

María Guadalupe Llanes

**EL PRINCIPIO DE PLENITUD
EN EL PENSAMIENTO
ANTIGUO Y LA EDAD MEDIA
(Una visión desde la obra de Arthur Lovejoy)**



Caracas 2018



UNIVERSIDAD
METROPOLITANA

María Guadalupe Llanes

**EL PRINCIPIO DE PLENITUD
EN EL PENSAMIENTO
ANTIGUO Y LA EDAD MEDIA
(Una visión desde la obra de Arthur
Lovejoy)**

Caracas, 2018

Autor: María Guadalupe Llanes

**Título: EL PRINCIPIO DE PLENITUD EN EL PENSAMIENTO ANTIGUO Y LA EDAD MEDIA
(Una visión desde la obra de Arthur Lovejoy)**

Universidad Metropolitana
Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela 2018

Hecho el depósito de Ley
Depósito legal: MI2016000396
ISBN: 978-980-247-250-5

Formato: 15,5 cms x 21,5 cms
No. de páginas: 238

Diseño y diagramación: Guillermo Ayala B.
Diseño de portada: Guillermo Ayala B.
Ilustración de Portada: Guillermo Ayala B.

Reservados todos los derechos. No la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso por escrito del editor.

**UNIVERSIDAD METROPOLITANA
(Caracas, Venezuela)**

Autoridades:

Hernán Anzola
Presidente del Consejo Superior

Benjamín Scharifker
Rector

María del Carmen Lombao
Vicerrectora Académica

María Elena Cedeño
Vicerrectora Administrativa

Mirian Teresa Rodríguez
Secretario General

**Comité Editorial de Publicaciones de apoyo a la
educación**

Prof.: Roberto Réquíz

Prof.: Natalia Castañon

Prof.: Mario Eugui

Prof.: Humberto Njaim

Prof.: Rosana París

Prof.: Alfredo Rodríguez Iranzo (Editor)

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
(Caracas)**

Autoridades:

Prof.^a Cecilia García Arocha
Rectora

Prof. Nicolás Bianco C
Vicerrector Académico

Prof. Bernardo Méndez A.
Vicerrector Administrativo

Prof. Amalio Belmonte
Secretario

**Gerencia de Información, Conocimiento y Talento
Ediciones y Publicaciones-EBUC**

Prof.^a Antonietta Alario
Gerente de Información, Conocimiento y Talento

Prof.^a Julie González
Asesor Jurídico

Lic. Hortencia Millán
Jefa de Publicaciones

Comité Editorial

Prof.^a. Deanna Marcano

Prof. Omar Astorga

Prof.^{ra}. Aura Marina Boadas

Prof.^{ra}. Trina Medina

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
EDICIONES DE LA BIBLIOTECA EBUC**



ÍNDICE

	Págs.
Agradecimientos	
Resumen	10
Introducción	12
1.- Lovejoy y la historia de las ideas	12
2.- Repercusiones de la obra de Lovejoy en nuestros días	26
3.- Algunas interpretaciones contrapuestas sobre la aceptación del principio de plenitud en la Edad Media.	30
4.- Contenido de este trabajo en virtud de la ruta metodológica propia de la teoría de las ideas	34
CAPITULO I	
Consideraciones generales sobre el principio de plenitud	38
1.1.- Lovejoy y Diódoro Cronos	38
1.2.- Origen platónico del principio de plenitud....	48
1.3.- El sistema de Aristóteles y el principio de continuidad	86
1.4.- Interpretación neoplatónica.....	103
CAPITULO II	
El principio de plenitud en dos versiones del eoplatonismo cristiano: Agustín de Hipona y Dionisio Areopagita.	118
2.1.- San Agustín de Hipona	128
A. Naturaleza divina: más allá del <i>Unum</i> plotiniano	128
B. Interpretación metafísica agustiniana del Éxodo 3, 14 a partir de la idea de Dios como <i>Ipsum esse.</i>	139
C. Creación ex nihilo y principio de plenitud...	146

2.2.- Dionisio Areopagita	169
CAPITULO III	
El principio de plenitud en el aristotelismo cristiano:	
Tomás de Aquino	178
3.1.- Dios como puro ‘acto de ser’ y la creación a partir del <i>esse</i>	181
3.2.- La creación causal-libre de todo el ser del universo.....	189
Conclusiones	211
A) El surgimiento del principio de plenitud: Platón	214
B) La formulación del principio de continuidad: Aristóteles	216
C) Transición neoplatónica del principio de plenitud hacia la Edad Media	219
D) El principio de plenitud en la Edad Media..	220
Referencias bibliográficas.....	230

Agradecimientos

En primer lugar, deseo hacerle llegar mi palabra de gratitud a las Ediciones de la Biblioteca EBUC – UCV, y especialmente a su director, Omar Astorga, por haber auspiciado la publicación de este trabajo.

Además, quiero agradecer a Wolfgang Gil, por su arcana amistad, su fe en mí, su apoyo incondicional y su generosidad al compartir conmigo su sabiduría durante todo el desarrollo del presente estudio.

También, agradezco a mis compañeros y amigos profesores de la Escuela de Filosofía, los que están y los que se han ido. Principalmente a José Luís Ventura y Nowys Navas, auténticos alquimistas académicos, siempre pendientes de mi progreso, y dispuestos a discutir y ofrecer valiosas observaciones sobre mi texto. Así como a Benjamín Sánchez y todos los profesores del Instituto de Filosofía que siguieron mi trabajo y me apoyaron en cada paso.

A mis amados compañeros de investigación en el TEBAS UCV: Arnaldo, Myriam, Sybil, Elisabel, Carlos, Marisa, y Judith. Su respaldo material y moral fue invaluable.

Mi gratitud eviterna a los estudiantes que me acompañan por el intrincado camino del saber filosófico, por decidirse a crecer conmigo. Sobre todo a Néstor, Oriana y Vanessa, siempre presentes.

Finalmente, a mi familia que sufre conmigo cada proceso creativo: Oswaldo, mi otra mitad; Mavi, madre, amiga y compañera; Juan Diego, que es mi modelo de vida y Moisés David, lo mejor de mí que se expandió hasta Oliver.

“Cada uno tiene el sueño que se merece, Endimión.
Y tu sueño es infinito de voces y de gritos, de tierra,
de cielo, de días. Duérmelo con coraje, no tienes
otro bien”

Cesare Pavese
Diálogos con Leucó

“La reducción de las criaturas al estado de modos
aparece como la condición bajo la que su esencia es
potencia, es decir, parte irreductible de la potencia
de Dios. Así los modos en su esencia son
expresivos: expresan la esencia de Dios, cada uno
según el grado de potencia que constituye su
esencia”

Gilles Deleuze
Espinoza y el problema de la expresión

Resumen

En el presente trabajo, estudiamos los principios que el filósofo e historiador de las ideas Arthur Lovejoy, considera fundadores de la interpretación del mundo como una gran cadena jerarquizada del ser. Es decir: el “principio de plenitud”, el de ‘continuidad’ y el de ‘gradación cualitativa’, todos relacionados con el de ‘razón suficiente’. Pero nos ocupamos en particular del capítulo sobre la Edad Media. Después de considerar cómo surge el ‘principio de plenitud’ en la filosofía platónica, luego el de ‘continuidad’ en la aristotélica y también el modo de aplicación de estos principios en el sistema plotiniano; seleccionamos dos filósofos medievales de entre todos los que menciona Lovejoy: San Agustín y Santo Tomás. En el primero, por su clara tendencia hacia el pensamiento neoplatónico, es posible encontrar una versión cristiana del principio de plenitud, donde las variaciones incoadas de esa reflexión son la semilla que fructificará en sistemas mucho más elaborados como el tomista. San Agustín toma las ideas neoplatónicas del Bien sumo autodifusivo y el principio de plenitud y las lleva hacia la constitución de un universo pleno, pero contingente. En cambio, el segundo autor, Tomás de Aquino, se separa de la concepción platónica para pensar un universo mucho más contingente, cimentado en la libre dádiva divina del *esse*. Elabora una teoría muy completa y sofisticada sobre la Voluntad divina y concluye concibiendo un universo donde la necesidad se matiza.

Ya no hay únicamente una necesidad de carácter absoluto, sino también una hipotética que garantiza la libertad de elección por parte de un ser Necesario en sí mismo, de un mundo meramente contingente. Al final encontramos muy sugestiva la teoría creada por Lovejoy, pero inaplicable, rigurosamente hablando, a la filosofía de Aquinate. por parte de un ser Necesario en sí mismo, de un mundo meramente contingente. Al final encontramos muy sugestiva la teoría creada por Lovejoy, pero inaplicable, rigurosamente hablando, a la filosofía del Aquinate.

Introducción

1-. Lovejoy y la historia de las ideas

“La historia de la idea de la Cadena del Ser... es la historia de un fracaso...”¹ Con ésta y otras desalentadoras reflexiones, culmina Lovejoy su obra *La Gran Cadena del Ser*. Tal afirmación no puede sino incitar a la pregunta: ¿para qué dedicar tantas páginas, entonces, a explicarla? Lovejoy mismo aclara que, independientemente del criterio que tengamos hoy sobre tal teoría y de la manera en que pensemos la constitución de este universo físico, la interpretación que da título a su obra resultó ser plenamente eficaz para explicar la estructura del mundo a los científicos y filósofos a través de muchos siglos; de hecho, desde Platón hasta el siglo XIX. Por otro lado, sigue siendo útil en nuestros días para leer la historia del pensamiento científico y filosófico Occidental de aquellas épocas. Esto es precisamente lo que se propone el autor. A pesar de que el desarrollo de la idea fue siempre complejo y a veces contradictorio, no obstante, es posible encontrar ciertas constantes.

En efecto, será sólo un conjunto de ideas el que Lovejoy descubre como hilo conductor de la maraña histórica que atraviesa en su obra. Y en ese enfoque original consiste su

¹ Lovejoy, A. *La Gran Cadena del Ser*, Barcelona, Icaria Editorial, 1983, p. 425.

contribución filosófica, así como en el descubrimiento de las “moralejas” a las cuales conduce.

Para la realización de nuestro trabajo es muy importante tomar en cuenta la perspectiva metodológica de Lovejoy; la cual no es la de un historiador de la filosofía, sino la de un historiador de las ideas. Sin esto como punto referencial, no podríamos emitir ningún juicio sobre su propuesta en el caso específico de la Edad Media: el principio de plenitud explica la teoría medieval del mundo, más o menos explícitamente. Por ello, es preciso resumir el método investigativo del autor para ver desde ahí la historia y poder luego comparar su visión con los textos de los pensadores medievales. De hecho, la mayoría de las críticas hechas al autor no toman en cuenta suficientemente su original enfoque.

Como ya apuntamos, la búsqueda de Lovejoy no sigue el método de la historia de la filosofía; más bien, elige enfrentarse al tema desde la disciplina, menos restrictiva, a la que dedicó su vida: la historia de las ideas. Para ello, busca las ideas singulares descomponiendo los sistemas que conforman las doctrinas filosóficas. Tales unidades básicas del pensamiento filosófico encontradas a partir de su análisis, trascienden el análisis lógico tradicional según el cual, a menudo, parece existir cierta originalidad en un sistema en apariencia diferente, cuando las que realmente son distintas son sus “pautas” y no sus elementos.

La novedad aparente de algunos sistemas, explica Lovejoy, radica en “la novedad con que utilizan u ordenan los antiguos elementos que los componen”,² así como el lugar del sistema en el que ponen el énfasis. A veces, es difícil para un historiador de las ideas sobrepasar la combinación para llegar a los elementos, más aún cuando el filósofo ha extraído conclusiones diferentes partiendo de premisas iguales, aclara Lovejoy.

Nuestro autor busca “por debajo de las diferencias superficiales la lógica común” a los sistemas que son el resultado de distintas combinaciones de los mismos elementos, “o pseudológica, o los ingredientes afectivos”.³

Es imprescindible, al leer *La Gran Cadena del Ser* tener siempre presente, en cada interpretación, el enfoque general del autor. Consideramos una labor en extremo simplista, tratar de refutar la posición de Lovejoy, por ejemplo sobre Santo Tomás (a quien considera seguidor del principio de plenitud) diciendo que el Dios tomista crea por voluntad libre y no por necesidad. Más difícil pero más enriquecedor resulta descubrir la *disposición afectiva* de un autor a partir de sus textos contradictorios y la razón oculta que los explica a todos. Es decir, el principio que se cumple a pesar de la lógica superficial.

² Lovejoy, A., (1983), p. 11.

³ *Ibíd.*, p. 12.

La historia que propone en su libro no consiste, por lo tanto, en escribir la historia de los sistemas filosóficos y del cómo y por qué unos suceden a otros, y si algunos son nuevas versiones de viejos sistemas. Más bien, después de hurgar en profundidad, encontró varias ideas que permanecen idénticas en el seno de los complejos órdenes del pensamiento que supone cada sistema; a pesar de que, como sucede con un compuesto químico, un sistema, en tanto tal, tenga un comportamiento diferente en su contexto, a otro sistema con los mismos elementos pero en diferente combinación.

A menudo, enfatiza Lovejoy, el historiador de las ideas tiene que buscar la idea anterior a la que está considerando si aquella tiene un mayor campo de acción y si es más fundamentadora. Lo que, en definitiva, se propone buscar es “los factores dinámicos constantes, las ideas que dan lugar a consecuencias en la historia del pensamiento”, y añade: “El factor más significativo de la cuestión puede no ser el dogma que proclaman determinadas personas –tenga éste un sentido único o múltiple-sino los motivos o razones que les han llevado a ese dogma. Y motivos y razones parcialmente idénticos pueden colaborar a crear conclusiones muy distintas y las mismas conclusiones sustanciales, en distintos períodos y en distintas mentalidades, pueden ser producto de motivaciones lógicas, y no lógicas, absolutamente distintas”⁴.

⁴ Ibid., pp. 12, 13.

Esta es, como ya podemos avizorar, una perspectiva radicalmente diferente a la que se complace con ver la cara superficial de un sistema. Aplicado a la filosofía medieval, saca a la luz problemas que algunos historiadores tradicionales de la filosofía ni siquiera consideran. Encontrar lo que está detrás del dogma, aquellas ideas previas que se perciben implícitas (en ocasiones tímidamente explícitas) alumbrando con tenue luz entre las toneladas de tradición, es tarea por demás ardua y supone una fina perspicacia por parte del hermeneuta, así como la valentía de enfrentar lo secularmente establecido con los resultados de una visión más sutil.

Nuestra tarea no es, entonces, condenar *a priori* los postulados del autor, sino, más bien, seguir el camino de su intuición en los escritos medievales para mostrar el alcance de su interpretación y, únicamente después, señalar aquellas hermeneusis que consideramos erradas y, así mismo, apoyar las que creemos ajustadas al pensamiento del autor medieval.

En la introducción a su obra, Lovejoy, aclara cuáles son los tipos principales de ideas o “unidades dinámicas fundamentales y constantes o repetidas de la historia del pensamiento”⁵ que debe rastrear un historiador de las ideas, por más de un campo de la historia cuando sea necesario, es decir, “filosofía, ciencia, arte, literatura, religión o política”⁶:

⁵ Ibid., p. 14.

⁶ Ibid., p. 23.

1- los “supuestos implícitos o no completamente explícitos, o bien hábitos mentales más o menos inconscientes, que actúan en el pensamiento de los individuos y de las generaciones”⁷. Menciona, por ejemplo, a los pensadores que se dejan guiar por ciertas categorías, como aquella que se contenta con explicar al hombre en su naturaleza como ser humano y en su aspecto social y político, apartándose de toda aproximación, que sea considerada demasiado compleja, al inescrutable misterio metafísico del Todo. Esta actitud gobernó el pensamiento de filósofos e intelectuales de los siglos XVII y XVIII, como es el caso de John Locke⁸.

En cuanto al pensamiento medieval, que es el tema de nuestro estudio, podemos señalar que el ‘hábito mental’ que movía a los intelectuales era de muy diferente aliento. Aquellos estudiosos ocupaban su vida en desentrañar la complejidad del Ser y en entender la enmarañada relación del Ser necesario con los seres contingentes. El hombre distaba mucho de ser un sencillo ente fácilmente aprehensible por nuestro entendimiento; por el contrario, el ser humano se presentaba a sus ojos como un abismo difícilmente escrutable,

⁷ Ibíd., p. 14.

⁸ En la página 16 Lovejoy cita estas palabras de Locke para probar su punto de vista: “No debemos dispersar nuestros pensamientos en el vasto océano del ser, como si toda esa extensión ilimitada fuese la posesión natural e indiscutible de nuestro entendimiento...Pero no tendremos mucha razón en quejarnos de la estrechez de nuestro entendimiento si no lo utilizamos más que en lo que nos sea útil, pues de eso es muy capaz”.

un complejo reflejo del Uno creador. Sólo hay que recordar algunas palabras de San Agustín al respecto, como por ejemplo: “Yo no me abarco todo lo que soy”⁹, “¿Quién es capaz de percibir fácilmente con ciencia lo que es el alma? ¿Y quién no tiene alma?”¹⁰ Grande profundidad es el mismo hombre”¹¹ También se refiere al hombre en un hermoso pasaje, como un torrente que fluye entre dos abismos, que viene de un misterio insondable y marcha irremediamente hacia otro:

Como el torrente recoge las lluvias y se hincha, salta, se despeña, y corriendo acaba su carrera, así es todo el curso de la mortalidad. Nacen los hombres, viven, mueren. Cuando unos mueren, otros nacen; y cuando a éstos llega la muerte, ya están viniendo otros: llegan, suplantán, se van y no duran. Nada se detiene aquí; todo corre. ¿Qué cosa no va, recogida de lluvia, y para en el abismo? El torrente engruesa pronto su raudal con la lluvia y se precipita en el mar; ya no se ve, como no se le veía antes de aparecer, por haberse formado por la tromba de agua. Así el género humano, de lo oculto va apareciendo y corre; con la muerte otra vez se oculta. En el intermedio resuena y pasa¹²

Estas palabras de Agustín de Hipona sonaban en el alma de todo intelectual medieval e incluso de todo analfabeta. El hombre misterio, abismo, inaprehensible en su naturaleza

⁹ Agustín, *Conf.* X 8 “Non ego capio totum quod sum”.

¹⁰ Agustín, *Sermo* 71. 31 *PL* 38, 462

¹¹ Agustín, *Conf.* IV 14.

¹² Agustín, *En. In ps.* 109, 20.

humana-divina, fue el hombre bosquejado por el pensamiento medieval.¹³

2- El segundo tipo de ideas que menciona Lovejoy, es el que denomina “motivos dialécticos”¹⁴ Aquí elige como ejemplos el “motivo nominalista” (el cual no tiene nada que ver con el nominalismo medieval) que define como un tipo de tendencia denotativa. El otro ejemplo es el “motivo organicista”, según el cual resulta imposible entender un elemento de un sistema sin comprender su relación con los demás elementos y con el todo. La consecuencia de una tendencia organicista en la filosofía es la esencialización de las relaciones, cosa que no se aprecia en los autores del medioevo que estudiamos en la presente obra.

