustín era neoplatónico –y yo digo no hay que darlo por cierto- o si más bien Agustín era platónico, porque una cosa es ser platónico y otra cosa es ser neoplatónico. Esa es la pregunta ¿por qué? porque quedó volando la idea de que Agustín era neoplatónico.

Párrafo 7º: ¿Entienden lo que se dice ahí? que así como hay una lógica natural sin necesidad de que haya un tratado de lógica, hay un discurso ontológico natural, es decir, un discurso acerca de las cosas y ese discurso acerca de las cosas, ordenado, en vistas a las causas, etc., conduce a Dios. Es decir, no es necesario un discurso ontológico altamente sofisticado, técnico, ultrametafísico, de iniciados, etc, como pasa en el neoplatonismo, que además no tiene discurso ontológico. No hace falta ser un iniciado, no hace falta ser un técnico para tener un discurso ontológico recto. Eso es lo que estoy diciendo, y por eso yo estoy calificando de un hecho metafísico tan importante al Concilio Vaticano. Es el triunfo de la racionalidad humana, que es por otra parte lo característico de la Iglesia Católica. A diferencia de

todas las demás religiones, la Iglesia Católica es una iglesia que no es racionalista, por supuesto que no lo es, pero es la única religión que deja a salvo, íntegramente, la racionalidad humana.

Párrafo 13º: Tengan en cuenta esto, esto es un dato histórico. El pitagorismo que tienen inmediatamente a la vista los neoplatónicos es el pitagorismo romano, que es resultado de un renacimiento pitagórico en Italia. Pitágoras es del siglo V a.C., mientras que este pitagorismo es del siglo I d.C. Lo mismo pasa con los oráculos caldeos, que es una obra que seguramente datará del siglo I, pero la hacían pasar como si viniera de la más antigua, remota y oscura tradición, de los fundadores de la tradición órfico-pitagórica. Hay que tener en cuenta eso, que no tenían ningún sentido crítico, o quizás eran ellos también unos falsificadores.

JHB: Los neoplatónicos querían conectarse con las dos fuentes más importantes de la antigüedad: Platón y Pitágoras... tratan de remontarse a los intérpretes de Platón y también a los intérpretes de Pitágoras.

JEL: Cuando decís las dos fuentes más importantes a Aristóteles no lo tenían en cuenta...

JHB: No a este mismo nivel... Aristóteles era más racional, estos son por ahí más teológicos...

FAL: Sí, yo creo que es más complicado todo...Yo ya les dije, la formación neoplatónica en las academias o en la nueva Academia, comenzaba por el estudio de Aristóteles.

JEL: Lo que pasa es que Aristóteles no habla de misterios...

FAL: Claro, pero también usan como fuente ya todas esas cosas religiosas y dentro de esas cosas religiosas tenemos toda la oscuridad caldea con sus conexiones con el hermetismo y todo lo demás... la Biblia judía a través de Filón que parece ser la principal fuente neoplatónica, hoy creo que es indiscutible que es la principal fuente neoplatónica -Filón era judío como ustedes saben-, y el cristianismo. La otra gran fuente es el cristianismo.

Párrafo 14º: Ante una duda planteada por JEL, agrega FAL: No, porque tampoco había nada escrito de Parménides y tampoco había nada escrito de Pitágoras. Sócrates es fuente de Platón y está expresado en el texto platónico. Entonces ¿qué significa Sócrates como fuente? entender el pensamiento platónico a la luz del pensamiento socrático que está expresado sobre todo en los primeros diálogos. Concretamente, la cuestión está en torno de la interpretación de la dialéctica. Mientras esos filósofos que se dicen platónicos apenas si mencionan la dialéctica, en Platón la dialéctica se identifica con la filosofía. La dialéctica, cuando estos neoplatónicos hablan, es entendida simplemente como el arte de ascender en generalizaciones y descender en divisiones, eso es la dialéctica para ellos, pero no aparece la dialéctica con toda esta gama de investigación como la lógica de plantear problemas, eso no aparece en el neoplatonismo. O sea, no está la dialéctica. Lo que no está es esa tensión permanentemente abierta del espíritu frente a la verdad. Ellos, en cambio, dan la impresión de tener la verdad en el bolsillo.

