

**Instituto de Estudios Filosóficos**

**“Santo Tomás de Aquino”**

**SEMINARIO DE METAFÍSICA**

**Ciclo 2009**

**06/08/2009**

**Asistentes:**

Felix Adolfo Lamas (Director)

Daniel Guillermo Alioto

Delia María Albisu

Dulce Santiago de Dalbosco

Julio Esteban Lalanne

Javier H. Barbieri

Juan Bautista Thorne

María de Todos los Santos de Lezica

María Giselle Flachsland (secretaria de acta)

Milko Alejandro García Torres

Lectura del Acta anterior:

Se acordó no leer las dos últimas actas, que habían quedado pendientes. Cada seminarista las leerá por su cuenta.

Tema del día: María Giselle Flachsland

FAL Es importante tener presente la confrontación del neoplatonismo (Porfirio, Proclo, Plotino) con el pensamiento cristiano. Hay dos actitudes intelectuales distintas, una que se abre a un discurso ontológico, y otra que pretende hacer metafísica sin ontología. Esto último se ve claro en Plotino y en Proclo, ambos comienzan por lo Uno y a partir de allí, por vía cuasi deductiva, van a lo demás. Es lo que pasó en otros pensadores de occidente, gnósticos, la cábala, la masonería, etc.

Comenta un diálogo casual sobre el neoplatonismo, y las interpretaciones modernas sobre Platón (Krämer y la Escuela de Tubinga, Reale y la Escuela de Milán) e indica la falsedad de estas interpretaciones. La interpretación que hace Reale de Platón es absolutamente contraria al concepto platónico de la dialéctica. Mientras que el concepto platónico de la dialéctica consiste en una multiplicidad de procesos de investigación, necesariamente abiertos porque, como dice en el Político –recuerden que es de la última época- el secreto de la dialéctica consiste en no agotar la investigación mientras quede alguna semejanza o alguna diferencia por descubrir, la dialéctica es

siempre abierta, por eso los diálogos platónicos no pueden ser menospreciados porque son investigaciones diversas, que terminan en grandes aperturas. En cambio, la interpretación de Reale y de la escuela de Tubinga es una interpretación sistemática, y esto es absurdo. Quien está familiarizado con la dialéctica platónica, como forma mentis platónica, sabe que esto es absurdo. No se entiende la dialéctica platónica si se pretende hacerla sistemática y máxime si se quiere hacerla sistemática a partir de lo uno y la díada. Todos los que están redescubriendo el pensamiento no escrito de Platón, la única fuente que tienen es Aristóteles. Y Aristóteles nunca pretendió que el pensamiento de Platón fuera sistemático. El problema de lo uno la díada es otra investigación.

Por esto vale la pena hacer el esfuerzo de llevar adelante el diálogo entre san Agustín y Plotino, y entre san Agustín y Porfirio. San Agustín hace una interpretación benévola de Porfirio. Hay mucho de político, tanto en san Agustín como en los Padres de la Iglesia, de no ir al choque y mostrar ciertas congruencias. Esto ayuda a entender muchas cosas del ateísmo contemporáneo.

DA Un sector del humanismo es gnóstico, neoplatónico. Estos problemas se trasladan al humanismo.

FAL a las posibilidades del humanismo. Hay humanistas que son platónicos dialécticos, pero no neoplatónicos.

Se aclara que el tema del foro será el humanismo.

JB continúa su exposición sobre san Agustín.

El objeto de la exposición era hablar sobre san Agustín, pero resultó necesario hacer algunas indagaciones sobre el neoplatonismo y el platonismo medio, para poder comprender a san Agustín.

Hay una marcada influencia del neoplatonismo y del platonismo medio en el pensamiento de san Agustín. Además Plotino influyó en san Ambrosio, maestro de san Agustín.

Acerca de Plotino se habló de los niveles de toda su construcción filosófica: el uno, la inteligencia (nous), el alma (psijé). Es importante repasar un poco lo que dice del nous. El uno es inefable, está más allá del ser, y la psijé está un paso más allá de lo divino. La emanación indefinida del uno es la díada, que uniéndose con el uno genera las ideas. El volverse de la díada al uno es el ser. Y el reflejo del ser es el nous (la inteligencia). Se lee cita: "Lo generado se volvió hacia él y nació al mirarlo, y esto es la inteligencia. Su detención frente a aquel produjo el ser, mientras que su mirar hacia él produjo la inteligencia." (Enéada II) El nous es la morada de las ideas que allí permanecen invariables; esto está sobre todo en la Enéada VI. Dice: "El ser y la inteligencia son, entonces, una sola naturaleza, por ende, una sola naturaleza son los seres, el acto de ser y la inteligencia, y los pensamientos