3- El siguiente tipo de ideas dinámicas, según Lovejoy, es el de “las susceptibilidades a las distintas clases de *pathos* metafísicos”, los cuales define así:

El ‘*pathos* metafísico’ se ejemplifica en toda descripción de la naturaleza de las cosas, en toda caracterización del mundo

¹³ De hecho, en cuanto a san Agustín, Martin Buber dijo lo siguiente: “El primero que más de siete siglos después, de Aristóteles, plantea originalmente la cuestión antropológica y en primera persona es san Agustín... Planteó las cuestiones de Kant en primera persona y no como un problema objetivado, a estilo de éste, sino que en una auténtica interrogación, retoma la pregunta del Salmista: *¿Qué es el hombre que tú piensas ser?*, pero con un sentido y tono diferentes, dirigiéndose para que le dé noticia a quien puede informarle: *¿Quid ergo sum. Deus meus? quae natura mea?* Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, 1954, pp. 28-29.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 18.

a que se pertenece, en términos que, como las palabras de un poema, despiertan mediante sus asociaciones y mediante la especie de empatía que engendran un humor o un tono sentimental análogo en el filósofo y en el lector¹⁵

A continuación menciona los siguientes: el “*pathos* de la absoluta oscuridad”, el “*pathos* de lo esotérico”, el “*pathos* eternalista”, el “*pathos* monoteísta o panteísta”, y el “*pathos* voluntarista”.

Los dos últimos son los que rastreamos en la consideración de los autores medievales; pues, como veremos, fueron responsables de grandes tensiones en varias relaciones: filosofía-teología, Ser-seres, necesidad-contingencia, libertad-providencia divina, creación voluntaria-plenitud necesaria de criaturas, el Bien difusivo de sí mismo-voluntad divina, etc.

Por ejemplo, en cuanto a la tensión filosofía-teología, la posición de los autores medievales es variada. Mientras Santo Tomás desarrolla una muy interesante teoría de subalternación de las ciencias, inspirado en Aristóteles, para demostrar que la teología es una ciencia y, además, superior a la filosofía; por su parte, Duns Escoto separa definitivamente la filosofía de la teología y dice que ésta no es una ciencia sino un saber práctico.

4- Lovejoy sugiere que el historiador de las ideas debe realizar una “semántica filosófica” con el fin de estudiar los matices significativos de las frases y palabras sagradas de la

¹⁵ Ibíd., p. 18

época que estén analizando. En las ambigüedades terminológicas a menudo se asientan doctrinas que afectan el pensamiento del período estudiado. Una semántica filosófica depurará los términos de tales ambigüedades. Este es un trabajo difícil y en el caso particular de la Edad Media, a menudo, imposible. Pero, a pesar de la dificultad, una de las labores investigativas de esta obra consiste, precisamente, en avizorar en las frases imprecisas los rastros de conceptos neoplatónicos, avicenianos, averroístas, o herejes, que el autor disfraza, diluye, para no tener problemas con el dogma teológico. En algunos casos, es preciso ver con cuidado si el término usado por un autor antiguo, una vez que se ajusta al sistema medieval, sirve para dar un sentido similar a las dos cosmogonías diferentes. Por ejemplo, la idea platónica del Bien es difusiva; Dios, que es el Supremo Bien cristiano, es también un bien difusivo, ¿podemos, con un tema como éste, buscar en Platón una idea del Bien que explique el pensamiento del Bien medieval? Una semántica filosófica, en efecto, será la manera más acertada de destruir las ambigüedades.

5- Por fin, Lovejoy, se vuelve más específico y señala que para su trabajo se ocupará de un tipo de idea más concreta: “proposiciones únicas y específicas o ‘principios’ expresamente enunciados por los antiguos filósofos europeos

más influyentes, junto con otras nuevas proposiciones que son, o se ha supuesto que son, sus corolarios”¹⁶

En lo que se refiere a nuestro trabajo, es pertinente aquí recordar que ningún pensador medieval dudaría por un momento que el universo es un sistema jerarquizado en el orden del ser y que a cada grado de ser corresponde un grado de conocer. Así, subiendo por la escala del ser, encontramos cada vez más perfección hasta llegar al Ser Perfectísimo. Queda por ver si el hecho de que acepten este punto es suficiente para decir que también aceptan el principio de plenitud.

En resumen, Arthur Lovejoy considera que la historia de las ideas puede dar cuenta del pensamiento occidental desde Platón hasta el siglo XIX gracias a un grupo de ideas que se agrupan para crear el concepto esclarecedor de la Gran Cadena del Ser. Según él, la Edad Media no escapa a esta concepción del mundo. Para probarlo pone como ejemplos a varios autores emblemáticos de este período histórico: el Pseudo-Dionisio, Agustín de Hipona, Dante, Abelardo, Tomás de Aquino y Duns Escoto. Y cita a otros.

El principio fundamental para que el universo sea considerado como una gran cadena del ser, afirma, es el de plenitud. Pero esta gigantesca cadena no parece que fuera pensada por los medievales a la manera en que lo hace Lovejoy, cumpliendo con el Principio de Plenitud; o, por lo

¹⁶ Lovejoy, (1983) p. 22.

menos, esto es lo que tratamos de dilucidar en nuestro trabajo de carácter hermenéutico, en vista de las posiciones a favor y en contra que ha suscitado el punto de vista del autor.

Como ejemplo de la posición de algunos intérpretes que utilizaremos, mencionaré un comentario de Santiago Argüello sobre santo Tomás:

El determinismo es la esencia del principio de plenitud... Lovejoy ha intentado en vano mostrar que Tomás de Aquino es un representante medieval del determinismo, pretendiendo hacer ver que su filosofía había profesado racionalmente el principio de plenitud. Podría decirse que el intento de Lovejoy ha consistido en sumar a Tomás de Aquino a las filas del optimismo inmoderado¹⁷

El Principio de Plenitud, descubierto por Lovejoy, se puede entender desde una triple consideración como lo resume Argüello:

- 1) extraño y fecundo teorema de la ‘completud’ de la realización de las posibilidades conceptuales en la realidad.
- 2) El principio de plenitud es más bien el principio de la necesidad de todos los grados posibles de imperfección.
- 3) tal principio no sólo incluye “la tesis de que el universo es un *plenum formarum*, donde el ámbito de la diversidad concebible de las clases de seres vivos está exhaustivamente ejemplificado, sino también otras deducciones hechas a partir del supuesto de que ninguna potencialidad genuina del ser puede quedar incompleta, de que la amplitud y la abundancia de la creación deben ser tan grandes como la

¹⁷ Argüello, Santiago, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 317, 318.

capacidad de un Origen ‘perfecto’ e inagotable, y que el mundo es mejor conforme más cosas contenga¹⁸

En otras palabras, para que el principio de plenitud se cumpla en una cosmogonía es preciso que se den estos presupuestos (al menos en el caso de la cosmogonía medieval):

a) que en el universo exista (en Dios y/o en las criaturas) algo como *el ser posible* o la *posibilidad* y que no todo sea necesario.

b) Que todo lo posible se actualice en el tiempo (pero, como dice Tomás, de Aquino resguardando la potencia. De lo contrario el principio de plenitud elimina la posibilidad y convierte al mundo en un ámbito de pura necesidad)

c) Que el Bien sea auto-difusivo necesariamente, o por naturaleza, y que sea causa eficiente y final de su efecto: el mundo; el cual debe ser, como todo efecto, inferior a su causa, aunque semejante a ella. En un universo causal hay una razón suficiente para todo.

d) Que los seres que componen la plenitud del ser, estén ordenados en una continuidad entitativa de grados de ser, sin saltos, ni huecos ópticos que arruinarían la completud.

e) Que el Supremo Bien sea, además, Omnipotente para que pueda actualizar, de hecho, las Ideas.

f) Este presupuesto es una consecuencia del método hermenéutico de Lovejoy: Que los elementos que

¹⁸ Ibíd., p. 262.

sirven para crear el principio de plenitud en Platón deben ser los mismos (aunque en diferente combinación) en la Edad Media.

En efecto, el mismo principio de plenitud no puede construir cadenas del ser idénticas en un mundo griego eterno por naturaleza y en uno cristiano que fue creado, tuvo un inicio temporal, que tendrá un fin y que depende, mientras está existiendo, de un único Ser necesario; siendo por ello, contingente de una manera tan radical que los griegos jamás pensaron.

Lovejoy despertó gran interés con su propuesta en filósofos contemporáneos. Pero, el interés de algunos fue, explícitamente, por las consecuencias que su teoría tiene en el ámbito de la posibilidad lógica y metafísica. De hecho, en su libro, Argüello se pregunta por qué Lovejoy no inició su investigación con los megáricos (creadores del principio de plenitud, según algunos pensadores) en su famosa formulación hecha por Diódoro Cronos. El planteamiento megárico enfatiza el problema de los posibles y su actualización, y este camino es el que transitó la mayoría de los intérpretes de Lovejoy.

El propósito de esta obra es, justamente, mostrar la presencia de todos los presupuestos mencionados (además del concepto de posibilidad, en especial la consideración del concepto de Bien auto-difusivo) en la composición del mundo medieval, imprescindibles para afirmar la presencia del

principio de plenitud en su cosmogonía. Pensamos que esa puede ser la razón por la que Lovejoy comienza su recorrido histórico en Platón, pues en su cosmogonía no se entiende el principio de plenitud sin la existencia de una Idea del Bien como principio auto-difusivo.

Elegimos a san Agustín de Hipona y santo Tomás de Aquino, entre los autores que cita Lovejoy, porque, en el primero, el principio de plenitud se encuentra de manera más evidente en virtud de la influencia que en él ejerció el pensamiento neoplatónico; mientras que el segundo, según ciertos comentaristas, se opone al principio de plenitud, a pesar de que Lovejoy lo considere el mejor exponente del principio.

2.- Repercusiones de la obra de Lovejoy en nuestros días

La investigación de Lovejoy tuvo importantes repercusiones en los ámbitos filosóficos desde el momento en que la hizo pública en forma de conferencias. El principio de plenitud es un concepto, nombrado así por él, que puede dar lugar a diferentes lecturas, todas ellas hermenéuticamente aceptables. De hecho, esto es lo que podemos encontrar en las interpretaciones que surgieron. Despertó el interés en los círculos lógicos por la inspiración que produjo su teoría en la lógica modal, así como entre los metafísicos por lo que aporta a la metafísica modal.

Para la época en que se publicó el libro, de hecho, surgió un interesante debate entre Lovejoy y dos autores tomistas tradicionales¹⁹. Pero en nuestro país, todavía no se encuentra como tema formal en ningún organismo de investigación y tampoco se ha estudiado desde la perspectiva propuesta en este ensayo.

Aunque las investigaciones sobre el tema son bastante recientes, y muy escasas, específicamente las que se refieren al principio de plenitud que no se remontan más allá de los años setenta del siglo XX; el estudio de los conceptos modales se inicia en la antigüedad y se encuentra también desde el siglo XVII hasta nuestros días.²⁰

¹⁹ Esta nota está tomada del libro de Argüello (2005) p. 285 (nota al pie de página): Lovejoy atacaba a Tomás de Aquino considerándolo inconsistente, mientras que Veatch y Pegis defendían su consistencia y verdad. Por su parte, Liccione y Kretzmann también defendieron la concepción tomista de la creación.

²⁰ Hobbes, por ejemplo, identifica la ‘posibilidad’ con la ‘potencia’; Spinoza definió así los “posibles”: “Llamo *posibles* a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas a producirlas”²⁰; Leibniz dedicó bastante espacio de su obra a hablar de lo ‘posible’²⁰; Kant se refiere en sus escritos tanto a la ‘posibilidad lógica’(mostrando la insuficiencia del concepto) como a la ‘posibilidad objetiva o real’ que se funda en los datos de la experiencia²⁰; Hegel identifica ‘posibilidad real’ con ‘necesidad’²⁰; para Heidegger el *dasein* es esencialmente su posibilidad²⁰; Ernst Bloch creó una teoría de la posibilidad en la cual la materia era un sustrato de potencialidades²⁰; Wittgenstein en su *Tractatus* afirmó: “La verdad de la tautología es cierta; la de las proposiciones, posible; la de las contradicciones, imposible”; instalándose en el ámbito de la

En el siglo XX, el historiador de la lógica J. M. Bochenski se ocupó del estudio de las teorías modales medievales, así como el finés Simo Knuuttila²¹, quien es *socius* del investigador Jaakko Hintikka (que escribió un importante libro sobre la necesidad en Aristóteles²²). En el año 2005, el profesor Santiago Argüello publicó su tesis doctoral: *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, en el contexto de un Proyecto de investigación que se lleva a cabo en la Universidad de Navarra titulado: “Metafísica modal clásica y moderna: Tomás de Aquino y Leibniz”. Por otra parte, Stolarski escribió recientemente una tesis doctoral sobre

acción, Abbagnano dice que “la libertad finita... sólo puede ser descrita en términos de posibilidades determinadas o de elecciones condicionadas”²⁰; en la onda orteguiana, Felipe Ledesma Pascal considera que lo real es una mínima parte de lo posible²⁰; Gilson afirma: “Cuando un griego decía que una cosa era *usía* quería decir que la cosa era real. Cuando un latino decía que cierta cosa era *essentia*, también apuntaba a la realidad de aquella cosa. No así hoy en día. Cuando nosotros hablamos de una ‘esencia’, la primera connotación del vocablo que se presenta a nuestra mente es que lo que éste designa puede existir así como fácilmente puede que no. Las esencias modernas son puros posibles”.

Estos son sólo algunos filósofos que se ocuparon del tema, hay, por supuesto muchos más como Wolf, Peirce, Bergson, Lukács, Kierkegaard, Dewey, Max Weber, Goldstein, Lévy-Bruhl, Reichenbach, Popper; también los actuales teóricos de lógica modal: W. T. Parry, J. C. Mc Kinsey, Carnap, Church, Hintikka, Kripke. Y la lista no termina aquí. Además algunos de ellos definen ‘lo posible’ de más de una manera.

²¹ Knuuttila, S., *Modalities in Medieval Philosophy*, London-New York, Routledge, 1993.

²² Hintikka, J., *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

el concepto de posibilidad en forma de esquema histórico, y en el centro, como referente, puso a Tomás de Aquino²³. También A. Llano se ocupó del principio de plenitud en la Edad Media y sobre todo en Tomás de Aquino, en el libro publicado por EUNSA: *Metafísica y lenguaje*. En el capítulo dedicado a la bibliografía incluí algunos artículos de revistas que han sido escritos sobre el tema.

El principio de plenitud es revisado en estas investigaciones dentro del problema de las modalidades lógicas y metafísicas. En efecto, la lectura de la obra de Lovejoy los inspiró para revisar los conceptos propios de la lógica y la metafísica modal con el propósito de enriquecer sus propios estudios en esos temas. Es decir, la posibilidad, la necesidad, la contingencia y la imposibilidad son los temas que interesan de manera principal a la mayoría de los investigadores.

En el presente trabajo ponemos en primer lugar el principio de plenitud como lo concibió Lovejoy, y por eso el estudio de la posibilidad estará orientado hacia problemas como la idea de la “naturaleza difusiva del Bien”, el principio de continuidad, el de razón suficiente, y el de gradación cualitativa, en los autores medievales.

²³ Stolarski, G., *La possibilité et l'être. Un essai sur la détermination du fondement ontologique de la possibilité dans la pensée de Thomas d'Aquin*, Fribourg Suisse, Éditions Universitaires, 2001.

3.- Algunas interpretaciones contrapuestas sobre la aceptación del principio de plenitud en la Edad Media.

En primer lugar veamos lo que dice Lovejoy:

Desde el neoplatonismo, el principio de plenitud, con el grupo de ideas que éste presupone o de él se derivan, pasó a los complejos presupuestos que configuraron la teología y la cosmología de la Cristiandad medieval... el supuesto implícito... (se refiere aquí a Agustín y al Pseudo-Dionisio, pero se puede aplicar a todos los autores que nombra en este capítulo) es... que... todas las cosas posibles *deben* existir²⁴.

Lovejoy considera que el principio de plenitud, la idea-semilla de todo sistema cosmológico que proponga al universo como una gran cadena del ser, llegó a la Edad Media tal como fue formulado por el neoplatonismo y se incorporó a resto de las ideas responsables de la constitución del mundo que dominó toda la época. Según tal principio “todas las cosas posibles deben existir” en virtud del amor que el Bien manifiesta irremediabilmente hacia el mundo que produce. Así lo expresa Lovejoy:

Todavía más conspicuo es el principio en los escritos del Pseudo- Dionisio. Constituye la esencia de su concepción del atributo divino de “amor” o “bondad”, términos antropomórficos que habitualmente significaban

²⁴ Lovejoy, (1983) pp. 85, 86

para él, como suele significar con frecuencia en la teología medieval, no compasión, ni alivio de los sufrimientos humanos, sino la inconmensurable e inagotable energía creadora, la fecundidad de un Absoluto que en realidad no se concibe con emociones similares a las del hombre. En otras palabras, el “amor” de Dios de los autores medievales consiste fundamentalmente en la función creativa o generativa de la deidad antes que en la redentora o providencial... Era un amor del que los originales beneficiarios, por así decirlo, no eran verdaderas criaturas sensibles ni agentes morales que ya existieran, sino Ideas platónicas, concebidas figuradamente como aspirantes a la gracia de la existencia real²⁵.

El amor de Dios es una fuerza primordial que no puede no producir lo que necesariamente debe ser producido por el mero hecho de su posibilidad.

Sobre Tomás de Aquino, Lovejoy afirma: “Tomás de Aquino parece antes que nada afirmar el principio de plenitud de manera absolutamente inequívoca y sin restricciones” y cita *Summa contra Gentiles*, I, 75. Y añade que, para el aquinate, Dios desea la existencia de los posibles fuera de sí mismo y los crea necesariamente; pero, por respeto a los principios teológicos no puede aseverar algo así, sin más. Tiene que defender la idea de un Dios con una voluntad libre que elige entre las Ideas posibles, aquellas que decide crear. Por ahí sigue su disertación.

²⁵ Ibid.

En cuanto a Duns Escoto expresa: “Sólo había dos concepciones coherentes posibles: la de Duns Escoto, por una parte, y la que más tarde representaron Bruno y Spinoza”²⁶

Pues bien, en cuanto a Tomás de Aquino, el profesor Argüello difiere completamente de la posición de Lovejoy y, a demostrarlo, dedica su tesis doctoral titulada: *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*²⁷.

En cambio, Knuuttila interpreta estadísticamente la posibilidad tomista. Así menciona el profesor Argüello la diferencia entre la interpretación de Lovejoy y la de Knuuttila:

...queda perfectamente visible la inversión operada por el determinismo en su aplicación del principio de plenitud a la filosofía tomista: en aquellos tiempos todavía de optimismo científico, Lovejoy había concluido que la filosofía de Santo Tomás era la de un pesimista en función de su fe, y la de un progresista en función de su razón. Pero si los tiempos cambian, el determinismo sabe adecuarse a ellos. Knuuttila intenta hacer ver que el Aquinate no sólo acepta el principio de plenitud, sino también que probablemente es su mejor representante medieval. Y así concluye lo contrario que Lovejoy: según el intérprete finés, Santo Tomás enseñaría que por la fe el hombre podría aspirar a la felicidad, pero que su razón le estaría diciendo constantemente que no podrá superar aquella condición según la cual está establecido que toda posibilidad se cumple al modo material. En efecto, el cálculo estadístico es revelador de una vida que incluye necesariamente a la muerte²⁸.

²⁶ Lovejoy, A., (1983) p. 103.