Párrafos 15º/16º: En el Parménides se enumeran según algunos ocho, según otros nueve hipótesis, escalonadas, desde la primera hipótesis sobre "sólo hay el ser", que sería la hipótesis propiamente parmenidiana, a las otras hipótesis de que además de lo uno hay el ser y la hipótesis del mundo como procediendo de lo uno. En primer lugar el Parménides es el libro más oscuro de Platón y es toda una decisión estratégica considerarlo el libro central de la teología platónica, porque es tan oscuro, tan oscuro, que permite al exegeta decir lo que quiera. En segundo lugar, siempre se entendió el Parménides como el último esfuerzo de la dialéctica platónica, el más gigantesco esfuerzo de la dialéctica platónica que termina en la aporía fundamental del platonismo. Es decir, a partir de la pura afirmación de lo uno y de la negación de la multiplicidad y después la afirmación de la multiplicidad, si significa o no significa la negación de lo uno, etc. etc. Es ahí donde aparece también el problema de la crítica de la teoría de las ideas, del argumento del tercer hombre, y todo lo demás. Pues bien, a este argumento, a este libro, ellos lo consideran como el gran tratado de teología, o mejor dicho, como la Escritura, y ahí está Dios, que es lo uno, que está más allá del ser, después el ser que es, es decir, el nous, y así las procesiones, el alma, y después todos los otros dioses y el mundo material, etc., como si fuera una deducción. Esta interpretación de que ahí hay una deducción no surge del texto, les aclaro, yo he leído no sé cuántas veces el Parménides y lo que sí puedo decir es que no se entiende que hay una demostración, no hay ninguna demostración de todo eso que están diciendo los neoplatónicos. Pero como estas tesis están planteadas en forma de discusión dialéctica, son propiamente dichas hipótesis, es decir, son tesis supuestas para una investigación. Pues bien, a estas ocho o nueve hipótesis

ellos las quieren convertir en categorías de dioses, por ej. Proclo. Todos los demás diálogos de Platón son entendidos a la luz del Parménides, como si el Parménides fuera el resumen, lo cual es falso incluso mirado desde el punto de vista de la crítica filológica contemporánea, que ha llegado a establecer que el Parménides integra un grupo con El Político y con El Sofista.

Interpretar el Parménides fuera de este trío no tiene sentido.

Entendiéndolos a los tres vinculados, se ve claramente que es la última exposición de Platón de la dialéctica, y de ninguna manera se autoriza entonces a reinterpretar todo en virtud del Parménides sin tener en cuenta por ejemplo El Sofista. Más allá de esto, que es una cuestión de mala hermenéutica, el hecho está en que en el orden de la verdad o del error no ya acerca del texto de Platón sino acerca de las cosas, el Parménides está usado más bien como un pretexto intelectual. Ahora, esto es común a todos los neoplatónicos. El que introduce esto es Plotino.

Terminada la lectura del acta anterior, sigue exponiendo FAL:

Hay una cosa que no dije, y es que también es cuestionable el uso que se hace de las fuentes parmenidianas, porque en Parménides hay una identificación de ser, pensamiento y uno. Ser, pensamiento y uno son una sola cosa en Parménides. En cambio, en el Parménides de Platón, precisamente, lo que se hace es poner de manifiesto la imposibilidad de esta pura identificación, pero a partir de negar la identificación de ser, uno y pensamiento vienen los problemas que el Parménides no puede solucionar. En el Parménides de Platón, por ejemplo, distingue el ser de lo uno ¿el ser entendido como qué? el ser entendido como idea o el ser entendido como lo que es, como ousía. Entonces esto es un giro tan importante respecto del pensamiento de Parménides, que el propio Platón dice que tiene miedo de estar cometiendo el pecado de parricidio, porque él estaba negando una tesis central de Parménides. Todo esto les pone a ustedes de manifiesto que no se trata de una cosa resuelta en Platón, mucho menos para que un intérprete platónico, o que pretende ser platónico, use después a Parménides como criterio hermenéutico, cuando justamente acá en el Parménides se está alterando toda la concepción clásico tradicional del pensamiento de Parménides. Tengan en cuenta esto, por eso la conclusión a la que yo arriba es que el neoplatonismo no es platónico, toma cosas platónicas, tiene muchas cosas platónicas, pero el neoplatonismo no es platónico. Así como hemos dicho, y lo venimos diciendo hace años, que Aristóteles es platónico, con correcciones importantes porque habilita el discurso ontológico y todo lo demás, y así como hemos dicho que es platónico y que es el mejor platonismo, yo me atrevo a decir que el neoplatonismo no es platónico, que significa una metamorfosis esencial de

la dialéctica y por lo tanto del pensamiento, y eso hay que tenerlo en cuenta en su proyección sobre la historia del Occidente, porque la herencia platónica en el Occidente está oscurecida o mediatizada por el neoplatonismo.

Lo que ahora justamente me quiero plantear es en qué relación se encuentra Agustín con esto, porque es un hecho que Agustín cree que Plotino es un intérprete muy afamado de Platón. Yo no pienso que Agustín haya creído que Plotino era el mejor intérprete, pero no porque haya pensado que había otro mejor sino porque él no conocía mucho ni a Plotino ni a Platón. De hecho él no había leído directamente a Plotino, había leído directamente más bien a Porfirio. La cuestión es esta: es un hecho que en Agustín hay muchos elementos que uno puede identificar con un origen platónico, esto parece evidente, por lo menos uno encuentra lo que se llama rasgos de familia o rasgos de filiación. Esto parece evidente. También parece evidente que hay temas, expresiones, estilo argumentativo semejantes a los neoplatónicos. Podríamos poner como ejemplo la numerología, como la usa Platón o como la usan los neoplatónicos, parece semejante. Frente a eso, frente al hecho de que en Agustín hay elementos de innegable origen platónico y de que hay innegables contactos temáticos con el neoplatonismo, la pregunta es ¿quién es la fuente más importante de Agustín? ¿Platón o los neoplatónicos? Por supuesto que hay otras fuentes, como los estoicos, pero ¿quién fue la fuente más importante?, esta es la pregunta. Entonces para empezar la investigación yo diría: vamos a comparar el pensamiento de San Agustín con el de los neoplatónicos en algunos puntos centrales. Ya hemos visto que no puede ser lo mismo ser platónico que neoplatónico porque hemos visto que el neoplatonismo y Platón son profundamente divergentes. Entonces vamos a examinar ahora el paralelo con el neoplatonismo. Después podríamos examinar el paralelo con Platón.

Para comenzar este estudio tenemos que seleccionar los temas principales. Recordemos cuál es el hilo conductor de nuestro seminario, por lo tanto nos podemos plantear la comparación respecto del tema de Dios, respecto del tema del alma humana o del hombre, y respecto del tema del mundo, de la materia, de las cosas en relación con Dios. También podríamos plantearnos la comparación en lo que se podría llamar quizá el talante general, el estilo de la filosofía neoplatónica y el pensamiento de San Agustín, con lo cual tendríamos cuatro carriles.