así entendidos son la forma y la configuración del ser así como su acto. Nosotros somos, sin embargo, los que los concebimos separándolos como si fueran diferentes unos de otros, nuestra inteligencia que separa es, en efecto, diferente de aquella inteligencia indivisible y que no separa y que es el ser y la totalidad de las cosas". Es decir, la multiplicidad de ideas no significa que el nous deje de ser algo único, las ideas no son algo distinto del nous de modo real, sino de modo inteligible. Reale para hablar de esta multiplicidad usa el término "alteridad inteligible", son un otro inteligible. Es una idea del Sofista, de Platón.

El tercer círculo es el alma. Dice que las almas son como anfibios, viven en parte la vida de arriba, y la vida de aquí abajo. Para Jámblico (neoplatónico de Siria, de finales del S. III, influido por el neopitagorismo, intentaba refundar el paganismo, hay obras suyas sobre Pitágoras y los misterios egipcios) dice que el alma es un mixto, de corpóreo e incorpóreo, son naturalezas intermedias cuyo mayor grado de perfección está en que se asimilen más al intelecto, el nous. La necesidad de lo simbólico proviene de esta idea del alma, como mixto de corpóreo e incorpóreo. Todo el simbolismo de estos movimientos se da por esta causa. Es importante mencionar esto porque ese escaparse de lo corpóreo está muy presente en san Agustín. Así como la actividad del uno genera el nous, la actividad del nous genera el alma. Esta actividad del alma, volcada al exterior, produce la materia. "El alma es como una actividad que viene de la inteligencia, de hecho cuando esta última despliega su actividad hacia lo interno, el efecto de su actuar corresponde a otra inteligencia; cuando, en cambio, actúa desde lo interno hacia lo externo el efecto es el alma" (Enéada VI). Esto se relaciona con el tema del bien. Para hacer coincidir centro con centro, el alma, debe apartarse de lo sensible y replegarse sobre sí misma, debe concentrarse y unificarse (opuesto a dividirse o dispersarse). Esta concentración, según Plotino, requiere de un esfuerzo racional extremo, que sólo es posible gracias a un inmenso e intenso esfuerzo filosófico. La coronación de esto será la experiencia mística. Esto se produce súbitamente sin saber cómo. Dice Porfirio que Plotino tuvo, por lo menos, cuatro experiencias místicas, salir de esta vida y vivir por un momento de la contemplación divina. La Enéada VI termina con una descripción muy elaborada de ese estado de contemplación. "Debe renunciar a manifestar lo divino a quien no ha tenido la felicidad de verlo por sí mismo". Termina diciendo "gracias a la virtud llegará a la inteligencia y a la sabiduría, y gracias a la sabiduría llegará a lo uno". Así termina la Enéada. Son seis grupos de nueve tratados; estos números, en el pitagorismo, están relacionados con lo divino. San Agustín en De Trinitate, también habla de esto.

FAL lo del seis y el nueve es de Porfirio. Inclusive la Enéadas es la edición que hace Porfirio de las obras de Plotino. Las obras de Plotino son tratados

independientes, Porfirio las agrupa y les pone título a cada uno, y trata de darles un orden sistemático, un orden sistemático que responde a la mentalidad de Porfirio que era marcadamente órfico-pitagórico.

JB advierte que san Agustín reconoce la influencia del neoplatonismo, aunque no con esta expresión; habla de ciertos libros platónicos que le hicieron llegar.

FAL el cita después muchas veces el Timeo, el Fedro, el Fedón.

JL ¿a Plotino también?

JB a los platónicos; no, a Plotino no. Y es muy probable que haya tenido las Enéadas.

FAL a quien cita con nombre y apellido es a Porfirio. San Agustín tiene una interpretación del Timeo platónico, y el Fedro y el Fedón, los que hablan del alma en general. Deben ser más de media docena de libros de Platón que tenía.

JL ¿expresamente, en algún lugar, dice que leyó a Plotino?

JB expresamente, no, pero no se duda que lo leyó.

FAL expresamente habla de Porfirio, y si habla de Porfirio está suponiendo a Plotino, porque Porfirio es el editor de la obra de Plotino.