²⁷ Ver bibliografía al final.

²⁸ Argüello, S., (2005) p. 330.

Knuuttila, por otro lado, parece concordar con Lovejoy en cuanto a la coherencia de la posición de Escoto ²⁹. Pero Lovejoy no dice nada más sobre Escoto y, sin embargo, dedica gran parte del capítulo III: La cadena del ser y algunos conflictos internos del pensamiento medieval, a Santo Tomás. No sólo porque lo considera uno de “los más grandes escolásticos”, sino porque en él, la enorme tensión entre la *aseidad* divina y la auto-difusividad del bien se aprecia con claridad.

En fin, a lo largo de esta obra exponemos varias posiciones medievales sobre el tema, principalmente la de San Agustín y la de Santo Tomás, así como las consecuencias de ambas tendencias en sus teorías sobre el mundo como una gran

²⁹ Sobre Escoto, Knuuttila dice:
“La teoría modal de John Duns Scotus puede ser considerada como la primera exposición sistemática de la nueva teoría intensional de la modalidad...Scotus abandonó el punto de vista de Thomas Aquinas, Bonaventura, Henry of Ghent y muchos otros teólogos del siglo XIII que sostenían que las posibilidades absolutas tienen un fundamento ontológico en la esencia de Dios. Él pensaba que las posibilidades lógicas deben ser consideradas como precondiciones no-existentes de cualesquier ser y sus actos. Escoto criticó fuertemente las teorías modales extensionales en las cuales la actualización en algún momento del tiempo era explícita o implícitamente usada como el criterio de la genuinidad de la posibilidad” (Traducción nuestra)
Knuuttila, Simo, "Medieval Theories of Modality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.),
URL =
<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/modality-medieval/>>.

cadena del ser. En otras palabras, se trata de establecer el alcance del principio de plenitud, tal como lo elabora Lovejoy, y su aplicabilidad a la cosmología de la Edad Media, teniendo en cuenta los “factores dinámicos” que nacen en las filosofías anteriores y se repiten en las estructuras del pensamiento medieval; es decir, el conjunto de ideas que funciona como hilo conductor de la teoría acerca de la constitución del universo como una gran cadena del ser, en los casos específicos de san Agustín y santo Tomás.

4.- Contenido de este trabajo en virtud de la ruta metodológica propia de la teoría de las ideas

En cuanto al método particular de análisis que Lovejoy aplica en su obra, que es una investigación histórico-filosófica, lo resume en tres pasos:

a) Aislar tres ideas que han estado, según él, asociadas durante buena parte de la historia occidental y que al aparecer articuladas tuvieron como consecuencia la concepción general del universo como una Gran Cadena del Ser. Las estudió combinadas y por separado.

b) Rastrear esas ideas “hasta sus orígenes históricos en el entendimiento de determinados filósofos” tratando de observar su fusión; y de “señalar algunas de las más

importantes de sus muy ramificadas influencias en muchos períodos y en distintos campos”.³⁰

c) “Ver cómo las generaciones posteriores deducen de ellas conclusiones no deseadas e incluso inimaginables para sus creadores”, indicar los “efectos sobre las emociones humanas y sobre la imaginación poética” y “sacar la moraleja filosófica del cuento”³¹

Pues bien, en este trabajo, que es de carácter hermenéutico, revisamos la ruta metodológica que sigue Lovejoy pero no en todas las épocas que incluye en su obra. Nos ocupamos en particular del capítulo tres, dedicado a la Edad Media.

Por lo tanto, el ensayo está dividido como sigue:

En el primer capítulo hacemos unas consideraciones generales acerca del principio de plenitud, desde Diódoro Cronos hasta Plotino, pasando por Platón y Aristóteles. Esta reflexión nos permite entender la complejidad del principio, así como la manera en que lo construye Lovejoy, y su relación con otros principios. De esta forma, el camino queda listo para encontrar los mismos presupuestos en filosofías posteriores.

En el segundo capítulo estudiamos algunos conceptos que tienen que estar presentes inevitablemente para que el principio de plenitud se cumpla, según los autores

³⁰ Ibid., p. 29.

³¹ Ibid., p. 29.

seleccionados. En esta parte nos concentramos en dos versiones del neoplatonismo cristiano: Agustín de Hipona y Dionisio Areopagita. Ahí tratamos temas como la naturaleza divina, donde comparamos el Uno plotiniano con el Ser agustiniano. También exponemos la interpretación metafísica que hace San Agustín del texto bíblico *Éxodo* 3, 14 y la idea de creación *ex nihilo* voluntaria y libre del *Ipsum esse*.

Después nos ocupamos de un breve análisis del retorno al neoplatonismo protagonizado por Dionisio Areopagita y su influencia en filósofos posteriores.

En el capítulo tres hablamos sobre Tomás de Aquino. Primero nos concentramos en explicar la concepción tomista sobre el *esse* y su presencia en la Creación con las consecuencias metafísicas que se derivan. Luego analizamos la creación desde el punto de vista causal, y el tema de la voluntad y libertad divinas.

A continuación siguen las conclusiones, donde se encuentra nuestra opinión, en vista de lo expuesto, sobre la interpretación de Lovejoy.

CAPÍTULO I

Consideraciones generales sobre el principio de plenitud

1.1.- Lovejoy y Diódoro Cronos

Como mencionamos en la introducción de este trabajo, el doctor Santiago Argüello asevera en su erudita tesis lo siguiente: “no debe dejar de llamar la atención a cualquier estudioso de la cuestión que Lovejoy no dé relevancia alguna a la discusión sostenida entre Aristóteles y los representantes de la Escuela megárica”.³²

Pues bien, responder a esta inquietud es uno de los alicios que mueven el curso de esta investigación.

Al respecto, concordamos, en cierto sentido, con un comentario hecho por Hintikka:

Los errores de Lovejoy en cuanto a Platón y Aristóteles, se pueden rastrear hasta una fuente más profunda. Por alguna razón, él considera el principio de plenitud únicamente en un contexto. Es, dice, ‘un intento de responder a *una* cuestión filosófica’ (... itálica mía), y de acuerdo con Lovejoy apenas podría ser algo más, pues, entonces, hablar de una ‘idea única’, en el sentido en que la piensa Lovejoy, sería lo mismo que afirmar que la idea de Dios es una” (y, de hecho, ésta no es una idea singular, según Lovejoy). “Lovejoy considera que esta cuestión tiene que ver claramente con la relación entre el creador y sus criaturas y, más generalmente, con la idea de creación.

³² Argüello, S., (2005) p. 290

No obstante, ésta me parece una visión seriamente simplificada. La noción que Lovejoy denomina el principio de plenitud ocurre en la historia de la filosofía en muchos contextos diferentes, como una respuesta (si lo fuese) a muchos tipos diferentes de cuestiones. A pesar de su propio requisito, el mismo Lovejoy nota, en el curso de su discusión, ciertas conexiones entre el principio y las ideas de ‘determinismo’ y de ‘evolución’, ninguna de las cuales están necesariamente conectadas con la idea de ‘creación’. En Diodoro Cronos el principio de plenitud ocurre como una supuesta consecuencia de un argumento lógico, el perdido ‘Argumento Victorioso’ que fue famoso en la antigüedad.³³

Es preciso acotar, desde este momento, que no consideramos “errores” las interpretaciones que Lovejoy hace de Platón y Aristóteles acerca de su adhesión o no al principio de plenitud. Pero concordamos con Hintikka en que la definición del principio de plenitud que establece Lovejoy no contiene todas las posibles explicaciones que se le dieron después, y que ese principio, como él lo piensa, incluye necesariamente la idea de creación (o se produce en ese contexto, un contexto creacionista). El único contexto (creacionista) elegido por Lovejoy tiene como propósito aislar las tres ideas que conducen, según su combinación, al pensamiento del universo como una ‘gran cadena del ser’. Su preocupación es metafísica más que lógica. Su investigación no tiene como fin, ni como medio, la coherencia de las proposiciones modales. Como muestra de que no es tan evidente la consideración del argumento victorioso como el

³³ Hintikka, J. (1973) pp. 101, 102 (traducción nuestra)

primer planteamiento del principio de plenitud, veamos varios comentarios de importantes filósofos.

Recordemos las palabras de Abbagnano cuando se refiere al Argumento Victorioso. En primer lugar, lo menciona como exponente de una interpretación de posibilidad real:

La definición de lo posible como *posibilidad* real es la que identifica lo posible mismo con lo *potencial* y que ve en lo potencial a lo destinado infaliblemente a realizarse. De acuerdo con esta interpretación Diódoro de Cronos, el famoso filósofo de Megara, afirmó, mediante el *argumento victorioso*, que todo lo posible se realiza y que lo que no se realiza no es posible.³⁴

Además añade, bajo el encabezado “Victorioso, argumento”:

Argumento famoso mediante el cual Diódoro de Cronos, uno de los discípulos de la escuela socrática de Megara (siglos IV-V a.c.) demostró la identidad entre lo posible y lo necesario. El argumento se formula así: ‘De lo posible, no puede resultar algo imposible. Ahora bien, es imposible que lo pasado sea distinto a lo que ha sido. Pero si, en un momento anterior, hubiera sido posible algo diferente de lo que ha sido, de lo posible habría salido lo imposible; por lo tanto, lo diferente de lo que ha sido no era posible en momento alguno. Y en consecuencia es imposible que pueda ocurrir algo que no suceda realmente’. Limitando la posibilidad a lo que de hecho ha ocurrido, Diódoro afirmó la necesidad de todo lo que sucede, o sea la imposibilidad de que lo que ocurre pueda ocurrir en forma diferente a aquella en que se presenta. En la filosofía contemporánea el

³⁴ Abbagnano, N., *Diccionario de filosofía*. México, F.C.E., 1993

argumento reaparece en N. Hartmann, con explícita referencia a Diódoro de Cronos.³⁵

Abbagnano publicó por primera vez su diccionario en 1961, mientras que Lovejoy pronunció sus célebres conferencias entre 1932 y 1933. Sería lógico pensar que de haber considerado el argumento victorioso como el ejemplo perfecto y original del principio de plenitud, lo hubiera acotado. En su lugar, propuso a Hartmann como el continuador de la idea de Diódoro en tiempos modernos.

Tampoco encontramos esa conexión en el *The Cambridge Dictionary of Philosophy*.³⁶, por mencionar otro ejemplo.

³⁵ Ibid.

³⁶ “principio de plenitud, el principio de que toda genuina posibilidad se realiza o actualiza. Este principio de la ‘plenitud del ser’ fue nombrado así por A. O. Lovejoy, quien mostró que fue asumido comúnmente a través de la historia de la ciencia y filosofía de Occidente, desde Platón a Plotino (quien lo asoció con la productividad divina inexhaustible), a través de Agustín y otros filósofos medievales, hasta los racionalistas modernos (Espinoza y Leibniz) y la Ilustración. Lovejoy conectó la plenitud con la gran cadena del ser, la idea de que el universo es una jerarquía de seres en el cual toda forma posible es actualizada. En el siglo dieciocho, el principio fue ‘temporalizado’: cada forma posible de una criatura sería realizada, no necesariamente en todos los tiempos, sino en algún estadio ‘de la plenitud del tiempo’. Una clave acerca del significado de plenitud está en su conexión con el principio de razón suficiente (todo tiene una razón suficiente (causa o explicación) para ser o no ser). La Plenitud dice que si no hay suficiente razón para que algo no sea (es decir, si es genuinamente posible), entonces existe –lo cual es

Como vimos, no hay aquí ninguna relación explícita entre el principio de plenitud y Diódoro de Cronos. Además, estas citas reafirman lo que ya sabemos: Lovejoy no inventó el principio de plenitud, ni tampoco lo sacó de la nada para armar su propio sistema de interpretación, pero sí lo encontró en la teoría de las Ideas de Platón y le dio un nombre. Descubrió, identificó y definió la que era una poderosa idea dinámica que motivó el pensamiento durante varios siglos en Occidente. Y su hallazgo no se derivó de un estudio del argumento victorioso de Diódoro que es de carácter principalmente lógico. En efecto, acerca del carácter lógico del argumento, Hintikka afirmó: es la consecuencia de un argumento lógico que se construye como un puente entre el tiempo y la modalidad. Un argumento megárico que nace en el seno de la lógica modal.

Pues bien, para los megáricos, las modalidades eran principalmente propiedades de las proposiciones o de estados de eventos.³⁷ Por ejemplo, según Diódoro, si una proposición siempre es verdadera desde ahora en adelante, es ahora tanto necesaria como posible; si, de ahora en adelante, es a veces verdadera pero no siempre, es posible, pero no necesaria. La

lógicamente equivalente a la versión negativa de razón suficiente: si algo no existe, entonces hay una razón suficiente para que no sea".³⁶

Audi, R. Editor General, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 1999. (traducción nuestra)

³⁷ Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M., Editors, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 2008, p. 86.

definición de Diódoro de lo que es posible puede exponerse según dos diferentes afirmaciones: la primera, que todo lo que es o será verdadero es posible, y la segunda, que todo lo que es posible o es o será verdadero. Entendiendo que se refiere a proposiciones verdaderas. De hecho, cuando afirma que “toda proposición verdadera sobre el pasado es necesaria” el término griego usado para ‘pasado’ es una expresión estándar estoica para ‘proposiciones acerca del pasado’³⁸.

La segunda propuesta de las citadas es, entonces, la que precisaba explicación, según los filósofos helenísticos; y, por ello, Diódoro creó el argumento victorioso³⁹, que citamos más arriba.

Ahora bien, lo que decía Abbagnano sobre el argumento diodoriano (que define lo posible como posibilidad real, como potencia destinada a actualizarse) pareciera contradecirse con ese énfasis que Algra, K., pone en su aspecto lógico modal. Notemos que Diódoro relaciona posibilidad con verdad e imposibilidad con falsedad, esto conecta inevitablemente las proposiciones con las cosas. Así, podemos decir que no hay una auténtica contradicción con lo que dijo Abbagnano: ciertamente Diódoro crea su argumento para solucionar un problema sobre la potencialidad real, pero lo hace utilizando el lenguaje lógico proposicional y en el seno de éste. Se tienen que cumplir dos definiciones de verdad: la

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 88.

coherencia lógica y la adecuación del pensamiento con las cosas, hechos o eventos, reales. En efecto, La coherencia lógica de una proposición es condición necesaria para que lo que ahí se enuncia pueda, tenga la posibilidad, de existir. Así mismo, cuando un hecho ocurrió, realmente, debe aparecer tal como fue en la correspondiente proposición del pasado, para que sea verdadera. Es por eso que no puede ser cambiada, porque se refiere verdaderamente a un hecho real que tampoco puede ser cambiado. En otras palabras, el problema en debate en la mente de los megáricos era básicamente lógico, pero las proposiciones que lo expresaban remitían inevitablemente a lo real. Su confianza en la lógica era similar a la que en el siglo XII profesaba San Anselmo: la coherencia lógica es síntoma de lo verdadero en la realidad.

La visión de Lovejoy, en resumen, no nos parece severamente simplificada, más bien consideramos que la visión de Hintikka está inadecuadamente ampliada. De hecho, Hintikka utiliza este término –principio de plenitud- porque piensa que no hay uno mejor, como él mismo lo expresa en su libro.⁴⁰

Por otro lado, de la expresión “todo lo que es genuinamente posible se actualiza”, se puede derivar que las

⁴⁰ “In the absence of any other convenient designation, I shall adopt this term (the principle of plenitude), although it is important to realize that this locution can be highly misleading when used in contexts different from the rather limited one Lovejoy has primarily in mind. For us it will be a mere *terminus technicus*.” Hintikka, J. (1973) p.94.

Ideas en Dios son posibles genuinos y, por ello, deben actualizarse todas. O sea que desde la posibilidad intrínseca de los seres, o de las Ideas del Ser, podemos encontrar la misma consecuencia del principio de plenitud que concibió Lovejoy. Tal vez, pero ése no es el contexto elegido por Lovejoy. No es la tendencia intrínseca de la posibilidad a realizarse por naturaleza, lo que produce el *plenum formarum*, sino la superabundancia que se deriva necesariamente del Bien absoluto, por causa de su propia esencia. En otras palabras, Dios no actualiza todos los posibles por motivo de la esencia misma de los posibles, sino porque es bueno, y la bondad es autodifusiva. La cualidad de lo posible que lo hace tendiente a la actualización es, en el contexto lovejoiano, un ingrediente necesario, imprescindible, pero no la razón suficiente para que se actualicen todos los posibles en una plenitud de formas. El propio Lovejoy aclara en su libro que usa el término llegando a un número de deducciones mayor que Platón, a partir de las mismas premisas:

...es decir, no sólo la tesis de que el universo es un *plenum formarum*, donde el ámbito de la diversidad concebible de las *clases* de seres vivos está exhaustivamente ejemplificado, sino también otras deducciones hechas a partir del supuesto de que ninguna potencialidad genuina del ser puede quedar incompleta, de que la amplitud y la abundancia de la creación deben ser tan grandes como la capacidad de un Origen ‘perfecto’ e inagotable, y que el mundo es mejor conforme más cosas contenga⁴¹

⁴¹ Lovejoy, A., (1983) p. 66

La amplitud que le otorga al principio de plenitud consiste únicamente en encontrar más consecuencias del principio, pero sin salirse del contexto, no es una visión desde diferentes contextos. La potencialidad genuina, de la que habla aquí, es la que se da en un contexto creacionista.

Podríamos ilustrar este punto pensando, por ejemplo, la manera en que las potencias se actualizan. Sabemos, siguiendo los principios de la metafísica clásica, que para que una potencia se actualice es preciso que, en primer lugar, exista un ente en acto, pero en potencia con respecto a algo. Además, ninguna potencia se actualiza sin la intervención de una causa eficiente. Supongamos, por ejemplo, el acto de mover una silla. Necesitamos un sujeto agente existiendo en acto, que sea causa eficiente y potencia activa (posibilidad genuina o capacidad para producir un efecto) que esté pensando producir un efecto sobre un objeto, la silla, que es otro ente existente en acto. Por su parte, la silla tiene que poseer en sí misma la capacidad receptiva (potencia pasiva, o posibilidad genuina de recibir esa acción) de ser movida por alguien y es mediante la actividad del agente que esa potencialidad será actualizada. La capacidad sola de la silla no basta para lograr la actualización. El principio de plenitud es la fórmula explicativa de la existencia de la totalidad de las formas en el universo. La existencia de todas las formas no se puede explicar desde su propia capacidad de existir, según Lovejoy. La propuesta diodoriana no da cuenta de esto.

Los universos de Lovejoy (más bien el modelo que encuentra en la tradición histórica de Occidente que difiere de lo que él considera como estructura universal) y Diódoro parecen concluir ambos en un determinismo inflexible, pero llegan ahí por caminos opuestos. En el caso del primero, un todo orgánico cósmico necesario, explica la posibilidad física, en cambio el segundo comienza por las partes estudiando la esencia misma de la posibilidad física, y llega a un todo universal determinado.

El objetivo general de este trabajo es discernir si el principio de plenitud, *como lo formula Lovejoy*, se cumple o no en la Edad Media. Por lo tanto, pasaremos a explicar lo que tal principio *sí* es para nuestro autor.