Primero el tema de Dios, y aquí lo primero que tenemos que señalar es que las semejanzas son sólo aparentes, porque los neoplatónicos se cuidan muy bien de hablar de Dios Padre refiriéndose a lo uno, y refiriéndose al nous suelen llamarlo algunos "el hijo". Hablan de procesiones, como el dogma cristiano respecto de las Personas de la Santísima Trinidad. Ahora, fuera de esta apariencia, y es sólo apariencia, la concepción de la divinidad neoplatónica es absolutamente contraria a la concepción de la divinidad que tiene San Agustín, no digo distinta, digo contraria, es decir más que con una distinción absolutamente radical. Empecemos por lo primero, eso de poner a Dios Padre más allá del ser ¿qué significa? Entre otras cosas significa que el ser no deriva de Dios o, si el ser deriva de Dios, tenemos que el ser deriva del no ser. ¿Y qué es el ser que deriva del no ser? El ser que deriva del no ser es el nous ¿Y qué es la tercera emanación, la tercera hipóstasis, el fruto de la tercera procesión, el alma? Pero cuidado, el alma nada tiene que ver con el Espíritu Santo, el alma es ni más ni menos que una emanación del nous en relación con la materia, el alma está dirigida a la materia y la materia es la procesión adecuada del alma y así como el nous es lo que procede de lo uno y así como el alma es lo que procede del nous, así la materia es lo que procede del alma. Pero pensemos un poco más, sigamos comparando al dios neoplatónico... vamos a hablar del más serio que es Plotino. Comparemos al dios de Plotino con el Dios verdadero en el que creemos, en San Agustín. Por lo pronto la Trinidad en San Agustín es un solo Dios, una sola cosa, tres Personas distintas. En Plotino no hay tres personas, o dos, no hay ni una, porque esos dioses no son personas, pero además son cosas distintas. Entonces la trinidad plotiniana, de apariencia parece que se asemeja algo, mirándola de lejos se parece a la Trinidad cristiana, pero apenas uno se acerca no se parece para nada a la Trinidad cristiana, porque hay un padre que es ajeno al ser. Ese padre que es ajeno al ser, es causa y fuente en sí mismo, es fuente de la indeterminación. El tiene dos actos, la teoría del doble acto, la famosa teoría del doble acto de Plotino. Un acto que es el acto por el cual el uno vuelve sobre sí mismo y se ama, y el acto en el cual lo uno (voy a usar una expresión hegeliana porque no se me ocurre otra ahora y porque me parece que Hegel lo captó bien). De lo uno surge un extrañamiento de sí como la absoluta indeterminación, según este procedimiento de pensamiento. Hay en lo uno una riqueza superabundante e infinita de posibilidades por las cuales están contenidas en lo uno y en esta infinita riqueza esta contenida una infinita indeterminación. Esta infinita indeterminación es lo que el propio Plotino denomina materia inteligible. Usa una expresión aristotélica, materia inteligible, pero la aplica a una cosa completamente distinta. La materia inteligible para Aristóteles era el número, es decir la cantidad, la cantidad signada por el número. Acá estamos hablando, como materia inteligible, de la materia -hace una mezcla- la materia como indeterminación aristotélica.

Esa materia como indeterminación aristotélica, como infinita indeterminación, es la contracara del segundo acto, del segundo momento, de la desbordante riqueza de lo uno que no es el ser.

Estoy intentando mostrar que mientras que Platón ponía a lo uno y a la díada enfrentada a lo uno, acá la díada aparece surgiendo de dentro de lo uno. Pero hay algo más todavía: ¿cuándo se convierte esta materia inteligible -que no es lo uno por cierto, que no es lo uno pero que sale de lo uno como un acto secundario de lo uno- pero que mientras no está conciente sigue perteneciendo a lo uno? ¿cuándo se da el ser esto? Se da el ser cuando esta indeterminación, esta masa de indeterminación infinita, esta materia inteligible infinita, gira hacia lo uno por un acto de amor a lo que es máximamente determinado, etc., y en ese girar se reconoce a sí mismo y en ese reconocimiento se da el ser, y entonces ahí esa materia inteligible se convierte en la segunda persona, que no es persona, que es el nous, el intelecto.