JB hará referencia a las coincidencias entre san Agustín y el neoplatonismo:

1. la vida perfecta exige volverse hacia la vida interior;
2. el tema de la luz interior; la experiencia plotiniana se expresa constantemente en términos de luz, claridad, iluminación; hay un pasaje en la Enéada V que se refiere a esa luz;
3. el tema de cierta experiencia mística, que en san Agustín no está descartada. Esta experiencia plotiniana se la ha querido llevar a los místicos cristianos en cuanto ellos hablan de una noche oscura. Esa noche oscura no es contraria a la luz de la experiencia mística plotiniana porque en esa noche oscura los místicos hablan de una supresión de todas las cosas y esa sensación de vacío en el alma es de la que habla Plotino en su experiencia mística;
4. el tema del mal, está en Plotino del mismo modo que en san Agustín como una privación. Dice en la Enéada III, "somos como unos críticos ignorantes que acusaran a un pintor de no haber puesto hermosos colores en todas partes. Sin embargo, el pintor puso en cada lugar los colores que convenían. Las ciudades bien gobernadas no son las que están compuestas por iguales, es como si uno critica una obra de teatro porque en ella hay personajes que no son héroes sino que se encuentra a un criado o a un patán, suprimid esos

papeles inferiores la obra no será por ello más hermosa puesto que los pide para ser más completa.”

FAL dice que hay una diferencia abismal. La diferencia fundamental es que para Plotino el mal tiene una especie de consistencia ontológica o metafísica por la materia, y la libertad, para Plotino, es concebida exclusivamente como autodominio; pero en Plotino no existe ninguna posibilidad de entender la libertad como radical contingencia. Y el mal, para san Agustín, y esto es indudable, es fruto de la voluntad libre y contingente. Es decir, el concepto de mal como un apartarse voluntaria y libremente de la ley de Dios, está a años luz de Plotino, porque en Plotino no hay concepto de voluntad libre, incluso el mundo no depende de la voluntad de Dios, el mundo no es fruto de la voluntad de Dios. De ahí que la experiencia mística tampoco pueden asemejarse, porque mientras que la experiencia mística cristiana es experiencia de una relación amistosa personal, de ida y vuelta, la conversión al uno de Plotino (en la que consiste su experiencia mística) es una conversión a alguien que no responde, porque ni siquiera conoce al hombre; entre el uno y el hombre no existe una relación personal. Hablamos de aparentes coincidencias pero con unas diferencias radicalísimas, en el caso de san Agustín. Por ejemplo, en Plotino, el cuerpo es claramente negativo, en Agustín no; en Plotino, existe la trasmigración de las almas, en Agustín no; en Plotino la caída original es la caída del alma al cuerpo, no el pecado original de Adán y el pecado voluntario de cada hombre. Hay ciertas expresiones comunes, pero cuando uno acerca la lente para mirarlo hay abismos.

JB dice que intenta sugerir que hay elementos que influyeron y de los que san Agustín se quiere separar.

FAL dice que no cree que quiera separarse. San Agustín estuvo vinculado con el neoplatonismo con su experiencia maniquea, pero cuando se da cuenta que eso no sirve, lo deja de lado nada más. La Trinidad agustiniana no tiene nada que ver con las procesiones de las dos hipóstasis a partir del uno.

JB De todos modos, su filosofía no es ajena a esta filosofía de Plotino. Pasemos a san Agustín.

La expresión más emblemática de la búsqueda de Dios en el interior del alma es la de *De vera religione*, “Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas” (39, 72). La pregunta que se hace san Agustín es ¿por qué el alma, cuya naturaleza es espiritual como lo es Dios mismo, debería buscarlo pasando por los cuerpos, cuya materialidad nos separa de Él? Para san Agustín la idea de Dios es un conocimiento inseparable del espíritu humano. Dios está presente en toda inteligencia humana. En las Confesiones reconoce que ni aún en los peores extravíos de su inteligencia y de su corazón había perdido completamente la vista la existencia de Dios (L