Una excelente definición del principio de plenitud, tal como Lovejoy lo pensó, la encontramos en un ensayo de Lía Formigari:

La idea de que al pasar del orden eterno al temporal, del ideal al sensible, debe haberse realizado una plenitud de formas en la cual cada forma posible llega a ser actual. Si la creatividad es esencial para la auténtica perfección del Ser supremo, la existencia no puede ser, de ninguna manera, escatimada a las cosas, cualesquiera que sea su grado de perfección. Además, el Ser supremo crea a partir de la semejanza de un modelo inteligible: para cada idea debe

haber un objeto perceptible correspondiente; toda posibilidad tendrá su realidad correspondiente.⁴²

Notemos que aquí la idea es el modelo y también la posibilidad que tendrá un correlato real. “La posibilidad lógica antecedería a la posibilidad real, conforme a que ‘posibilidad lógica’ significa aquí ‘posibilidad divina’...”⁴³

Con esta definición en mente, veamos a continuación cómo llegó a concretarla nuestro autor a partir de la filosofía platónica.

1.2.- Origen platónico del principio de plenitud

Es pertinente insistir aquí, en que nuestra intención no es cuestionar la lectura que Lovejoy hace de Platón. Más bien, trataremos de entenderla para ver si verdaderamente se repite en la Edad Media. El propósito del presente ensayo, recordemos, es decidir si el principio de plenitud, tal como lo formula Lovejoy, es aplicable a la filosofía de dos autores de la Edad Media.

Pues bien, Lovejoy advierte al final de su obra que “la hipótesis de la absoluta racionalidad del cosmos es increíble...” pues entra en conflicto directo con “el hecho de que la existencia tal como la conocemos es temporal. Un

⁴² Formigari, L., “Chain of Being”, en el *Dictionary of the History of Ideas*, EUA, The Electronic Text Center at the University of Virginia Library, 2003 (Traducción nuestra).

⁴³ Argüello, S., (2005) p.263

mundo de tiempo y cambio... es un mundo en que nada puede deducirse...⁴⁴ Esto es lo que Lovejoy opina en el siglo XX; no obstante, al sumergirse en el pensamiento antiguo, efectuó uno de sus interesantes hallazgos: que la causa del reinado absoluto, durante varios siglos, de la concepción del universo como una gran cadena del ser, donde todo está ordenadamente jerarquizado, gracias a los principios de plenitud y continuidad, fue la creencia en un universo constitutivamente racional. Así lo expresa indicando, además, la relación entre los principios implicados:

Los principios de plenitud y de continuidad, como lo ha demostrado la historia, suelen basarse en la fe, explícita o implícita, de que el universo es un orden racional, en el sentido de que no hay nada arbitrario, fortuito ni azaroso en su constitución... Los principios de plenitud y de continuidad fueron legítimas consecuencias de esa creencia...

El principio de plenitud presupone que,

no sólo para la existencia de este mundo, sino para cualquiera de sus características, para todas las clases de seres que contiene –estrictamente, de hecho, para cada ser concreto-, debe haber una última razón autoexplicativa y ‘suficiente’ ...

El principio de continuidad

se deduce del primero (el de plenitud), y está incluido en él: no hay ‘saltos’ súbitos en la naturaleza; infinitamente variadas como son las cosas, forman una secuencia absolutamente uniforme en la que no aparecen grietas para

⁴⁴ Lovejoy, A., (1983), p. 425.

asombro del vehemente deseo de continuidad que tiene nuestra razón en todas partes.

Según el principio de gradación:

algunas existencias son en algún sentido más valiosas que otras⁴⁵.

Pues bien, veamos el origen de esta tendencia histórica que el autor sitúa en la teoría de las Ideas de Platón.

En efecto, Lovejoy inicia su recorrido histórico anunciando que se va a ocupar de las tres ideas responsables de la cosmovisión del universo denominada Cadena del ser, que consiste en una inconmensurable estructura de eslabones diferentes entrelazados en el más perfecto orden, entre los cuales no existe ningún vacío. Y asevera que tales ideas se encuentran por primera vez en Platón.

Viendo como un ‘todo’ la filosofía y las creencias de Platón, Lovejoy encuentra en él, el origen de una fisura entre concepciones del universo que, no obstante, no se anulan sino que cohabitan en el anchuroso espacio mental y mítico del filósofo griego. Tal grieta divide lo que denominó: “ultramundaneidad” y “estamundaneidad”⁴⁶. Aclaremos lo

⁴⁵ Lovejoy, A., (1983) pp. 423, 424. De nuevo, Lovejoy nos advierte que no basta con la capacidad propia de actualización de una posibilidad genuina, como se define en el Diccionario de Cambridge (“principio de plenitud, el principio de que toda genuina posibilidad se realiza o actualiza”); es decir, esa capacidad es una razón necesaria pero no es la razón suficiente. La razón suficiente última está en el Creador bondadoso del ente posible.

⁴⁶ Lovejoy, A., (1983) p. 33.

que nuestro autor quiere decir con estos términos. Cuando dice ‘ultramundaneidad’ no se refiere al modo de ser de las personas que piensan constantemente en la alternativa de habitar un mundo más allá de éste, que sea además una prolongación del mundo físico, pero eliminando lo incómodo, claro⁴⁷. Más bien, entiende por ‘ultramundaneidad’:

la creencia de que tanto lo genuinamente ‘real’ como lo verdaderamente bueno tiene características esenciales radicalmente antitéticas de todo lo que se encuentra en la vida natural del hombre, en el curso ordinario de la experiencia humana, por normal, inteligente o afortunada que sea.⁴⁸

Nada hay en este mundo tan deseable como para compararlo con lo verdaderamente real y bueno, que debe existir en otro mundo. Esta concepción de lo ultramundano tan típica de la filosofía y teología medieval, cuyo pensamiento se enmarca en un contexto creacionista judeo-cristiano, puede haber estado en la mente de Lovejoy cuando retrocedió en la historia para estudiar el caso de Platón. Pensamos que probablemente halló ahí los elementos que le hicieron retroceder al origen platónico de esta concepción, siguiendo su propia metodología, y no al revés. Acudió al pasado después de encontrar algo que entendió como plenamente manifestado siglos después. Siendo así, nos resulta más fácil entender por qué hizo la elección de un contexto creacionista para

⁴⁷ Pone como ejemplo las ansias de continuar viviendo que expresaban en sus obras dos escritores: Robert Browning y Tennyson.

⁴⁸ Lovejoy, A, (1983) p. 34.

desarrollar su teoría. Además, él mismo aclara en la introducción de su libro que “el historiador de las ideas debe aplicar su método de investigación a la idea previa, al mismo tiempo más básica y con mayor campo de acción.”⁴⁹ La idea más básica, entonces, debe ser la platónica, por lo tanto, la previa. ¿Previa a cual? A la medieval.

Esta metodología puede conducir a falsos hallazgos condicionados por presupuestos, o artificiosas adaptaciones de una idea preconcebida, a otro contexto. De todos modos, no podemos olvidar que Lovejoy se aproxima hermenéuticamente, como buen cazador filosófico de ideas, no a Platón sino a sus textos; y en “la resurrección del sentido del texto”, como nos decía Gadamer, “se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete. El horizonte de éste resulta de este modo siempre determinante⁵⁰”. Así que, evitando el preciosismo, simplemente tomaremos ese posible enfoque para entender algunas conclusiones de nuestro autor.

Volvamos al concepto de “ultramundaneidad”. El pensador de tendencia ultramundana observa con desasosiego que su mundo de cosas palpables, visibles, tiene una estabilidad paupérrima. Que aquello que resume su vida y que llama real se desvanece irremisiblemente al cabo de un tiempo, que además pasa velozmente. La intuición esencial, apoyada por el aparato perceptivo, de la realidad vital que constituye su

⁴⁹ Ibíd., p. 12.

⁵⁰ Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p.467.

mundo, se vuelve huidiza, fragmentada, insustancial, cuando la somete a raciocinio exhaustivo desde el todo. Ni siquiera la ciencia ofrece estabilidad eterna. Pero una de las facultades humanas: la voluntad, que es la principal constructora de la calidad humana en los individuos, parece estar orientada hacia un bien imperecedero que una vez alcanzado debe ser plenamente satisfactorio. Debe colmar las expectativas humanas, aunque no puede pertenecer a este mundo. Un bien infinito es un imposible en un mundo finito. La convicción de la existencia de tal bien, proviene de una intuición, de un proceso de conocimiento directo que surge naturalmente en el centro del apetito racional que llamamos voluntad. El razonamiento posterior del pensador ultramundano es que tal certeza intuitiva conduce a concebir la existencia de un reino trascendente al humano donde debe encontrarse algo como tal sumo bien. En palabras de Lovejoy:

Ese otro reino, aunque parezca frío, tenue y carente de interés para quienes están atrapados por la materia, ocupados con los objetos de los sentidos o absortos en los afectos personales, para quienes se han emancipado gracias a la reflexión o a la desilusión emocional constituye la meta final de la investigación filosófica y la única región donde tanto el intelecto como el corazón del hombre, al dejar de perseguir sombras, encuentran reposo incluso en la vida presente. Tal es el credo general de la filosofía ultramundana.⁵¹

⁵¹ Lovejoy, A., (1983) p. 35.

Luego afirma que este fue un “prototipo permanente” de la “filosofía oficial” durante siglos en Occidente. No obstante, pensadores que siguieron este “pathos metafísico” no pudieron negar la realidad de los sentidos. Se puede relegar este mundo pequeño y tan próximo al no-ser a un segundo lugar mientras se persigue la vida bienaventurada, pero, de ninguna manera puede desaparecer la vida consciente en que vivimos, mientras lo hacemos. Por muy grande y dedicado que sea, el filósofo ultramundano sigue tratando de traducir a términos físico-vitales aquello que trasciende a lo físico. “Los grandes metafísicos buscarán demostrar su verdad, los santos harán que su vida concuerde de alguna manera con ella, los místicos regresarán de sus éxtasis... la ultramundaneidad siempre se ha visto obligada, en la práctica, a estar en buenas relaciones con este mundo”⁵². Ya podemos ver la zanja de la que habla Lovejoy: la antítesis esencial del ser humano que no se conforma con su finitud, aunque no puede negarla, y se siente heredero del infinito. El hombre se *sabe* mortal pero no se *siente* perecedero. Ante esta inconformidad basal, algunos intentarán la huída mental al ultramundo (como los ascetas) y otros tratarán de armonizar dialécticamente los opuestos. Esta fue la ruta de Platón: coser con el hilo dialéctico los precipicios del ‘ultramundo’ y del ‘estemundo’, tejer la red entre Escila y Caribdis. Y su legado moldeó el pensamiento de civilizaciones.

⁵² Ibid., pp.36, 37.

La ruta argumentativa de Lovejoy nos condujo desde su consideración del último objeto de la voluntad, el bien, hasta la conclusión de que la ultramundaneidad metafísica no puede estar disociada de un estudio sobre la naturaleza del Bien, ni de un contexto moral. Cuando una filosofía ultramundana evita el estudio del bien, se vuelve irrelevante, opina nuestro autor, y pone como ejemplo a Herbert Spencer. El principio de plenitud nace en el seno de un ambiente intelectual ultramundano, por lo tanto, no puede alejarse de la idea del bien. No puede desarrollarse en un contexto diodoriano.

Entendemos que, según Lovejoy, hay al menos cuatro tipos de pensadores ultramundanos: la ultramundaneidad de los que consideran la existencia de un mundo trascendente al nuestro que es como una prolongación perfeccionada y que amplía los rasgos deseables, eliminando los desagradables. La de aquellos que disocian el ‘bien’ de la ‘ultramundaneidad’. También, una ultramundaneidad parcial, que surge a partir de una (o varias) característica(s) del mundo real que muestre(n) su impermanencia y su falta de ser. Y la ultramundaneidad total, que constituye la antítesis completa de todas las cualidades negativas de este mundo, lo trasciende y no es su prolongación, sino que ambos mundos son incomparables, al punto de que uno de ellos casi no existe realmente. Ejemplos de esta última, según Lovejoy, son algunos *Upanishad*, el sistema Vedanta y el Budismo. Los pensadores ultramundanos totales, tienen que recurrir al pensamiento prestidigitador que

convierte al mundo físico en ilusión. Pretenden reducir a espejismo la realidad de este mundo. Pero, dice Lovejoy, éste es un completo sinsentido filosófico. Y la explicación que ofrece a continuación es una muestra de su posición filosófica acerca de la teoría del conocimiento que, como menciona Ferrater Mora⁵³ es “a la vez realista y temporalista... todo lo que empíricamente *es* temporal, lo es de un modo irreparable”. En efecto, las percepciones sensibles no tienen existencia objetiva aparte del sujeto que las experimenta, sólo en ese sentido no son reales.

⁵³ “Desde el punto de vista sistemático, adhirió, con otros filósofos, al movimiento de renovación del realismo al cual nos hemos referido... Su posición filosófica central queda mejor caracterizada, sin embargo, con los nombres de ‘pluralismo’ y ‘temporalismo’. Este último, en particular, designa con bastante exactitud la actitud filosófica de Lovejoy. En efecto, este autor se opuso al idealismo, especialmente el ‘idealismo organológico y totalista’ según el cual lo fundamentalmente real es eterno, y lo temporal es, a lo sumo, una manifestación, como tal subordinada, de lo eterno. El temporalismo, en cambio, aun cuando no niega la posibilidad de ciertos ‘objetos eternos’ ni afirma necesariamente que todo es temporal, ‘insiste en que todo lo que empíricamente *es* temporal, lo es de un modo irreparable’. La temporalidad de referencia no es sólo una cualidad fundamental de los hechos empíricos, sino también de su conocimiento. La misma aprehensión de lo necesario se da dentro de procesos empíricos temporales.

La teoría del conocimiento de Lovejoy, a la vez realista y temporalista, se halla centrada en torno a la noción de la aprehensión intencional de todo objeto...”

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.

Pero, afirma, “calificarlas de absolutamente irreales, al mismo tiempo que se experimentan en la propia existencia y se supone que en la de los demás hombres, y al mismo tiempo que se señalan expresamente como imperfecciones que deben trascenderse y males a superar, es obviamente negar y afirmar al mismo tiempo la misma proposición. Y esta autocontradicción no deja de carecer de sentido por el hecho de parecer sublime”.⁵⁴

¿A cuál de estas tendencias pertenecerá Platón? Lovejoy piensa que su ultramundaneidad es parcial.

Vimos hasta aquí como Lovejoy, fiel a su método, encuentra, en primer lugar, el *pathos metafísico* que inspiraba a filósofos y lectores de la época estudiada. Este *pathos* era en parte el *pathos de lo inefable*.

Recordemos lo que entiende por *pathos metafísico*:

El ‘*pathos metafísico*’ se ejemplifica en toda descripción de la naturaleza de las cosas, en toda caracterización del mundo a que se pertenece, en términos que, como las palabras de un poema, despiertan mediante sus asociaciones y mediante la especie de empatía que engendran un humor o un tono sentimental análogo en el filósofo y en el lector.⁵⁵

Sentir que lo finito esconde lo inefable, que el conocimiento debe consistir en quitar un velo y que ello es posible, es una caracterización del mundo común a la Grecia de Platón y la Europa medieval. Este *pathos* conduce a la posición intelectual que denomina ‘ultramundaneidad’,

⁵⁴ Lovejoy, A., (1983) p. 40.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 18

aunque no elimina completamente lo que llamó ‘estamundaneidad’, o la constatación sensible y común a todos los humanos de que este mundo del cambio también existe. El sabio decide, o considerar este mundo físico como una pura ilusión, o armonizar los dos abismos. Esto último es lo que elige Platón y lo logra de tal manera que inaugura una tendencia de pensamiento perdurable en la historia.

Decíamos que la ultramundaneidad platónica es parcial y, añade Lovejoy, peculiar:

El mundo sensible nunca fue para Platón una mera ilusión ni el mero mal. Y el otro mundo, lo mismo que éste, era plural; y también existía una pluralidad de almas individuales, permanentemente diferenciadas entre sí y distintas de las Ideas, incluso una vez trasladadas a esta región superior. En esta fase, pues, el sistema estaba relativamente libre del pathos metafísico de tipo monista...El Mundo de las Ideas antes era una réplica glorificada y destemporalizada de este mundo que una negación del mismo.⁵⁶

He ahí la diferencia con la ultramundaneidad del Vedanta, por ejemplo, que era total. La platónica es parcial, no elimina el mundo, pero tampoco es una continuación natural de él, y además el Bien es una parte constitutiva de su sistema.

Recordemos las palabras de Francisco Bravo enfatizando la presencia del mundo físico en la creación de la teoría de las Ideas:

⁵⁶ Lovejoy, A., (1983) p. 50

La necesidad de fundamentar el conocimiento desde el punto de vista del objeto –de fundamentarlo ontológicamente- fue la que llevó al autor a excogitar la más célebre de sus teorías.⁵⁷

Por supuesto, aquí el objeto de conocimiento científico, de la *episteme*, son las Formas, no las cosas. Pero para concebir aquellas fueron necesarias éstas. Platón empezó pensando en la inestabilidad de este mundo y la dificultad (que se plantea en el *Menón*) para conocerlo. Y, en virtud de la teoría de las Formas, las cosas están indeleblemente unidas a las Ideas pues reciben de ellas el ser y la inteligibilidad.

Como explica Lovejoy:

Platón no utilizó este Mundo de las Ideas como refugio donde tomarse sus vacaciones morales. Platón se vio forzado a instrumentalizarlo para fines terrenales, extrayéndole lecciones políticas y morales...⁵⁸

Queda, pues, por ver de qué naturaleza será la unión entre tan distantes mundos.

En efecto, Platón construye su puente entre lo ultramundano y lo estemundano utilizando un intrincado andamiaje conceptual que consistirá en la combinación de: un novedoso concepto de Bien absoluto y autodifusivo, un principio de completud o plenitud de las formas, el principio

⁵⁷ Bravo, F., “Platón: de la ética a la ontología”, en *Ensayos para una historia de la filosofía*, Caracas, Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1998, p. 80.

⁵⁸ Lovejoy, A., (1983) p.50.

de razón suficiente asociado con éste y un principio de gradación entitativa universal. El resultado de la combinación es la Gran Cadena del Ser.

Los diálogos platónicos que inspiran, principalmente, la disquisición lovejoiana y donde encuentra la base para su interpretación son: *República VI y VII*, *Timeo* y la *Carta VII*.

En *La República*, la doctrina de Platón sobre la Idea del Bien goza de preeminencia. El *Timeo* se ocupa del demiurgo, dios antropomórfico, y de la creación del universo físico. La *Carta VII*, es un testamento metafísico donde Platón reafirma su teoría de las Ideas.

Veamos, entonces, cuál es la constitución del cosmos platónico:

El universo platónico tiene su fuente en la Idea del Bien, que se identifica con el Uno (según Aristóteles⁵⁹) y la Belleza. El Bien proporciona el ser a las otras Ideas; está, por tanto, más allá y por encima del ser. La Idea del Bien es un Absoluto inmanente porque otorga el ser, pero también trascendente, pues trasciende al ser mismo. Dice Platón:

Y que a las cosas cognoscibles, según esto, no solamente les viene de lo Bueno el ser conocidas, sino también lo ser y la esencia les viene de Aquello, no siendo lo Bueno esencia sino superándola, por sobreesencial, en majestad y poder⁶⁰

⁵⁹ Aristóteles, *Ética a Eudemo* 1218 a 24.

⁶⁰ Platón, *La República* VI, 509 b.