Ahí es distinto de lo uno, ahí es otra hipóstasis de lo uno. Es decir, fíjense ustedes que Plotino está afirmando, y esto es un principio, que el ser procede de sí mismo [sería de la conciencia de sí mismo, acota MDSD]. Exactamente, es decir que el ser es causa de sí mismo, incluso lo dice respecto del uno. Fíjense para poner otro ejemplo manifestativo del contraste con Agustín: para Plotino lo uno es causa de sí mismo, por lo tanto el ser es causa de sí mismo, el ser no tiene una causa, es causa de sí mismo. El ser -tenemos otra cosa increíble, que tampoco es agustiniana- el acto deriva de la potencia, lo determinado surge de lo indeterminado, es decir estamos en una metafísica al revés, al revés con relación a Aristóteles. Ahora cuando uno esto lo compara con San Agustín ¿San Agustín piensa más bien como Aristóteles o como ellos? Es evidente que piensa más bien como Aristóteles.

Después, en el caso del alma, el alma a diferencia del intelecto no está referida inmediatamente a lo uno sino que el alma tiene como punto de referencia al intelecto, pero mientras que el intelecto tiene como lugar propio a sí mismo, porque el intelecto es el ser que es uno y además es ousía, es decir es sustancia, el alma está dirigida a la materia, está constitutivamente dirigida a la materia, mientras que el intelecto está constitutivamente dirigido a lo uno, el alma está constitutivamente dirigida a la materia. De hecho el alma crea la materia.

Fíjense otra cosa, que recién la doctora (MDSD) habló de conciencia y yo se lo asentí, pero en rigor se da el caso de una conciencia que no es conciente, es decir, el dios de Plotino no es conciente. Por otra parte esta dependencia del ser respecto de lo uno está poniendo de manifiesto que en Plotino no resulta posible, de un punto de vista radical, plantear un discurso ontológico, porque un discurso ontológico presupone no solamente la distinción del ser, del pensamiento, de lo uno y todo lo demás, sino que supone la primacía del ser. Y esta es la razón por la que no hay demostración de la existencia de Dios en Plotino, ni en Proclo. Hay la postulación de lo uno, como en Parménides. Es como si dijéramos: ya Parménides con su teorema de lo uno había concluido el asunto, pero ojo, mientras en Parménides el teorema de lo uno era el teorema del ser también, acá ya no solamente se distinguen sino que lo uno está más allá del ser, con lo cual en realidad todo el Parménides de Platón, si fuera cierta esta interpretación, tendría que ser la justificación de esta distinción de ser y de uno, pero no se puede aceptar que se tome como un a priori lo uno como anterior al ser y sin ninguna demostración por supuesto. Entonces yo no quiero seguir embrollando mucho esto, si quieren podemos poco a poco hacer otras incursiones. Estoy haciendo acopio de material neoplatónico, de manera que si quieren podemos hacer incursiones parciales. Pero quería señalar esto de que el dios de Plotino y el Dios de San Agustín no tienen nada que ver, pero lo que es más importante, que aunque Agustín no conocía a Plotino directamente, sí sabía que el dios de Plotino y de Porfirio nada tenía que ver con el Dios verdadero.

Hay mil cosas más, por ejemplo, pongo otro ejemplo respecto del tema de Dios, que como son muchos no sé si se darán cuenta de la importancia, pero cada uno de ellos sería escandaloso. Por ejemplo, separa Plotino, el amor es anterior y de suyo ajeno al conocimiento, a punto tal que en lo uno hay amor por sí mismo sin conocimiento, es decir sin que haya... primero hay amor y después en lo que haya de conocimiento de sí mismo, es decir de conciencia en lo uno, es fruto del amor, es decir el amor es constitutivo del conocimiento. Es al revés ¿se dan cuenta?