VI, C. 5). El punto está en transitar el camino entre la idea de un ser necesario, inmutable y eterno, y el espíritu mutable del hombre. Ese camino pasa por la verdad, algo común a todas las razones; una suerte de luz que no es ni propia ni ajena, ni de nadie en particular, sino a la vez poseída por cada uno y la misma por todos aquellos que perciben en el mismo momento su claridad (De libero arbitrio, L. II). También explica esto en Confesiones L. VII, C. 16, "entré y ví con el ojo del alma como quiera que él fuese sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género aunque más grande, como si esta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. Quien conoce la verdad conoce esta luz y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce, oh eterna verdad y verdadera caridad y amada eternidad, tú eres mi Dios, por ti suspiro día y noche". La verdad es algo independiente del espíritu, cuya regla es, y es trascendente a él. En estas cualidades, trascendencia, inmutabilidad, necesidad y eternidad descubre el espíritu que hay una existencia más allá de lo humano. Si lo verdadero es, en el hombre, reflejo de la inmutabilidad divina, basta con constatar lo verdadero en el pensamiento, para constatar ahí la presencia de Dios. La fe viene a confirmar esto, "la fe es ascender con el pensamiento" (De praedestinatione). La fe no ve claramente la verdad pero tiene, sin embargo, una suerte de ojo que le permite ver que algo es verdadero aunque no discerna la razón de ello; la fe no permite ver aquello en lo que se cree con claridad plena, pero permite tener la certeza de que es verdadero. Todo este proceso de interioridad no quiere decir que el mundo creado no pueda ser punto de partida para la consideración de la existencia de Dios. Hay otro itinerario que va del mundo al alma, y del alma a Dios. El mundo proclama a su autor, y nos conduce hacia Él. "La naturaleza también es un claro espejo donde el alma ve en todas las cosas el reflejo de Dios" (De libero arbitrio). En las Confesiones realiza todo el itinerario, comienza con las cosas del mundo corpóreo, les pregunta si son el Dios que busca y le responden: "no somos tu Dios, búscalo por encima nuestro (...) Entonces me dirigí a mí mismo, y tú ¿quién eres? Un hombre..." Es mejor el elemento interior que el exterior, para buscar a Dios. Interroga al mundo entero, y le responde, no soy yo (L. X, C. 6). De las facultades humanas, le da prioridad a la memoria, quizá herencia platónica. Y luego, llega a la interioridad. Hay un gran desarrollo en san Agustín de la memoria, y cuesta mucho asimilarla a lo que la escolástica entiende por memoria, como sentido interno. Pero el término que usa es memoria. Es algo más que recordar o un sentido interno que permite ubicar las cosas en el tiempo o recordar imágenes.

FAL además distingue la memoria de la mens.

JB "Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Y he aquí que tu estabas dentro de mí, y yo fuera, y por fuera te buscaba, y

deforme como era me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste, pero Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que si no estuviesen en ti no serían. Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera, brillaste y resplandeciste y fugaste mi ceguera. Exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti, gusté de ti y siento hambre y sed, me tocaste y abraceme" (Confesiones, L. X, 27). Este camino de la interioridad es algo que debe a los platónicos. Había dicho Plotino "entra en ti mismo y contempla" (Enéada I, 6) y también "yo lucho por convertir al divino que hay en mí al divino que hay en el todo". Son dos concepciones distintas, pero pudo haber inspirado o iniciado la inquietud en san Agustín. Dice, en De Trinitate, "con la mirada del alma vemos en esta eterna verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestro ser y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos al actuar según la verdadera y recta razón. Por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas que es como haberla engendrado en nuestro interior al hablar y que al nacer no se aleja de nosotros, y cuando dirigimos la palabra a otros añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible a fin de producir en el alma del que escucha mediante un recuerdo material algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece" (L IX, C.7). En ese camino de búsqueda interior se detiene a considerar que es posible la verdad, es decir que el escepticismo no es viable. Escribe *Contra academicos*, 386 d.c., en la que termina admitiendo la posibilidad de conocer la verdad. Considera que, admitir que la verdad es posible, es un primer paso para llegar a Dios. El segundo paso está dado por la comprensión de lo que es el alma, otra inquietud muy grande en san Agustín, especialmente su inmortalidad. ¿Qué es aquello que está en el alma por la que el alma se siente atraída? Habla de maestro interior, refiriéndose a Dios. En otra de sus obras, *Soliloquios*, trata el tema de la iluminación. En esta obra, escrita en forma de diálogo entre Agustín y la razón, tiene dos temas principales, si es posible conocer a Dios y probar la inmortalidad del alma. Comienza esta obra con una plegaria. Esta iluminación, de la que habla acá san Agustín, no es una iluminación sobrenatural, sino que está en la naturaleza de todo ser humano. Como, dice san Agustín, en la naturaleza del fuego está el calor, o en la de la nieve está la blancura. Basta ser humano para tener esta luz. La *illuminatio* supone que el acto por el cual el pensamiento conoce la verdad es comparable a aquel por el cual el ojo ve las cosas corpóreas. Así como los objetos se vuelven visibles por la luz, para ser vistos por la vista, las verdades se vuelven inteligibles por una suerte de luz que les permite ser aprehendidas por el pensamiento. Y así como el sol es la fuente de luz corporal que vuelve visibles las cosas, esa luz interior es la luz espiritual que vuelve inteligibles las verdades divinas (*Soliloquios*, I, 6, 12). Dios es a nuestro pensamiento lo que el sol es a la vista. Sin Dios no se puede

alcanzar la verdad.