Todos los fenómenos son copias del Absoluto, encarnaciones suyas, y lo imitan en diferentes grados. Es, por tanto, un principio lógico, epistemológico, y también ontológico.

Y advierte Lovejoy:

Sólo cuando Platón introduce, en *La República*, una Idea de las Ideas, a partir de la cual, se diría, surgen todas las demás mediante algún oscuro procedimiento deductivo, aparece claramente como el padre de la *ultramundaneidad* en Occidente; aunque Parménides fue, sin duda, su *Urgrossvater*.⁶¹

La forma del Bien pertenece al mundo de lo inteligible y causa la existencia, la esencia y la inteligibilidad de las otras formas inteligibles, a pesar de que ella no es esencia. El profesor Bravo relaciona este pasaje con el *Fedón* (100 c-e) donde Platón considera a las Formas como causas del mundo sensible y comenta que se trata del mismo tipo de causalidad que vemos en *La República* con respecto a la Idea del Bien de la que participan las demás Formas. Tres consecuencias se derivan de aquí, según él: “Una verdadera unidad de ser y valor... Una concepción jerárquica del mundo eidético” (en la cima de todas las Formas está el Bien⁶², y bajo éste se

⁶¹ Lovejoy, A., (1983), p. 51.

⁶² Nuño (1963) aclara: “Aparece así el Bien, no como una virtud ética más, sino como lo que luego en lenguaje aristotélico se denominará virtud dianoética, esto es, intelectual, ya que la idea de perfección absoluta que traduce a *agathón* opera en Platón como condición de posibilidad del conocimiento de tipo superior”, pp. 62,63.

encuentran “las demás Formas morales, las Formas matemáticas, físicas, biológicas, etc.”...) Y “una concepción axiológica del mundo inteligible”⁶³

Es pertinente recordar el sentido de la palabra ‘causa’ en la filosofía griega. Según Juan A. Nuño, “la causa griega (*aitía*) remite, en su significación inmediata al ‘autor de un acto’, al ‘responsable’, al ‘culpable’, al ‘acusado’; por ser un término cuya significación abstracta es inestable y evoca de suyo el sujeto concreto de la acción resulta ser una causa que acusa a alguien”⁶⁴. Hay un responsable del nacimiento del mundo y también uno del ser de las Ideas.

Por lo tanto, la Gran Cadena del Ser no puede escapar de un fundamento causal, de la acción formadora y generatriz de varios agentes que, como todo lo que existe, están ordenadamente jerarquizados. Asimismo, el principio de plenitud depende de un agente causal para lograr su cumplimiento universal y no basta la naturaleza de la posibilidad para explicarlo.

Lovejoy asevera que en *La República* hay cinco puntos que aclaran la concepción platónica de la Idea del Bien:

- 1- Para Platón “es la más indudable de todas las realidades”.

⁶³ Bravo, F., *Introducción a la filosofía de Platón*, Caracas, EDUVEN, 1990, pp.126, 127.

⁶⁴ Nuño, Juan A., *El pensamiento de Platón*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la UCV., 1963, p. 135.

2- A pesar de su marcada trascendencia y superioridad, sigue siendo una Idea y, por ello, tiene propiedades comunes a las Ideas, como la eternidad y la inmutabilidad.

3- Es totalmente opuesta a este mundo de devenir. Como consecuencia, aprehenderla es labor del alma completa. Dice Platón que la facultad del conocimiento “junto con toda el alma, debe apartar la vista de todo lo que está en devenir, hasta ser capaz de soportar la contemplación de lo que es y de su parte más resplandeciente; que es, afirmamos, el Bien”⁶⁵

4- “Su verdadera naturaleza resulta inefable para las formas del lenguaje habitual”. Platón tiene que recurrir a analogías para explicarla hasta donde se pueda.

5- La “Forma del Bien es el objeto universal del deseo, lo que atrae a todas las almas hacia sí; y añade que el principal bien del hombre, incluso en esta vida, no es sino la contemplación de este Bien absoluto o esencial.”⁶⁶

Es decir, el Bien es una causa final. Recordemos que la Idea del Bien es tanto ética como metafísica. En este punto 5 podemos apreciar su ser moral, como lo deseable, apetecible en grado sumo. Pero cuando otorga el ser a las otras Ideas, o cuando el Demiurgo inspirándose en él (causa final que lo hace ser bueno) produce las cosas combinando formas con materias, muestra su esencia metafísica.

Y el conocimiento del Bien es de tipo contemplativo, es una experiencia relacionada con la sensación interna de la verdadera, plena, felicidad. No es, para Platón, la aprehensión científica de las leyes naturales, que explican el

⁶⁵ Platón, *República*. 507 b

⁶⁶ Lovejoy, A., (1983) p. 53.

comportamiento de los eventos físicos. Como veremos, Platón relaciona la necesidad causal con la materia desordenada, y la inteligencia pragmática, productora del orden teleológico, con el Demiurgo.

Lovejoy se pregunta si la Idea del Bien será *para Platón*, lo mismo que Dios y responde afirmativamente, pero si se considera en el sentido de *ens perfectissimum* de la escolástica; es decir, si entendemos ‘Dios’ como objeto último y ‘cumbre en la jerarquía del ser’. La cumbre en la que mora (figurativamente) el Bien está de hecho más allá del ser, lo trasciende, lo cual no quiere decir que no sea, a la vez, más ser que las demás formas y que todo lo que es. Pero lo contrario no es cierto: para la escolástica Dios no se identifica con el Bien sino con el Ser, y el Ser trasciende incluso al Bien. Esto lo corrobora afirmando: la Idea del Bien “no presenta ninguna dificultad para convertirse en... uno de los elementos o ‘aspectos’ del Dios de la mayoría de las teologías filosóficas de la Edad Media...”⁶⁷

Ahora bien, el pensamiento griego en general, y el de Platón en particular, definían al bien como una característica negativa, puntualiza Lovejoy. En efecto, el bien absoluto es autosuficiente, o sea, no necesita nada de nadie, no depende de lo externo. Platón lo expresa así: “El Bien, difiere por naturaleza de todo lo demás en que el ser que lo posee tiene siempre y en todos los aspectos la suficiencia más perfecta y

⁶⁷ Lovejoy, A., (1983) p.54.

nunca necesita de ninguna otra cosa⁶⁸”. El Bien Absoluto es pleno, no precisa nada más para ser todo lo que es, ser todo.

Esta manera de concebir el bien, que llega hasta la Edad Media, trae consigo un problema: hace totalmente innecesario al mundo. Más aún, si eso es así, el mundo no puede existir. Pero, existe, por muy contradictorio que resulte.

La paradoja medieval se situaba en el nivel del ser en vez del bien. Si Dios es el único ser que ‘existe’ por esencia, completo en sí mismo, a quien nadie puede agregar o quitar nada, perfectamente autosuficiente y ‘aseidad’; entonces, cuando crea el mundo ¿está añadiendo ser a su ser? Si es así, habrá más ser al final de la creación que al principio, pero nada se puede añadir a Dios. Si, por el contrario, la creación no añade nada a Dios, el universo creado no es ser, es nada, no hubo realmente creación o causación del ser. Pero este problema lo trataremos en la próxima parte, donde hablaremos de la naturaleza del acto creador según Tomás de Aquino y Agustín de Hipona y mostraremos la respuesta que sugirieron. Por ahora, veremos cómo soluciona Platón la paradoja en el caso de la Idea del Bien.

Lovejoy lo expresa así:

...si ‘el bien’ significa la absoluta autosuficiencia; y si todos los seres imperfectos, finitos y temporales en cuanto tales, no se deben identificar con la esencia divina, de ahí se deduce de manera patente que su existencia –es decir, la

⁶⁸ Platón, *Filebo* 60c

existencia de todo el mundo sensible temporal y de todos los seres conscientes que en ningún sentido son genuinamente autosuficientes- no pueden agregar ninguna nueva excelencia a la realidad. La plenitud del bien se logra una vez por todas en Dios; y ‘las criaturas’ no le agregan nada...si no existieran, el universo no sería peor. El propio Platón, es cierto, no saca explícitamente esta consecuencia...Pero...se trata de una clara implicación de esta parte de su doctrina, que debemos reconocer como la fuente originaria del infinitamente repetido teorema de los teólogos filósofos según el cual Dios no tiene necesidad del mundo y es indiferente a todo lo que pasa en el mundo⁶⁹.

El propio Aristóteles encuentra este problema, añade Lovejoy, en su *Ética Eudemia*, cuando habla de la autosuficiencia y se la aplica especialmente a Dios.

La respuesta de Umberto Eco a la antigua pregunta: ¿por qué hay ser en lugar de nada? es: *Porque sí*. Y añade: “el ser no es un problema de sentido común porque es la condición misma del sentido común”⁷⁰. Platón nunca niega la existencia real del mundo, ni su diversidad. Lo decía nuestro autor cuando caracterizaba su tipo de ultramundaneidad. Y lo vimos en el pasaje de *La República*, donde Platón asegura que el Bien es fundamento del ser y la inteligibilidad de las cosas cognoscibles. Queda por preguntarse, cómo, a partir de la definición de Bien como autosuficiencia, puede éste fundar la esencia de las cosas y, al mismo tiempo, seguir siendo todo en sí mismo.

⁶⁹ Ibid., p. 55.

⁷⁰ Eco, U., *Kant y el ornitorrinco*, Barcelona, Lumen, 1999, pp. 25, 26.

Entonces, ¿cómo se relacionan la Idea del Bien y las demás Ideas con el mundo sensible? La respuesta la encontramos en el *Timeo*.

Entre el mundo de las Ideas y el mundo sensible está el Demiurgo, causa de la formación-creación de este mundo físico. Las Formas son modelo de las cosas sensibles, pero la Forma del Bien es el modelo de todo lo que es, el último principio ontológico, más allá de la esencia.

Si en la *República* Platón se remontaba de las cosas al mundo de las Ideas, en el *Timeo*, “inicia el viaje de regreso”, desde el mundo de la Idea Suprema al mundo de las cosas no tan buenas, y construye una cosmogonía que podría resumirse, como lo hace Nuño, en tres momentos constitutivos:

1) El que va desde 29d hasta 47e, que describe las ‘obras hechas por medio de la inteligencia’, esto es, los componentes del universo en los cuales es más evidente la acción de la inteligencia: los dioses celestiales, el alma y cuerpo del mundo, las estrellas, los planetas, la tierra y en parte, el alma humana; 2) Desde 47e hasta 69a se relatan ‘las cosas producidas por la necesidad’, que se relacionan con todo lo corporal y espacial, en donde el demiurgo introduce el orden de las figuras geométricas; 3) Por último (69a-92c), ambos momentos de creación (racional y necesario) se combinan y sirven para explicar la constitución de la naturaleza humana, la anatomía y fisiología de su organismo y las enfermedades somáticas y síquicas que padece.⁷¹

⁷¹ Nuño, Juan A., (1963) p.141.

Así se termina de tejer la red dialéctica entre los dos mundos. La Idea del Bien que otorga el ser a todo lo existente, es autónoma. Para alcanzar al mundo se hace necesaria una figura intermedia: el Demiurgo. A Lovejoy le interesa este diálogo platónico sólo para contestar dos preguntas: ¿Por qué existe un Mundo del Devenir además del eterno Mundo de las Ideas, o bien, en realidad, además de la suprema Idea? y ¿Qué principio determina el número de clases de seres que componen el mundo sensible y temporal?

Platón expresa así la necesidad de un artífice y de un modelo o paradigma en la construcción de este mundo:

Según, pues, mi opinión, hay que comenzar por distinguir entre qué es lo que está siendo siempre, mas sin tener advenimiento, y qué es lo que está adviniendo (en devenir) siempre, mas que nunca está siendo. Aquello, por estar siendo siempre e idénticamente, es captable con pensamiento razonante; estotro, por adviniendo y pereciendo, es, a su vez, opinable propiamente con no raciocinante sensación, mas, en realidad, jamás está siendo. Además: todo lo adviniendo viene a ser necesariamente por virtud de alguna causa, pues es imposible que, sin causa, tenga advenimiento. Cuando, pues, el Artífice, mirando constantemente a lo que se ha de idéntica manera (la Idea del Bien), y sirviéndose de ello cual de paradigma, enrealice la idea y virtud de tal paradigma, todo resultará de este modo necesaria y perfectamente bello... Si este mundo es bello, y bueno el Artífice, es claro que miró a lo eterno... porque es este mundo el más bello de los advenibles; y El, el mejor de los causantes.⁷²

⁷² *Timeo* 28a-29^a.

Platón está indicando que todo lo engendrado precisa de una causa. Y explica que hay dos maneras de crear un mundo: por la inteligencia o por la necesidad. Por necesidad se produce un mundo afinalista, sin ningún plan. La inteligencia ordena y otorga fines a las relaciones y acciones entre seres. Este mundo fue causado por una mezcla de necesidad e inteligencia⁷³. La necesidad opera a través de la materia y el orden inteligente lo proporciona el demiurgo. Esto puede parecer contradictorio. Estamos acostumbrados a asociar necesidad y orden. Pero lo que Platón quiere decir podemos ilustrarlo pensando en lo que ocurre con los átomos que se unen en una molécula, no lo hacen por un fin determinado, sino por causa de una necesidad físico-química. Si junto a esta necesidad ciega no hubiera inteligencia, la necesidad sola no conduciría al universo hacia ningún fin, ni siquiera hacia su propia subsistencia. En el universo, todas las cosas están ordenadas a fines, proporcionadas y racionalmente estructuradas formando un todo orgánico e inteligente. Al menos eso piensa Platón.

Ahora bien, esto no responde a la pregunta de por qué tiene que existir un mundo del devenir. Podría bastar con la supra-idea del bien y las demás ideas y almas. ¿Por qué tiene que haber un mundo sensible además del inteligible? Esta no es la misma pregunta que hacía Umberto Eco (y que hizo Leibniz antes que él). No se trata del ser oponiéndose a la nada.

⁷³ *Timeo* 47e-48a

Partimos de la plenitud de ser en la Idea del Bien que, por su naturaleza, no puede desvanecerse en la nada. Si el Bien ‘es’, eminentemente, por qué precisa, a la vez, ser imitado por seres en devenir, dependientes y propensos al no-ser. Enfatizaremos aquí que, como ya indicamos, el universo físico es el producto de la acción de necesidad e inteligencia y no de una voluntad que quiere que exista. El universo físico existe hasta la eternidad necesariamente. He aquí una enorme diferencia que estableceremos con respecto a la cosmogonía cristiana.

¿Cómo logra el Artífice imitar la eternidad inmóvil de la Idea suprema? Creando el tiempo: “una cierta imagen móvil de lo eterno...que progresa según los números y a la que denominamos tiempo”⁷⁴ El tiempo está relacionado con la materia y sólo tiene sentido en el universo. Platón no concibe un tiempo absoluto e independiente de las cosas que tenga siempre un valor constante. El tiempo es una imagen móvil de la atemporalidad.

De nuevo, ¿por qué es necesario un mundo perentorio como el nuestro en un universo pleno de Ideas inteligibles eternas?

Para justificar y explicar la existencia del mundo físico, Platón da un giro a su definición de Bien, sin abandonar la primera. La clave está en el inicio del *Timeo*:

...establezcamos la causa por la cual quien lo construyó, *construyó* el Devenir y el universo... - la razón es que- era

⁷⁴ *Timeo*, 37c-d.

bueno, y quien es bueno nunca puede sentir envidia de nada. Al carecer de envidia, pues, deseaba que todo fuera tan parecido a él como fuese posible. Teniendo esto en cuenta, tendremos toda la razón en aceptar de los sabios que el principio soberano que originó el Devenir y el cosmos está por encima de todo⁷⁵

La autosuficiencia divina implica su completud o perfección. Si Dios (el Padre, o la Idea del Bien) es perfecto, tiene que tener como característica ‘no ser envidioso’⁷⁶ Es decir, no se puede concebir un bien perfecto, total, que a la vez sea mezquino. García Bacca traduce este pasaje así: “en el bueno no hace jamás reserva alguna de algo; libre de ella, se propuso hacer todas las cosas máximamente parecidas a sí mismo”.⁷⁷

Ya podemos responder a la pregunta. El universo físico fue creado, porque su hacedor es bueno. Y la Bondad tiende por esencia a derramarse, a producir todo lo que sea bueno y producible.

Cabe ahora preguntar: ¿cuál es la relación entre la Idea del Bien y el Demiurgo?, pues en el pasaje que acabamos de citar, el bueno constructor del mundo es el Demiurgo. Lovejoy afirma que el *Timeo* es una “especie de suplemento” de *La República*. Por lo tanto debe ser posible establecer un acuerdo

⁷⁵ *Timeo* 29, 30.

⁷⁶ Esta manía antropomorfizadora griega a la hora de describir (como no envidioso en este caso) a su Dios o dioses, se repite en el judaísmo, cuando se refieren a Jehová como dios celoso, por ejemplo.

⁷⁷ *Timeo* 29e.

entre ambos diálogos. Diferentes exégetas han ofrecido varias interpretaciones. Copleston considera que “el Demiurgo simboliza probablemente la operación de la Razón en el Universo”⁷⁸. Y cita la *Carta VI*, de Platón para diferenciar el Bien del Artesano:

Platón- en la *Carta VI* pide a sus amigos que juren lealtad ‘en nombre del dios que rige todas las cosas presentes y futuras, y en el del Padre de ese rector y causa’. Ahora bien, si el ‘rector’ es el Demiurgo, el ‘Padre’ no puede ser también el Demiurgo, sino que ha de ser el Uno; y yo creo que Plotino estaba en lo cierto al identificar a este Padre con el Uno o el Bien de la *República*⁷⁹.

Lovejoy enfatiza este punto, diciendo que el Demiurgo puede ser una “personificación poética de la Idea”, o bien “una emanación o divinidad subordinada, mediante la cual el Absoluto y Perfecto Uno ejerce la función generadora del mundo⁸⁰”, como lo pensaron los neoplatónicos. Al respecto, Juan Nuño dice:

Queda, por lo tanto, reducido el demiurgo al papel relativamente modesto de agente de enlace entre un orden inmutable, necesario y racional y un mundo ordenado de acuerdo con aquel modelo real. Con ello vuelve a manifestarse la impotencia de las Ideas para generar ellas solas las copias del mundo visible. Por sí mismas forman un sistema y pautan un modelo, pero necesitan de un agente catalizador que active la fuerza de ese modelo y realice la

⁷⁸ Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, (1986). Tomo I, p.187.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 188.

⁸⁰ Lovejoy, A., (1983), p. 61.

copia cambiante y, en parte perecedera, que se denomina cosmos⁸¹.

Entonces, el demiurgo puede ser un enlace entre las Ideas y el mundo, y por lo tanto, algo bueno distinto al Bien, un dios auxiliar. O puede ser el propio Bien, denominado metafóricamente ‘artesano o demiurgo’ para expresar una de sus funciones: la operación generadora del cosmos.

En el primer caso, el Demiurgo podría ser la mejor alma de todas las almas, de acuerdo con la hermeneusis de Lovejoy. Pues, según Platón, existen dos tipos de “seres inmateriales y permanentes”: las Ideas y las almas. Pero las Ideas no son individuos, son esencias universales puras, objetos de pensamiento puro; y, en cambio, las almas son eternamente individuales, “pensantes y conscientes”⁸². Si el Demiurgo era la mejor de las almas sería por supuesto muy Bueno y, por ende, carente de envidia y difusivo de su propia bondad, además de autosuficiente. Su modelo sería, únicamente, el Supremo Bien.