Yo tengo que partir de ciertas cosas. Si yo acepto que lo uno está más allá del ser y que lo uno está más allá del logos o del nous, si yo acepto eso tengo que aceptar todas estas consecuencias, porque si lo uno está más allá del conocimiento ¿cómo explico yo el origen del conocimiento? Lo uno está más allá del ser y más allá del conocimiento. El ser y el conocimiento se identifican y se unen, estamos de nuevo en esa identificación del orden lógico y del orden real. El ser y el conocimiento se identifican en el nous, en la segunda persona, en el hijo. Pero el conocimiento y el ser se los da el hijo

a sí mismo. El hijo se los da a sí mismo en el movimiento hacia lo uno, que es un movimiento, en primer lugar, de amor. Entonces el hijo se da el ser, se da la determinación a sí mismo, se da la determinación de él como ser, por lo tanto él... al darse el ser, crea también todas las ideas, es decir crea también todo el ser secundario, así como el alma, por su referencia a la materia crea la materia y del alma proceden todas las almas, de la misma manera en el caso del intelecto, en la medida en que el intelecto mira con amor hacia lo uno, crea todo el ser, las ideas y por lo tanto la forma de las cosas.

La causa de la multiplicidad también está encerrada en lo uno porque la causa de la multiplicidad está en esta infinita indeterminación. La causa de la multiplicidad en Platón está en la díada, acá la díada está en lo uno.

Por ejemplo, respecto del tema del hombre, una tesis central del cristianismo es la unidad de cuerpo y alma. Más allá de que en San Agustín no aparezca claro el tema de la unidad sustancial, sí aparece claro como integrando la naturaleza del hombre que tiene cuerpo y que tiene alma. Para Plotino y el neoplatonismo el hombre es el alma y el cuerpo es la cárcel del alma, es un castigo, etc., etc.

Yo creo que en Platón eso es mítico, pero la última etapa del platonismo, recuerden ustedes, es la etapa del instrumentalismo en la cual el cuerpo es instrumento del alma.

En Platón, si bien se toma como elemento mítico lo del órfico pitagórico de que el alma es arrojada y qué se yo, si ustedes lo ven bien en el mito de Er. Eso ya no es órfico pitagórico, pero además yo pregunto –estamos hablando de la República, de Platón a los 60 años, en el centro de la vida de Platón– ¿cómo va a dividir el alma en tres partes cuando de esas tres partes dos están dirigidas a animar el cuerpo? Es decir, dos partes del alma de las tres partes en que él divide el alma en la República, dos partes del alma están destinadas a dirigir el cuerpo, dos partes del alma son corpóreas en sus funciones, entonces esta extrañeza del alma respecto del cuerpo, en Platón parece abusivo pensarla, pero a medida que va avanzando, se va desarrollando el pensamiento de Platón, va madurando, se va marcando lo que se conoce como teoría instrumentalista. Es decir, ustedes saben, dentro del platonismo aristotelismo se distinguen tres etapas: una etapa, si es que la hubo, de dualismo absoluto, es decir, el hombre es el alma y el cuerpo es la cárcel del alma (una primera etapa, supuestamente). Una segunda etapa que es la etapa instrumentalista, en la cual el cuerpo y el alma forman una

unidad, no una unidad sustancial porque no se conocía la idea de la unidad sustancial, pero una unidad en la cual el cuerpo es instrumento del alma.

El hombre es el alma y el cuerpo en el instrumentalismo, es principalmente el alma pero también el cuerpo, y el hombre no puede ser el alma por esta razón, porque si el cuerpo es instrumento del alma, el alma no puede obrar sin el cuerpo, por lo tanto el hombre no puede obrar sin el cuerpo. Entonces el cuerpo es parte del hombre, parte sustancial no porque no está la teoría de la unidad sustancial acá ¿se comprende?.

Y la tercera etapa es la de la unidad sustancial de Aristóteles, la teoría hilemórfica aristotélica, que es temprana por otra parte, porque Jaeger cree o dice que es tardía, pero es temprana, bien temprana. Fíjense que en la Física de Aristóteles, una de las obras juveniles de Aristóteles, ya está toda la teoría hilemórfica.