FAL eso está tomado del pasaje de la República.

JB es un diálogo, habla la razón con san Agustín. Recuerda a los diálogos platónicos, porque Platón hace contestar casi con monosílabos al interlocutor de Sócrates, y lo deja reducido prácticamente a nada. Y es un poco lo que sucede acá.

Sugiere que:

1. el sol es, que tiene ser, por lo tanto Dios es y tiene ser;
2. además que ilumina los objetos que tiene delante y no se le ocultan, la luz llega a todos los objetos;
3. que la luz que reciben los objetos les es prestada. Hay una gran diferencia entre aquello que tiene luz (p. ej. el sol) y lo que recibe la luz (la tierra iluminada por el sol).

Lo mismo sucede con Dios:

1. es la razón de la inteligibilidad humana y ésta es posible por Dios;
2. Dios no sustituye nuestro intelecto cuando pensamos lo verdadero;
3. su iluminación es requerida para poder pensar lo verdadero;
4. si esta iluminación cesa, el hombre cae en tinieblas.

¿Cómo se experimenta la iluminación? Hay dos modos. Uno, cuando conocemos los objetos por la luz divina, sin ver la luz divina (ideas, formas, especies, reglas es la parte práctica de san Agustín). El otro, cuando vemos los objetos por la luz pero elevándonos por sobre el efecto de esta luz, supra mentem; allí se ve también la luz divina. Este último es el caso de la experiencia mística. Por esta senda, en los libros XIII – XIV del De Trinitate, diferencia ciencia y sabiduría.

Cita De Trinitate L. X, 14, en donde habla de la certeza del conocimiento de sí mismo.

La illuminatio tiene también una función moral, reguladora. La illuminatio es luz pero también regla. Es una suerte de trascripción, en nuestra alma, de la ley eterna que subsiste en Dios, que es su razón y voluntad, que ordena conservar el orden creado y prohíbe perturbarlo (Contra Fausto). Por la illuminatio el pensamiento queda sometido a las reglas divinas de la verdad, la voluntad a las reglas divinas de la virtud en el orden natural, y a las reglas benéficas de la gracia en el orden sobrenatural.

Toda esta Metafísica se completa y es punto de partida de una moral. Una vez alcanzada la existencia de Dios, aparece un problema nuevo. ¿Por qué buscamos a Dios? ¿Qué nos inspira este deseo? ¿Qué nos exige esta



búsqueda? En san Agustín la purificación del pensamiento no puede separarse de la purificación del corazón. Luego viene la búsqueda de Dios por el amor, que es el otro modo de llegar. Esta se podría decir que es la vía intelectual.

FAL aclara que no hay Metafísica en san Agustín, si se entiende por Metafísica ciencia de los principios, puramente teórica, etc. La verdad se busca para la felicidad, no tiene un valor en sí mismo, e incluso el tema de la contemplación de Dios es una contemplación vinculada con el amor, y además no existe una reflexión acerca del principio puramente racional, siempre está tejida con la fe. Esto hay que tenerlo en cuenta porque, no habiendo una Metafísica agustiniana, es peligroso ir a buscarla, que es lo que le ha pasado a muchos autores cristianos en los siglos XIX – XX. Da la casualidad que los intentos de restauración de la Metafísica agustiniana termina haciendo uso del neoplatonismo, no porque Agustín sea neoplatónico, sino porque es la única Metafísica con la que pueden contar. Por ejemplo, Rosmini, se inscribe en la tradición agustinista pero cuando uno profundiza, sus errores no tienen nada que ver con san Agustín. San Agustín no comete ninguno de los errores del neoplatonismo. No hay en él la menor sospecha posible de panteísmo, ni de puro voluntarismo. Es enteramente ortodoxo. Fuera de los Soliloquios, Contra Académicos (de sus comienzos), no hay tratados en donde tenga pretensiones filosóficas. El que ha interpretado bien a san Agustín, en sentido realista, es santo Tomás.