Para examinar el segundo caso, Nuño menciona el *Timeo*, que podría identificar al Bien con el Demiurgo. Ahí Platón dice:

Después de tal siembra, encomendó a los dioses jóvenes moldear cuerpos mortales; en cuanto a lo restante: lo que se haya de añadir al alma humana –esto y lo consecuente con lo otro-, presidir su ejecución, y gobernar al viviente mortal

⁸¹ Nuño, J., (1963) p. 138

⁸² Lovejoy, A., (1983), p.61.

de la manera más bella y mejor posible, a no ser que él en algo se haga a sí mismo causa de males. Y en habiendo ordenado así todo esto, quedose en su propio y debido estado. En quietud⁸³.

En efecto, la quietud perfecta pertenece al Supremo Bien. Si el Artífice volvió a su *propio* estado de quietud, bien podría, Platón, estar hablando en los dos casos del mismo ser.

Pero, en definitiva, Platón nunca aclara esto. Su principal interés era el hombre y estas diatribas teológico-cosmológicas no eran tan importantes para él.

Lovejoy concluye que, independientemente de la explicación que se elija, lo importante para su investigación (y, por supuesto, también para la nuestra) es el hecho de que el formador del universo, la causa de su existencia, era bueno. Y que en la propia Bondad, está la justificación de la existencia del mundo del devenir. Mundo que se vuelve substancialmente deseable para un Absoluto que no puede ser mezquino porque es bueno. Platón realizó así, una inversión lógica en el seno mismo del concepto de Bien: “la noción de **Perfección Autosuficiente** se convertía –sin perder ninguna de sus implicaciones originales- en la noción de **Fecundidad Autotrascendente**”⁸⁴

El mundo sensible con todas sus notas negativas que conducían al hombre a buscar la realidad real en un reino ultramundano perfecto que sirviera de apoyo para el espíritu,

⁸³ *Timeo*, 42 d-e

⁸⁴ Lovejoy, A., (1983), p. 62. (resaltado nuestro).

y justificación para la verdad del conocimiento, ahora era bueno y supremamente deseable. La diversidad, la multiplicidad, el cambio, el tiempo, eran el resultado de la abundancia propiciada por el Bien. Y si el Artífice era bueno, su obra era, asimismo buena:

si este mundo es bello y el que lo ha construido, el obrero es bueno, resulta evidente que ha tenido que fijarse en el modelo eterno... pues aquél (el mundo) es el más bello de los engendrados y éste (el obrero) la mejor de las causas⁸⁵

Además, ‘devenir’ no es sinónimo de desorden, ni caos, ni azar. El Demiurgo ordenó el caos y produjo el cosmos, que precisamente por ser ordenado fue considerado bello por los griegos. En palabras de Platón:

Estando todas estas cosas en estado de desorden el Dios introdujo en cada una de ellas respecto de sí misma, y de unas con otras, conmensuraciones, tantas cuantas, y de la manera que, fuera posible para que resultaran proporcionales y conmensurables⁸⁶.

Lovejoy encuentra en Platón, el origen del concepto de dos-dioses-en-uno que influyó tanto posteriormente. Por un lado Dios es en sí mismo inmutable y por otro precisa del mundo del cambio. El Dios Bueno Inmutable es autosuficiente, pero el Bueno Autodifusivo necesita al mundo pleno de seres mutables. Un concepto negativo de Dios se une dialécticamente a un concepto positivo de Dios. Este par

⁸⁵ *Timeo* 28c-29a.

⁸⁶ *Timeo* 69b.

dialéctico llega intacto a la Edad Media creando nuevos problemas conceptuales, propios de la teología cristiana.

Ya podemos responder la segunda pregunta, según la argumentación de Lovejoy: “¿cuántas clases de seres imperfectos y temporales debe contener este mundo?”. Siguiendo la misma línea de pensamiento, no queda más que afirmar que: de un Artífice que es bueno y no tiene rastro de envidia o egoísmo, deben provenir **todas** las clases posibles de seres. Los seres que vienen al ser, deben tener intrínsecamente la capacidad, la posibilidad de ser. El Demiurgo no puede dar el ser a lo que es imposible por naturaleza. Este es un universo ordenado racionalmente. Pero sin la causación del Demiurgo las cosas posibles no llegarían a ser, ni en el momento presente ni en el futuro. Como escribió Platón:

Pensó (el dios) que este mundo debería poseer **todas** aquellas Ideas que la inteligencia (*nous*) discierne como contenidas en lo que es viviente (el modelo), las cuales son cuatro: una es el género de los dioses celestiales; otra, el género alado que camina por el aire; la tercera, la Idea de lo acuático y la cuarta, la de lo pedestre y terrestre⁸⁷

Para Platón, algo que esté incompleto no es hermoso. Por eso después de crear todas las cosas inteligibles, para evitar que el universo fuera defectuoso, el Artífice tuvo que crear a todos los tipos de seres mortales, pues también ellos pertenecen a la clase de los seres vivientes. El universo así creado es un todo viviente, al que nada falta; un dios sensible

⁸⁷ *Timeo* 39e.

hecho a imagen y semejanza del dios inteligible. “Este extraño y fecundo teorema de la completud”, expresa Lovejoy, “de la realización de las posibilidades conceptuales en la realidad... lo denominaré el **principio de plenitud**”⁸⁸.

Ahora ya es posible entender por qué nuestro autor reitera que este principio recién nominado por él, principio de plenitud, es “el principio de la necesidad de todos los grados posibles de imperfección”. El Dios perfecto, para serlo, debe incluir lo imperfecto (aunque lo trascienda). Lovejoy reconoce que ésta respuesta platónica al problema de la justificación de la variedad en la multiplicidad de un universo regido por un Ser Uno, es teológica. Entonces imagina cómo sería la correspondiente explicación racional de Platón, y lo que enuncia es en extremo importante para nuestra investigación. Dice Lovejoy:

Pues lo contrario” (a la explicación teológica platónica) “hubiera sido admitir que, de todo el ámbito de las Ideas, sólo una limitada selección habría tomado forma corporal sensible. Pero eso, podemos estar bien seguros, le hubiera parecido una extraña anomalía. Si algunas esencias eternas tienen contrapartidas temporales, es de presumir que a todas les ocurra lo mismo, que forme parte de la naturaleza de las Ideas el manifestarse en existencias concretas. De no ser así, la conexión entre los dos mundos hubiera parecido incomprensible y la constitución del cosmos, en realidad, del reino de la propia esencia, hubiera resultado algo azaroso

⁸⁸ Lovejoy, A., (1983) pp. 65, 66.

y arbitrario. Y tal supuesto era absolutamente contrario a la forma de pensar de Platón.⁸⁹

Sería arbitrario y azaroso que unas ideas se materializaran y otras no, dice, pero eso es justamente lo que ocurre en la Edad Media. Al otorgar Voluntad al Ser creador que es además Bondad, resulta que elige qué formas actualizar y cuáles no. Éste es uno de los problemas que estudiaremos en la siguiente parte de la investigación.

También, cuando afirma (en el texto citado) que “si algunas esencias eternas tienen contrapartidas temporales, es de presumir que a todas les ocurra lo mismo, que forme parte de la naturaleza de las Ideas el manifestarse en existencias concretas”, parece estar diciendo que la actualización de lo posible dependería de su naturaleza, y que esa sería la solución racional al problema. Pero, Lovejoy mismo admite que Platón pensaba de manera totalmente opuesta. Si unas Ideas se manifiestan porque en su naturaleza está la posibilidad de manifestarse, las otras que no se manifiestan deben tener la imposibilidad de manifestarse en su esencia. Y si la naturaleza de las Ideas, es justamente su posibilidad (y su posibilidad está incluida en el hecho de que son modelos), entonces las inmanifestadas son imposibles, así que no deberían siquiera existir en ninguno de los planos de existencia. Si *son*, son modelos, y una cosa no puede ser modelo si no hay algo que se le parezca.

⁸⁹ Ibíd., p.65.

En efecto, si este mundo fuera el resultado de la materialización de una parte de las ideas, ¿qué pasaría con las otras?, ¿de qué serían Ideas? Más bien, recordemos que Platón llega a su teoría de las Formas para encontrar un equivalente eterno y estable de lo que existe aquí en el mundo del cambio. La diferencia entre los dos mundos sólo puede ser de grado. Cuando Platón escribe el *Parménides*, una de las preguntas que se hace es ¿cuál es el contenido del mundo de las ideas?, es decir, ¿de qué hay ideas? Y, como lo explica Francisco Bravo, después de enumerar las que seguro existen, su interlocutor, Parménides, le pregunta si hay formas de lo trivial y lo ridículo, como el cabello y el barro. Platón reconoce a estas cosas “existencia”⁹⁰, pero una existencia puramente fenomenal, pues son productos de procesos naturales, no una parte del plan natural. Y sin embargo, duda el vocero de Platón entre el temor de faltar a la coherencia que exigiría Formas ‘para todo’: y el miedo a ahogarse ‘en algún abismo de necesidad’.⁹¹

Como vemos, lo coherente es que haya formas para todo. Incluso, en el *Timeo*, Platón se pregunta:

¿Hemos llamado, pues, correctamente ‘uno’ a Cielo, o sería más correcto hablar de muchos y aun de infinitos? Llámesele ‘uno’, si es que ha de estar elaborado según el paradigma...Para que, pues, este viviente se asemeje, en cuanto a unicidad, al Viviente omniperfecto, precisamente por esto el Hacedor no hizo ni dos ni infinitos mundos; por

⁹⁰ *Parménides* 130d

⁹¹ Bravo, F., (1990) p.144.

el contrario, el Cielo, venido al ser, es y será éste, uno y unigénito.⁹²

Hay un solo universo copiado de un paradigma único. Las Ideas, fuentes del ser de las cosas sensibles, son ontologizaciones de clases de cosas de este único universo. No tiene sentido, entonces, la existencia de Ideas que no sean modelo de nada pues, en primer lugar, si su naturaleza es ser paradigmas, modelos, por definición (como ya dijimos) tienen que ser modelos de algo; y en segundo lugar, no pueden ser modelos de cosas de otros mundos creados, por crear, o imaginados; porque hay, y habrá, un solo universo.

Al llegar a este punto, Lovejoy encuentra dos consecuencias de la argumentación platónica, que el propio Platón no pensó:

1- *La inversión del significado del Bien supremo, lo convierte en un Ser que sólo es bueno si es fecundo, si se derrama en una superabundancia de seres buenos. Y no puede no ser bueno, porque es el Bien en sí mismo. “Se afirmaba”, infiere Lovejoy, “que el Mundo Intelectual era deficiente sin el sensible. Dado que un Dios sin el suplemento de la naturaleza, con toda su diversidad, no sería ‘bueno’, de ahí se sigue que no sería divino”.*⁹³

Estas conclusiones de Lovejoy nos hacen pensar en el motivo que movió a Anselmo de Canterbury (siglos después

⁹² *Timeo* 31a, b.

⁹³ Lovejoy, A., (1983) p.66

de Platón) a crear su famoso Argumento Ontológico. En su *Monologio*, revisa las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios siguiendo las vías aristotélicas. Después de analizar la estructura de esas pruebas, se da cuenta de que todas ellas conducen a demostrar que un universo signado por una jerarquía gradual de seres tiene que llegar, para poder existir, al ser mayor de la serie que sea causa de toda ella. Ese Ser, el *maius omnibus* (el mayor de todos) existe sólo en relación con el resto de los seres causados por él. Como dice Anselmo: “Parece seguirse de lo que precede que este espíritu cuyo modo de existir es, a la vez, tan admirable y singular, existe sólo en cierto sentido, mientras que todo lo demás, si se le compara con él, no existe”⁹⁴. En efecto, Dios es concebido a partir de una comparación que lo hace *mayor que* todos los demás, haciendo que esa relación sea necesaria. Si la cadena de seres que dependen del Ser desaparece, Él también. Aún si su existencia como ente no se desvaneciera, dejaría de ser Dios, pues su divinidad consiste en la dependencia que de Él tiene el mundo que sostiene.

Pues bien, Lovejoy afirma que Platón nunca se dio cuenta de las consecuencias que este modo de pensar el mundo tenía en su analogía de la Caverna. El mundo de los sentidos ya no es un mero mundo de sombras “alejado del bien y de la realidad”, y añade:

⁹⁴ *Monologio*, cap. XVIII, (p. 58 en la edición de Clemente Fernández, tomo II de *Los Filósofos Medievales*, Madrid, 1980)

Las sombras eran tan necesarias para el Sol de los cielos intelectuales como el Sol para las sombras; y aunque opuestas a él en cualidad y distintas de él en su ser, su existencia era la misma consumación de la perfección del Sol...ahora el Mundo de las Ideas se convierte en algo sin sustancia, en un *mero* modelo que, como todos los modelos, sólo tiene valor cuando recibe una concreción, en un orden de 'posibles' con una entidad tenue y exigua en una especie de Reino de las Sombras antemundano, hasta conferírseles la gracia de la existencia.⁹⁵

Si el cavernícola dejara la caverna estaría obrando en contra del principio de plenitud, según el cual no puede haber ningún vacío de ser en el universo. Suponiendo que a cada modo de ser corresponda un modo de conocer.

Los teólogos medievales entendieron el problema que surge aquí y la solución que le dieron reinventó (no anuló) la Gran Cadena del Ser. Dios no podía depender de las criaturas. Por lo tanto, lo que debía estar mal era la propia definición aristotélica (no la platónica) de Dios. El mismo problema que encuentra Lovejoy como consecuencia del rumbo que toma la teoría platónica, lo hallan los medievales en el contexto aristotélico.

En efecto, en la Edad Media (desde donde, creemos, Lovejoy piensa a Platón) Anselmo, como vimos, ya encontró el problema y creó una nueva definición de Dios: Dios es *Id quo maius cogitari nequit*: aquel mayor que lo cual no se puede pensar nada. Además, las Ideas, que fueron instaladas en la

⁹⁵ Lovejoy, A., (1983) p.67

mente divina, fueron perdiendo el carácter de entidades separadas. Al llegar al siglo XIII, Tomás de Aquino las explica como representaciones de la propia esencia de Dios en tanto se piensa como posible de ser participada. Así, Dios y sus reflexiones (las Formas) estaban infinitamente lejos de las criaturas y éstas habían perdido consistencia óptica y realidad. Dios había dejado de ser un *maius omnibus*. Pero de esto, claro, hablaremos después.

Quizás Lovejoy en este punto esté llevando las consecuencias de sus argumentos muy lejos y el peligro es que termine considerando las Ideas como meros principios lógicos. Algo que estaba muy lejos del pensamiento platónico. Como advierte Juan Nuño: “dejar de considerar a las Ideas como realidades en sí y tomarlas como principios lógicos... es lo que nunca consintió en hacer Platón”⁹⁶

Pero Lovejoy, decíamos, encontró dos consecuencias de la inversión de la escala de valores de Platón. Ya mencionamos la primera y ahora veremos la segunda.

2- La “expansividad o fecundidad del Bien” no es un modo de ser voluntario, no es un acto “electivo, libre y arbitrario” del Creador, sino una “necesidad dialéctica”, según Lovejoy.

La Idea del Bien es necesariamente autodifusiva, es decir, lo es esencialmente. Por lo tanto es necesario también el

⁹⁶ Nuño, J., (1963) p.150.

producto de su necesidad de expansión. Siendo así, las cosas sensibles, o al menos las clases de cosas sensibles, tienen que existir y de la manera en que existen.

Lovejoy acepta que Platón tampoco reflexiona de esta manera, pero afirma que lo hace implícitamente en el *Timeo*.

El principio de plenitud- llevaba latente una especie de determinismo cósmico absoluto que alcanza su definitiva formulación sistemática y aplicación práctica en la *Ética* de Spinoza⁹⁷

La Idea del Bien no era libre de crear o no crear; ni Él, ni sus criaturas podían ser diferentes a lo que eran.

Tales consecuencias de la interpretación del *Timeo* fueron aceptadas por algunos pensadores desde la Edad Media hasta la Moderna; pero, en general, la mentalidad occidental se resistió a ellas, buscando eliminar el determinismo universal oponiéndole fórmulas libertarias.

En resumen:

Lovejoy, como dijimos, encuentra el *pathos metafísico*: humor, o “tono sentimental” que inspiró a filósofos y lectores de las épocas estudiadas (desde Platón hasta el Romanticismo). Este *pathos* era en parte el *pathos de lo inefable*; el cual conduce a la posición intelectual que denomina “ultramundaneidad”, y la contrasta con la perspectiva opuesta

⁹⁷ Lovejoy, A., (1983) p.68.

o “estamundaneidad”, o la constatación sensible y común a todos los humanos de que este mundo del cambio existe. Platón decide armonizar estos dos abismos y lo logra gracias al “principio de plenitud”, que une el mundo de las Ideas con el mundo de las cosas en una Gran Cadena del ser. Junto a este principio colaboran dos más: el de “continuidad” y el de “razón suficiente”. Para formular el principio de plenitud tuvo que comparar el diálogo *La República*, con el *Timeo*. En el primero Platón llega al mundo de las Ideas (y a la Idea del Bien) en un ascenso, en principio de tipo epistemológico, que tiene su inicio en las cosas; mientras en el segundo, realiza el camino onto-teológico de regreso desde la Idea del Bien (que junto al demiurgo, un Dios creador aunque no *ex nihilo*, forman el mundo) de nuevo a las cosas. Es decir, busca primero la fundamentación de lo ultramundano para después fundamentar lo estemundano que había perdido onticidad frente a aquél. En el viaje de ida y vuelta teje la red que mantendrá necesariamente encadenados los dos mundos en virtud de un giro axiológico en el seno de la Idea del Bien: el Bien sigue siendo completo en sí mismo, pleno de ser y autónomo, pero ahora es también autodifusivo. Esta dualidad difícil de conciliar, es la que Lovejoy tratará como el conflicto entre dos dioses en la Edad Media.

Hasta aquí, Lovejoy, colocó las bases de su teoría y ya está listo para aplicarlas a otros autores y a otras épocas de la historia. Comienza con Aristóteles.

1.3.- El sistema de Aristóteles y el principio de continuidad

En el sistema de Aristóteles, afirma Lovejoy, no tiene cabida la inversión axiológica que vimos en Platón. Y, añade, tiene un “temperamento ultramundano” mucho menor. Su Primer Motor es fundamentalmente “autosuficiencia” y sólo causa final⁹⁸ de los seres encadenados causalmente a Él. Este Perfecto Ser Inmutable aristotélico es, no obstante, el origen del movimiento de los seres imperfectos y mutables, pero no tiene ninguna necesidad de crearlos. A continuación, Lovejoy afirma lo siguiente, en perfecta armonía con la línea interpretativa que viene forjando:

La bienaventuranza de que disfruta Dios en su interminable autocontemplación es el Bien que todas las demás anhelan y, en diversas maneras y medidas, persiguen. Pero el Motor Inmóvil no es la razón del mundo; su naturaleza y existencia no explican por qué las demás cosas existen, por qué hay el número que hay de ellas, ni por qué los modos y grados de disminución con a la divina perfección son tan variados. Por tanto, no puede proporcionar un fundamento al principio de plenitud.⁹⁹

En efecto, en perfecta concordia con las conclusiones que ha derivado del contexto creacionista platónico donde nace el principio de plenitud, nuestro autor afirma que la cosmogonía aristotélica no le da cabida a tal principio. Un universo regido por el Primer Motor no proporciona ninguna

⁹⁸ En la *Física* aristotélica encontramos al Primer Motor siendo causa eficiente, pero lo es de manera muy débil y derivada.