Pero volvamos al asunto ¿qué es el alma para Plotino? En el Timeo, Platón sostiene que el alma es principio del movimiento, el alma es principio inmanente del movimiento, el alma es entonces movimiento que se mueve. La nota esencial del alma es ser principio del movimiento, y se le agrega una segunda nota, movimiento armónico. Las notas de automovimiento y armonía, pero ¿cuál es la fundamental? La de automovimiento o la de causa de su propio movimiento. Esta es la concepción del alma de Platón en el Timeo.

Ellos (los neoplatónicos) toman supuestamente esta concepción del alma y critican a Aristóteles para quien el alma es entelequia, es decir, es acto. Aristóteles, como ustedes saben, dice "nada puede ser principio de su propio movimiento". Si hay algo que se mueve quiere decir que hay algo que lo ha movido, que está en acto, nada puede estar a la vez en potencia y en acto, a la vez y desde un mismo punto de vista.

Ahora bien ¿es posible la resurrección de la carne? Está absolutamente descartada la hipótesis de la resurrección de la carne. No hay resurrección de la carne. Esto significa la muerte definitiva. Bueno, pero el alma divinizada vive eternamente en el uno, pero en una unión en que el alma muy probablemente se despersonaliza. Ahora bien, si el alma no está indisolublemente unida al cuerpo y si el alma fuera inmortal ¿cómo podríamos asegurar esta reinsertión al uno? Además no se reinserta directamente en el uno sino a través del intelecto. De ahí viene también la concepción de Avicena según la cual el intelecto agente resulta ser el verdadero dios del hombre, el cual tiene que estar siempre separado.

El alma hipóstasis es causa de la materia, no es constitutiva de la materia, es causa de la materia. No es constitutiva de la materia en el sentido de constitutivo inmanente. Ahora vamos a ver por qué es causa de la materia, porque en la medida en que el alma es fuente de indeterminación, con lo cual ustedes van a darse cuenta que la materia es de suyo mala, la materia no es algo positivo para los neoplatónicos, es algo malo, es algo que tiene una connotación mala y siempre negativa, es decir, la materia no tiene otra connotación que la privación.

Comparemos con San Agustín. San Agustín dice: hablando de la materia eso es un disparate, eso es una herejía, la materia es buena porque fue creada por Dios. O sea que el mundo agustiniano es un mundo, primero, que tiene propia consistencia, segundo, que es bueno, y tercero que es radicalmente distinto de Dios, que está ordenado a Dios pero nunca del tal modo que llegue a confundirse con Dios.

¿Cuál es entonces el parecido de San Agustín con el neoplatonismo? Muy poco, sólo de apariencia nomás, en cambio el parecido con Platón es fuerte y es profundo. En cuanto a que las ideas están en la mente divina, esa no es una idea que descubre el neoplatonismo, es algo que viene del medio platonismo, pero además viene de Filón, y yo diría que era una cierta convicción platónica ya.

Conclusión: Agustín es predominantemente platónico, no es neoplatónico, esa es mi opinión. Pero hay una herencia neoplatónica que de alguna manera se asocia, y eso ya yo no lo he estudiado, cuándo se produce esa asociación. Hay un agustinismo que se asocia con el neoplatonismo ¿cuándo? quizá cuando el agustinismo cree encontrar en Avicena, que es neoplatónico, un cauce filosófico, la posibilidad de dar una teoría de la realidad, de expresarse en términos de potencia y acto, de causa y efecto, la posibilidad de recoger algo del pensamiento aristotélico, porque Avicena se presenta como aristotélico, de tal manera que hay circunstancias que hicieron, y yo desconozco, que muchos agustinistas encontraran plausible, razonable, entrar en los moldes del avicenismo. De hecho, el agustinismo contemporáneo de Santo Tomás era avicenista, por ejemplo Bacon.