⁹⁹ Lovejoy, A., (1983) p.69.

razón suficiente para explicar la multiplicidad, la variedad de grados y formas que lo plenán. De hecho, el Primer Motor, Dios, sólo se piensa a sí mismo; ni conoce, ni ama al mundo:

La actividad de Dios consiste en pensar...el conocimiento del que Dios disfruta no puede ser de ningún modo un conocimiento que implique cambio, ni sensación, ni novedad. Por consiguiente, Dios se conoce a Sí mismo en un Acto de eterna intuición o consciencia de Sí. Por eso Aristóteles define a Dios como ‘Pensamiento del Pensamiento’...Dios es un Pensamiento subsistente que se piensa a Sí mismo por toda la eternidad...se equivocan quienes piensan que se puede trabar amistad con Dios, porque: a) Dios no podría amarnos a su vez, y b) en ningún caso podría decirse que nosotros *amáramos* a Dios.¹⁰⁰

No obstante, Lovejoy añade un desafortunado colofón, para confusión de sus intérpretes:

Y **ese principio** (el de plenitud), de hecho, es formalmente rechazado por Aristóteles en la *Metafísica*: ‘no es necesario que todo lo que es posible deba existir en la realidad’; y ‘es posible que aquello que posee potencia no la realice’¹⁰¹

Este principio de plenitud que, según Lovejoy en esa cita, rechaza Aristóteles no es el mismo del que viene hablando y que se deriva de la cosmogonía platónica. Lo que objeta el estagirita en este pasaje de la *Metafísica* es la propuesta de Diódoro Cronos.

Luego, Lovejoy esboza la solución a una aparente contradicción que surge del texto aristotélico, en una nota al

¹⁰⁰ Copleston, F., (1986) pp. 318, 319.

¹⁰¹ Lovejoy, A., (1983) p. 69.

pie. Esa nota es la única breve explicación que le da al problema:

Metafísica II, 1003a 2, y XI, 1071b 13. Libro IX 1047b 3 ss. Parece en principio contradecirlo: ‘no puede ser cierto decir que esta cosa es posible y sin embargo no existe’. Pero el contexto demuestra que no hay conflicto entre ambos pasajes. Aristóteles señala sencillamente que si una cosa no es lógicamente inviable, es decir, si no conlleva contradicción, no tenemos derecho a *asegurar* que nunca existirá de hecho. Pues si fuera posible asegurarlo, desaparecería la distinción entre lo que puede y lo que no puede existir. Estar exento de imposibilidad lógica es ser un existente en potencia; sólo de lo que es lógicamente imposible podemos saber que nunca existirá en realidad. Pero el pasaje no dice que todo lo que es lógicamente posible deba al mismo tiempo existir en la realidad. Sin embargo, ha sido interpretado por algunos autores medievales y modernos como una expresión del principio de plenitud.¹⁰² (Subrayado nuestro)

De nuevo, recordemos que en estos textos, Aristóteles estaba respondiendo a los megáricos. Un poco antes lo menciona: “Pero hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia mientras se actúa... estas doctrinas niegan el movimiento y la generación...”¹⁰³

Por lo tanto, Lovejoy dio un salto de un contexto a otro. La única manera de justificar parcialmente tal salto, es recurriendo a la aclaratoria que hace en la página 66: “utilizaré el término (principio de plenitud) para abarcar un campo de

¹⁰² Lovejoy, *Ibíd.*, nota n. 38.

¹⁰³ *Metafísica*, IX, 1046b 3, 30; 1047a, 3, 15

deducciones mayor que el que Platón saca de las mismas premisas...” como por ejemplo que “ninguna potencialidad genuina del ser puede quedar incompleta...”

Pero, de todas maneras, después de hacer ese breve comentario sobre Aristóteles, no sigue su ruta argumentativa por esa vía; más bien, lo que le interesa de Aristóteles es su concepción del “principio de continuidad”. Claro, aquél comentario fue suficiente para que algunos intérpretes lo tomaran como explicación total del principio de plenitud, obviando todo lo planteado por Platón.

Ya vimos que el universo platónico es un *plenum formarum*, donde toda forma posible de ser actualizada debe advenir a este mundo, como consecuencia de la actividad creadora del Demiurgo. Y que éste es bueno y por ello generoso, pues imita al Bien supremo. De hecho, se expresa así en el *Timeo*:

Habiendo recibido el complemento y la **plenitud** de las creaturas vivas, mortales e inmortales, este mundo se convirtió así en visible creatura viviente que abarca todas las cosas visibles, en una imagen de lo Inteligible, en un dios perceptible, sumamente grande y bueno, bellissimo y perfectísimo, Cielo único y solitario en su especie.¹⁰⁴

Así pensada la constitución del universo, cabe preguntarse: ¿qué tipo de plenitud de cosas habitará ese mundo?, ¿será una cantidad ilimitada de cosas discretas, cuya única nota en común podría ser su origen mimético?, ¿podrían

¹⁰⁴ *Timeo*, 92c 5-9.

considerarse las cosas que constituyen el mundo, como innumerables cuerpos indivisibles ocupando incontables espacios que fueran parecidos a gránulos indivisibles yuxtapuestos, a la manera en que lo concebía Diódoro Cronos?; en definitiva: ¿es continuo o discontinuo un universo donde la explicación última de su modo de ser es el principio de plenitud?

Pues bien, en un mundo donde todo lo posible debe existir, no puede haber espacios vacíos entre las clases de seres, y una noción que considere al cosmos como una suma de seres discontinuos, sin duda deja vacíos entitativos, deja seres posibles sin existencia. Es preciso un principio de continuidad que se articule con el de plenitud.

Independientemente de que Aristóteles acepte o no el principio de plenitud, él elabora el de continuidad cualitativa entre clases de cosas.

Vamos a examinar ahora, siguiendo a Lovejoy, cómo explica Aristóteles el **principio de continuidad**.

Para comenzar, es preciso tomar en cuenta las palabras que utiliza Lovejoy cuando introduce este tema: “en Aristóteles encontramos la emergencia de otra concepción –la de continuidad– que estaba destinada a fundirse con la doctrina platónica de la necesaria «completud» del mundo”.¹⁰⁵ Notemos que la idea de continuidad *emerge*, nace, con

¹⁰⁵ Lovejoy, A., (1983) p. 69

Aristóteles y *está destinada* a unirse en el futuro con el principio de plenitud como lo plantea Platón. El principio de continuidad que fundamenta la gran cadena del ser junto con el de plenitud y el de gradación unilineal alcanza su forma acabada siglos después de Aristóteles. Pensamos que la versión del principio de continuidad que inspira a Lovejoy y lo lleva a buscar en el pasado su origen siguiendo su método histórico-filosófico, es la de Leibniz.

En efecto, nuestro autor oportunamente nos aclara que: “En realidad, Aristóteles en absoluto formuló la ley de la continuidad con la generalidad que más adelante se le otorgaría”.¹⁰⁶ Ciertamente Leibniz lleva la idea de continuidad a la totalidad de seres que plenán el universo, mientras que Aristóteles no parece haber tratado de formular explícitamente una clasificación única de todos los seres. Así se expresa Leibniz en un fragmento de la extensa cita que Lovejoy transcribe varios capítulos después:

Todas las distintas clases de seres que en conjunto componen el universo son, dentro de las ideas de Dios que conoce perfectamente sus gradaciones esenciales, tan sólo muchísimas ordenadas de una única curva, tan estrechamente unidas que sería imposible poner otras en medio de cualesquiera dos de ellos, puesto que eso conllevaría desorden e imperfección. Así que los hombres están vinculados a los animales, estos a las plantas y éstas a los fósiles... Y puesto que la ley de la continuidad exige que, cuando los atributos de un ser se aproximan a los de otro,

¹⁰⁶ Ibid., p. 70

todas las propiedades del uno deben asimismo aproximarse gradualmente a las del otro, es necesario que todos los órdenes de los seres naturales compongan una única cadena...¹⁰⁷

Pues bien, aunque haya que esperar siglos para tener la versión acabada del principio, en las obras de Aristóteles encontramos el germen que hace posible la versión leibniziana. Al menos esto es lo que parece insinuar Lovejoy. Pero Aristóteles nos dejó una definición de *continuo*, advierte nuestro autor y luego cita un texto tomado de la *Física*. Aquí se trata de un continuo cuantitativo, el propio de las “líneas”, los “sólidos”, “movimientos”, el “tiempo” y el “espacio”. Que se pueda pasar de este tipo de continuidad a una explicación de la ordenada concatenación cualitativa del continuo formado por los seres naturales no es algo que Aristóteles afirme con la misma claridad. Lovejoy reconoce que Aristóteles “no sostuvo que todos los organismos puedan ordenarse según una secuencia de formas ascendentes”¹⁰⁸ No obstante, le parece suficiente para su propósito el hecho de que el estagirita haya introducido la idea de continuidad en la historia natural para probar su punto.

En otras palabras, la idea germinal aparece aquí en la filosofía aristotélica gracias a la visión que tuvo de la posibilidad de establecer una relación de analogía entre la noción de continuo cuantitativo y la continuidad que se puede

¹⁰⁷ Lovejoy, A., (1983) p. 182.

¹⁰⁸ Lovejoy, A., (1983) p.70

observar en el reino de las especies naturales entre cualidades limítrofes. No es la intención de Lovejoy decidir en este punto de su argumentación si es o no adecuado, posible, o siquiera deseable, analizar la coherencia de la idea de un continuo cualitativo entre los seres. Un poco más adelante veremos su posición al respecto pero, por ahora, examinemos lo dicho hasta aquí más detenidamente.

En efecto, Aristóteles define así el *continuo*: “Se dice que las cosas son continuas siempre que tienen un único y mismo límite cuando se superponen y lo poseen en común”¹⁰⁹ Y luego aclara que: “Los extremos de cosas pueden estar juntas sin necesariamente ser una, pero no pueden ser una sin estar necesariamente juntas”¹¹⁰

Por su parte, Ferrater Mora lo puntualiza diciendo: “Dos cosas son continuas cuando sus límites son idénticos, a diferencia de dos cosas contiguas, cuyos límites están juntos”¹¹¹.

Y Tomás de Aquino comenta:

Aristóteles- demuestra que ningún continuo se compone de indivisibles ni por modo de continuidad ni por modo de contacto... tampoco por modo de consecutividad... ‘continuas’ son aquellas cosas cuyos extremos son uno; que ‘se tocan’ aquellas cuyos extremos están juntos, que ‘son consecutivas’ aquellas entre las cuales

¹⁰⁹ *Metafísica X*, 1069a 5

¹¹⁰ *Phys.*, V 3, 227 a 22-24

¹¹¹ Ferrater Mora, J., (1964), p. 351.

no hay un medio de su género...Demuestra (Aristóteles) que ningún continuo se compone de indivisibles ni por modo de continuidad ni por modo de contacto...Si algún continuo se constituyera de puntos, sería necesario que fueran continuos entre sí o que se tocaran¹¹²

Decir que el continuo no se compone de indivisibles es lo mismo que afirmar la infinita divisibilidad del continuo. Es decir, el continuo del que hablaba Aristóteles (y posteriormente los estoicos) es un continuo material y estructuralmente: materialmente porque no contiene ningún hueco o vacío, y estructuralmente porque es infinitamente divisible, o divisible en cualquier punto.¹¹³

Continuas' son las cosas cuyos extremos son uno porque son idénticos. Lo indivisible no tiene extremos, pues si los tuviera estos serían diferentes de lo que no es extremo, estaríamos dividiendo lo indivisible. Así mismo, lo indivisible no puede tocar a otro indivisible pues lo haría en una parte, y no tiene partes en virtud de su indivisibilidad. Decir que los extremos son uno, significa aquí que son iguales. La continuidad no es exactamente lo mismo que la contigüidad: los límites de dos cosas que sean continuas constituyen un solo límite indiferenciado. Sin embargo, dos cosas contiguas pueden ser completamente diferentes y sólo se relacionan porque están una al lado de la otra, en contacto y sucesión. Lo

¹¹² Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Navarra, Eunsa, (2001) p.398.

¹¹³ Algra, K., (2008), p.355.

continuo es una especie de lo contiguo. Pero la diferencia no es topológica¹¹⁴. Aristóteles lo afirma en su *Metafísica*:

Continuo es lo mismo que contiguo. Pero empleo el término ‘continuo’ cuando el límite de dos cosas que se tocan y se continúan resulta el mismo; de suerte que, evidentemente, lo continuo se dará en aquellas cosas de las cuales se produce por contacto una unidad natural. Que lo siguiente es primero, resulta evidente (pues lo siguiente no toca, pero lo que toca es siguiente; y, si es continuo, toca, pero, aunque toque, puede no ser continuo; sin embargo, las cosas que no tienen contacto no pueden formar una unidad natural). Por tanto, el punto no es lo mismo que la unidad; pues los puntos pueden tocarse, pero las unidades no, aunque sí seguirse; y entre aquéllos puede haber algo intermedio, pero entre éstas no.¹¹⁵

Ahora bien, el problema que plantea el concepto de “continuidad” es anterior a Aristóteles. Fue tan importante que de su solución dependía la propia idea de realidad. Y su planteamiento condujo a diferentes aporías. Por ejemplo,

¹¹⁴ Así lo puntualiza Jorge Torres: “Una nota constitutiva de la continuidad es que no se diferencia *topológicamente* de la contigüidad. Dicho en otras palabras, la diferencia entre ambos no atañe tanto al *modo* espacial en que los cuerpos se articulan, sino, más bien, al *tipo* de cuerpo que es articulado: mientras el continuo supone la presencia de cuerpos homogéneos, la contigüidad se predica de aquellos cuerpos que están espacialmente unidos pero son físicamente distinguibles”. Torres, J., “La concepción aristotélica del *continuum*, un análisis comparativo de *Física* V 3, y VI 1, 231 a 21 – 231 b 18”, *Revista Philosophica* Vol. 35 (Semestre I/2009) Valparaíso, p.217.

¹¹⁵ *Metafísica*, XI, 12, 1069a 5 ss.

Zenón declara que si el espacio se divide infinitamente se elimina el movimiento y la extensión¹¹⁶.

Debemos añadir otro ingrediente de la solución aristotélica que, según Ferrater, contribuye a disolver la aporía:

Consiste en mediar en esta dificultad por medio de las nociones de la potencia y del acto, las cuales solucionan el problema al permitir que un ser pueda ser divisible en potencia e indivisible en acto sin tener que afirmar unívocamente su absoluta divisibilidad o indivisibilidad.¹¹⁷

Y Copleston lo reitera diciendo:

En el *continuum* no hay partes actuales, sino sólo potenciales: reciben existencia actual cuando algún evento rompe el *continuum*. Igual ocurre con el tiempo o la duración: los ‘ahora’, los instantes de que consta la duración vienen a la existencia actual si alguna mente los distingue en el seno de esa duración.¹¹⁸

En el caso de la *continuidad* que reúne a las especies naturales no es posible aplicar literalmente, de manera física, el ‘Tocarse’. Las especies de animales, por ejemplo, se tocan en el sentido de que comparten características idénticas que los relacionan, uniéndolos en un todo jerarquizado de clases.

Ya vimos que las “líneas, superficies, sólidos, movimientos y, en general, el tiempo y el espacio, deben ser continuas y no discretas”, según Aristóteles¹¹⁹ y que, para

¹¹⁶ Ferrater Mora, J., (1964) p. 351.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 351.

¹¹⁸ Copleston, F. (1986), tomo I, p.324.

¹¹⁹ *De Categoriis*, 4b 20-5a 5.

Lovejoy, el estagirita es quien introduce el principio de continuidad en la historia natural¹²⁰. Sin embargo, insistimos, es muy diferente clasificar el mundo de los organismos, que se diferencian cualitativamente de tantas maneras, que las líneas o las magnitudes físicas. Por ello, no inventó un esquema exclusivo de clasificación de los seres naturales. Además, descubrió que no hay cortes bruscos en la naturaleza, las características se transforman y aparecen en distintas clases de seres difuminando las diferencias. La naturaleza no responde al orden claro y distinto de nuestra mente racional, al menos no totalmente. Para ilustrar este punto, Aristóteles proporciona varios ejemplos:

La naturaleza pasa tan gradualmente de lo inanimado a lo animado que su continuidad hace indistinguibles las fronteras entre ambos; y existe una clase intermedia que pertenece a ambos órdenes. Pues las plantas van inmediatamente después de los seres inanimados; y las plantas difieren entre sí por el grado en que parecen participar de la vida. Pues, tomada en conjunto, la clase parece, en comparación con otros cuerpos, estar sin ninguna duda animada; pero en comparación con los animales,

¹²⁰ Ross lo expresa con estas palabras: Aristóteles “reconoció, por ejemplo, la continuidad de toda vida. Vio que existen algunas plantas que tienen un mínimo de vida y que difícilmente pueden distinguirse de la materia inanimada; que hay seres que forman una transición entre las plantas y los animales; que existen eslabones de enlace entre los diferentes géneros de animales; y que el hombre, desde todo punto de vista, salvo el de la razón, no hace más que continuar a los cuadrúpedos superiores”. Ross, W.D, *Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1923, p.154.

resulta inanimada. Y la transición de las plantas a los animales es continua; pues cabe preguntarse si ciertas formas marinas son plantas o animales, puesto que muchas de ellas están pegadas a las rocas y perecen si se las separa¹²¹

Las focas son en ciertos sentidos animales terrestres y en otros animales marinos, y los murciélagos son intermedios entre los animales que viven en el suelo y los animales que vuelan, y por lo tanto no puede decirse que correspondan a ambas clases ni a ninguna de las dos.¹²²

Leibniz afirmará, siglos después, que el principio de continuidad está en perfecta armonía con el principio platónico de plenitud.¹²³ Y tenía razón, la continuidad en la naturaleza,

¹²¹ *De animalibus historia*, VIII, 1, 588b.

¹²² *De partibus animalibus* IV, 13, 697b.

¹²³ “Más fundamental todavía es la idea de la continuidad en Leibniz, quien convierte lo que llama el *principio de continuidad* o también la *ley de continuidad* en uno de los principios o leyes fundamentales del universo. Esta ley de continuidad exige que "cuando las determinaciones esenciales de un ser se aproximan a los de otro, todas las propiedades del primero deben en consecuencia aproximarse asimismo a las del segundo" (*Opuscules et fragments inédits*, ed. Couturat, 1903, pág. 108; de una Carta a Varignon, 1702). La ley en cuestión permite comprender que las diferencias que observamos entre dos seres (por ejemplo, entre la semilla y el fruto, o entre diversas formas geométricas, tales como la parábola, la elipse y la hipérbola) son diferencias puramente externas. En efecto, tan pronto como descubrimos clases de seres intermediarias que se introducen entre las dos diferencias, advertimos que podemos ir "llenando" los aparentes vacíos, de tal suerte que llega un momento en que vemos con perfecta claridad que un ser lleva *continuamente* al otro. Los ejemplos de esta continuidad son, según Leibniz, numerosos: no solamente en las figuras geométricas, sino también en la Naturaleza. Todo está ligado en la realidad de un modo continuo, porque todo está "lleno" — y a la inversa. El principio de continuidad (o ley de continuidad) está perfectamente acordado con el principio de plenitud. Ambos dependen, por lo demás, del principio de razón suficiente. Cuando se niega este último principio se hallan en el universo "hiatos" y discontinuidades. Pero estos "hiatos" y discontinuidades no pueden entonces

esa tendencia que tiene a producir los seres que la componen sin precipicios ónticos entre ellos, en gradaciones suaves que garantizan la unidad estructurada del conjunto natural; supone la actualización de todos los tipos de seres que sean posibles entre dos especies, para completar la progresión. Pero, esto que parecía tan obvio hace siglos, no es tan consistente.

En efecto, Lovejoy, al final de su obra, considera que:

Un continuo cualitativo es, en cualquier caso, una contradicción de términos. Dondequiera que en una serie aparece un nuevo *quale*, una *clase* distinta de cosas, y no simplemente una magnitud y grado distintos de algo común a toda la serie, hay *eo ipso* una quiebra de la continuidad. Y de ahí se deduce que los principios de plenitud y de continuidad –aunque el último se suponía implícito en el primero– estaban también en mutua contradicción. Un universo que está “lleno”, en el sentido de que presenta la máxima diversidad de clases, debe estar fundamentalmente lleno de “saltos”. En cada punto hay un paso abrupto a algo

explicarse, a menos que se haga por medio de milagros o por el puro azar. El principio de continuidad garantiza el orden y la regularidad en la Naturaleza, y es a la vez la expresión de tal orden y regularidad. El poder de la matemática radica en el hecho de que es capaz de expresar la continuidad de la Naturaleza; la Geometría es la ciencia de lo continuo, y "para que haya regularidad y orden en la Naturaleza, lo físico debe estar en constante armonía con lo geométrico" (*loc. cit.*). Todo está ligado; todo es continuo; todo está "lleno" (Cfr. *Principes de la nature et de la grâce*, § 3; *Monadologie*, § 54; *Nouveau Systeme*, § 11 *et al.*). Pero Leibniz no se limitó a reiterar la idea de continuidad, sino que indicó que puede descubrirse la ley de lo continuo. Del mismo modo que se puede expresar algebraicamente la ley de una curva, por complicada que ésta sea, puede también descubrirse mediante leyes la continuidad en la Naturaleza. Y, en último término, podría descubrirse una ley que sería *la* ley de la realidad entera y que por el momento solamente podemos expresar señalando su existencia en el principio universal de continuidad”.

Ferrater Mora, J. (1964) pp. 351ss.

distinto y no hay ningún principio puramente lógico que determine –entre todas las clases “posibles” e infinitamente diversas de diferenciaciones- cuál vendrá a continuación.¹²⁴

Paradójicamente, aunque sabemos que Lovejoy tiene razón, seguimos buscando el *eslabón perdido* que permita construir la explicación completa de nuestro paso de la total animalidad a la humanidad. Es decir, la tendencia que marcó el pensamiento occidental durante siglos sigue arraigada en algún lugar de las mentes científicas del siglo XXI. La naturaleza sigue odiando el vacío.

Hasta aquí Lovejoy logró identificar dos principios que son responsables de la concepción del universo como una gran cadena del ser. Pero le faltaba un ingrediente. En efecto, la continuidad que encontró Aristóteles en las especies naturales, en el tiempo, los objetos de la geometría, los números, etc., no constituye un criterio general, universal, que logre jerarquizar la totalidad de lo existente. El principio correspondiente (al principio de la obra afirma, de hecho, que son tres ideas dinámicas las que busca) que ya veíamos en Platón, también lo encuentra en Aristóteles. Se trata de un criterio de orden universal al que llega de manera diferente a su maestro: el ordenamiento de todas las cosas según su grado de excelencia. Y éste se calculaba por la mayor o menor medida de ‘privación’ en cada ser. El único Ser que no contiene privación es Dios. Así lo expresa Lovejoy citando a W. D. Ross:

¹²⁴ Lovejoy, A., (1963) p. 428.

Hay, en primer lugar, en su ‘naturaleza’ genérica o esencia, ‘potencialidades’ que, en cada estado dado de la existencia, no están realizadas; y hay niveles superiores a cada ser que, en virtud del concreto grado de privación que lo caracteriza, éste es constitutivamente incapaz de alcanzar. De modo que ‘todas las cosas individuales pueden graduarse según el grado en que están corrompidas por la (mera) potencialidad.’¹²⁵

Y añade:

Esta vaga noción de una escala ontológica habría de combinarse con las más comprensibles concepciones de las jerarquías zoológicas y psicológicas que había propuesto Aristóteles; y de este modo lo que yo llamaré **el principio de gradación unilineal** se agregó a los presupuestos de completud y continuidad cualitativa de las formas existentes en la naturaleza.¹²⁶

Así concibió Lovejoy las **tres ideas** que estructuran la Gran Cadena del Ser: el principio de plenitud, el de continuidad cualitativa y el de gradación unilineal. Ya sólo le queda seguirlas en los sistemas filosóficos posteriores, estudiar cómo se unen a otros presupuestos y qué resulta de las diferentes combinaciones.

Para concluir

Cuando observamos la disputa que presentamos resumidamente aquí, nos damos cuenta perfectamente del

¹²⁵ Lovejoy, A., (1983), p. 74.

¹²⁶ Ibid.

rumbo que tomó la interpretación del principio de plenitud en los medios intelectuales. Todos los que he mencionado, consideran el principio como lo formuló el megárico Diódoro, y no como lo expuso su creador, Lovejoy. En ningún punto de la discusión aparece la Idea del Bien, sin la cual el principio de plenitud carece de sentido. Cuando Lovejoy afirma que Aristóteles no aceptaba el principio de plenitud no estaba pensando en el argumento victorioso sino en la versión platónica del asunto, siguiendo así coherentemente el ritmo de su discurso. Leamos de nuevo las palabras de Lovejoy refiriéndose a Aristóteles:

Pero el Motor Inmóvil no es la razón del mundo; su naturaleza y existencia no explican por qué las demás cosas existen, por qué hay el número que hay de ellas, ni por qué los modos y grados de disminución con respecto a la divina perfección son tan variados. Por tanto, **no puede proporcionar un fundamento al principio de plenitud.**¹²⁷

Es decir, el principio de plenitud se **fundamenta** en el Bien infinitamente fecundo platónico, no puede hundir sus raíces en el Primer Motor aristotélico. Desde este punto de vista consideramos que Lovejoy está en lo cierto: el universo presidido por el Primer Motor no puede estar regido por el principio de plenitud. Todos los demás puntos de vista sobre el tema que acabamos de analizar, responden al estudio de la posibilidad en sí misma considerada que aparece en la *Metafísica* y en *La Interpretación*, y pensamos que pueden

¹²⁷ Lovejoy, A., (1983), p. 69

relacionarse con el argumento victorioso e incluso denominar a su conclusión principio de plenitud, siempre y cuando se entienda que no es el mismo principio definido por Lovejoy, sino el definido por otros pensadores como Hintikka (independientemente de que Lovejoy, haya utilizado dos textos aristotélicos que pueden dar pie a la expansión de la definición del principio. El punto es que él no lo utiliza expandido en ese sentido).

1.4.- Interpretación neoplatónica

Lovejoy encuentra en Plotino al primer filósofo que toma el conjunto de ideas que estamos estudiando en Platón y Aristóteles y las organiza en un sistema coherente.

Plotino, especialmente interesado en el tema de la creación del universo, se consideraba más un continuador de la filosofía de Platón, que un intérprete novedoso de su pensamiento. Reconocía que la teoría de que la realidad está constituida jerárquicamente venía de sus antepasados y en especial de Platón, por eso reelaboró y amplió algunos pasajes del *Timeo*. Pero ahora, tres niveles de ‘ser’ jerarquizaban la realidad, a los cuales llamó hipóstasis: el Uno, el Intelecto, y el Alma.

Las reflexiones platónicas son exacerbadas por la mente plotiniana hasta convertir la Idea del Bien, o Uno, en el vórtice de una cosmogonía que hacía eco a los postulados de la filosofía espiritual de su época.

Para esbozar su teoría de los tres niveles ontológicos Plotino no se inspiró únicamente en el poder de su razón y el conocimiento antiguo; también, y principalmente, encontró su fórmula a partir de una experiencia sentida:

A menudo me desvelo a mí mismo escapando a mi propio cuerpo, y, extraño a todo, en la intimidad de mí mismo, veo la belleza más maravillosa posible. Entonces estoy convencido de que tengo un destino superior y que mi actividad [*enérgeia*] es el grado más alto de la vida. Estoy unido al Ser divino, y, llegado a esa actividad, me mantengo con él por encima de los demás seres inteligibles. Pero tras ese reposo [*stásis*] en el ser divino, vuelto a descender del Intelecto [*noûs*] al pensamiento discursivo [*logismós*], me pregunto... cómo el alma ha podido llegar al cuerpo siendo tal como se me ha aparecido.¹²⁸

En la contemplación extática pudo sentir al Uno (que no es potencia ni acto, porque está más allá), luego bajó a la segunda hipóstasis, la Inteligencia (que siempre está en acto), y antes de volver a su cuerpo estuvo en contacto con la tercera hipóstasis: el alma.

Es evidente la “ultramundaneidad” plotiniana, convencido de que este mundo inestable es apenas un reflejo del más real, del Uno Absoluto totalmente autosuficiente. La razón por la cual ese Uno trascendente, completo en sí mismo, produce un mundo es, como en Platón, su fecunda bondad. El Uno, el Bien primero, no es celoso ni falto de potencia (como el Dios medieval), y por lo tanto, se derrama en todos los seres

¹²⁸ *Enéada* IV, 8.

posibles de todas las dignidades imaginables. Veamos cómo lo expresa Plotino:

El Uno es perfecto porque no persigue nada, y no posee nada, y no tiene necesidad de nada; y al ser perfecto, se desborda, y de este modo su superabundancia produce lo Otro¹²⁹... Siempre que alguna cosa alcanza su perfección, vemos que no puede seguir siendo la misma, sino que engendra y crea otras cosas. No sólo los seres que tienen la facultad de elegir, sino que también aquellos que por naturaleza son incapaces de elección, envían hacia el exterior tanto de sí mismos como les es posible: así, el fuego emite calor y la nieve frío y las drogas actúan sobre otras cosas... Entonces, ¿cómo podría el Ser Perfectísimo y Bien Primero permanecer encerrado en sí mismo, como si fuera celoso o impotente, siendo la potencia de todas las cosas?... Por tanto, algo tenía que ser engendrado por él.¹³⁰

Si los seres envían hacia el exterior tanto de sí mismos como les es posible, el Uno que lo puede todo, enviará hacia el exterior de sí todo lo posible, porque es Bueno. Plotino está repitiendo el principio de plenitud. Y esa plenitud de seres la saca toda de sí mismo, ¿de qué manera? Dios, lo ilimitado, no puede ser limitado por la multiplicidad que engendra y tampoco produce los seres en un acto voluntario. Si el Uno tuviera voluntad o si fuera pensamiento, se estaría produciendo en su seno una distinción entre el sujeto que quiere o piensa, y

¹²⁹ *Enéadas*, V, 2, 1.

¹³⁰ *Enéadas*, V, 4, 1

el objeto querido o pensado. Dejaría de ser Uno. De Dios, según Plotino, sólo puede predicarse analógicamente e inapropiadamente la unidad y la bondad.

Entonces, más que la creación como acción de algo que es inmutable, Plotino propuso que el origen de lo múltiple ocurre por *emanación*, o *procesión*, desde el Uno. Por supuesto, la emanación no puede *quitar* nada al Uno, pues dejaría de ser completo, perfecto, Absoluto. El mundo emana de Dios por necesidad.¹³¹ En esto se diferencia del pensamiento medieval.

No obstante, el Uno trascendente, que no mengua ni sufre ninguna transformación por el hecho de derramar su superabundancia de bien, como lo haría una fuente inagotable (así lo ilustra Plotino), no se relaciona panteísticamente con el mundo emanado. Es decir, Plotino rechaza el “autorrepartimiento” de Dios, “trata de seguir una línea intermedia entre la creación teísta por una parte y, por otra, una teoría plenamente panteísta o monista”¹³². El Primer Principio

¹³¹ Alsina Clota, José, en *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989, p.53. Ahí se aclara que: “Es posible, como apunta Ravaisson, que Plotino haya tomado la idea de la creación del pensador judeo-helenístico Filón de Alejandría. Y, efectivamente en Filón, Dios, que es enteramente trascendente, crea a partir de la sobreabundancia de su perfección. El emanatismo filoniano reaparecerá en Plotino, aunque en forma completamente distinta. El proceso a través del cual se produce la creación se llama, en la terminología plotiniana, *próodos*, que los modernos han traducido por *procesión*.”

¹³² Copleston, F., (1986) tomo 1, p. 458.

permaneciendo todo en sí mismo lanza irradiaciones. Entonces, el mundo está siempre subordinado a Dios, en un acto de creación eterna y no en virtud de un acto de voluntad.

En cuanto al Intelecto (*Noûs*) es el conjunto de las Ideas platónicas pero, al mismo tiempo, un ser orgánico y vivo, es decir, el Demiurgo del *Timeo* platónico. Es en Él donde nace por primera vez la multiplicidad, porque contiene todas las ideas de todas las ‘clases’ de cosas así como también de todos los ‘individuos’.¹³³ Sin embargo, el mundo sensible no procede directamente del Intelecto (aunque sea un demiurgo). Éste tiene que hacer que las Ideas se transformen en temporales, que se conviertan en ‘reflejos’ (como decía él) aptos para relacionarse con el mundo.

Del *Noûs* procede, emana, el ‘Alma del mundo’ superior (en el *Timeo* es una sola, pero en Plotino son dos, una superior y una inferior) incorpórea e indivisible, y de ésta el ‘Alma del mundo’ inferior que está más cerca del mundo corpóreo y lo produce: “Y así el Alma productora del Cosmos sensible que se mueve a imitación de aquélla (el Intelecto)... se hizo ante todo temporal, produciendo el lugar de la eternidad”¹³⁴ Plotino llamaba a ésta, “Naturaleza”¹³⁵. Las almas de los individuos humanos proceden del Alma del mundo.

¹³³ *Enéadas.*, 5, 7, 1 y sig.

¹³⁴ *Enéadas.* III, 7, 10.

¹³⁵ *Enéadas* III, 8, 3.

En este sistema universal, la tercera hipóstasis se inspira en la Inteligencia y ésta en el Uno, y como el Uno es absoluto bien, las demás hipóstasis también. Por lo tanto, al producir el mundo, el Alma no puede ser mezquina y, observando la variedad infinita de seres posibles contenidos en el *Noûs*, no puede hacer otra cosa que producir la misma inmensa pluralidad de seres sensibles. Y las cosas, aclara, “participan de la naturaleza del Bien, en la medida en que cada una es capaz de hacerlo”¹³⁶ Entonces, la plenitud de formas del universo, está jerárquicamente ordenada desde lo que es menos capaz de participar de la naturaleza del bien, hasta el Bien mismo imparticipado.

Hasta aquí vemos como se cumplen los principios de plenitud y el de ordenamiento jerárquico de los seres, pero ¿ese orden será continuo o discreto? El propio Plotino lo enuncia así:

El Alma Universal -volviendo primero la vista hacia aquello de lo que procedía, de este modo se llena por **completo** (de las Ideas que son sustancia de la hipóstasis segunda: el intelecto), y luego sigue avanzando en la dirección opuesta, genera una imagen de sí misma (el mundo sensible) el mundo es una especie de Vida que se extiende sobre un inmenso espacio, en el que cada una de las partes tiene su propio lugar dentro de la serie, todas ellas distintas y, no obstante y al mismo tiempo, **continuas**, y lo precedente

¹³⁶ *Enéadas*. IV, 8, 6

nunca queda por completo absorbido en lo que le sigue¹³⁷.
(negritas y paréntesis nuestros)

En efecto, los tres principios (plenitud, gradación unilineal, continuidad) que explican la gran cadena del ser, están en esta cosmogonía. Pero, a pesar de ellos, Plotino se muestra reacio a aceptar que el número de seres temporales (así como el de seres inteligibles) sea infinito, en el sentido de ‘indefinido’. Por supuesto, si concebimos un universo como una inconmensurable cadena jerárquica de seres que va desde el más ínfimo, antes del cual sólo está la nada, hasta el Ente Supremo, más allá del cual no existe otro mayor; estamos, evidentemente, poniendo límites físico-espaciales a dicho mundo. Y si la perfección de este universo, así concebido, consiste en estar completo, todo debe estar siendo en él, o deberá estar siendo en algún momento. Para que se produzca un infinito en la cadena, tendría que ser el infinito negativo de la inagotabilidad o incumplimiento infinito de la serie. En otras palabras, la imposibilidad de terminar de completar la infinita posibilidad de clases de seres entre clases de seres que, en rigor, podría presuponer un principio de continuidad absoluto, es decir, la infinita divisibilidad estructural. Pero, si armonizamos la ‘completud’ con la ‘continuidad’ llegamos a una proposición más razonable: cada clase se diferencia de la inmediatamente superior y la inferior en un grado de diferencia lo “menor posible”. Aún así no se compromete la continuidad. Lovejoy expresa la posición plotiniana así:

¹³⁷ *En.* V, 2, 1-2

Plotino no se siente inclinado a decir que el número de seres temporales, ni el número que les corresponde en el Mundo Inteligible, sea literalmente infinito. Al igual que la mayoría de los filósofos griegos, siente una aversión estética por la noción de infinito, que es incapaz de distinguir de la de indefinido. Decir que la suma de las cosas es infinita equivale a decir que en absoluto tiene un carácter aritmético claramente determinado. Nada que sea perfecto, o bien que esté en completa posesión de su ser potencial, puede carecer de límites determinados...La postura de Plotino es esencialmente equívoca; el número de seres es al mismo tiempo finito y mayor de lo que pueda ser cualquier número finito...en cualquier caso, el mundo está tan ‘lleno’ que no le falta ninguna clase de seres.¹³⁸

Abbagnano añade:

Plotino distinguió entre la infinitud del número que es ‘inagotabilidad’ (*Enn.*, VI, 6, 17) y la infinitud de lo Uno que es, en cambio, ‘lo ilimitado de la potencia’ (*Ibid.*, VI, 9, 6). Este concepto es frecuentemente usado por la escolástica medieval.¹³⁹

La equívocidad que menciona Lovejoy se refiere únicamente al primer significado de infinito que indica aquí Abbagnano.

No obstante, Plotino considera este mundo como el mejor mundo posible, justamente por estar “lleno” (esto llevará a la filosofía medieval a lo que Gilson denominó “optimismo cristiano”, como veremos). Y él se pregunta si será la voluntad del Uno que las cosas sean tan dispares en fortuna.

¹³⁸ Lovejoy, A., (1983) pp. 83, 84.

¹³⁹ Abbagnano, N., (1986) p. 675.

También añadimos nosotros: ¿No sería mejor un mundo donde todos los seres fueran equivalentes en poder y onticidad, donde las diferencias no supusieran infelicidad o discapacidad? ¿Qué significa “mejor”?

Está claro que “mejor” no es *más agradable*, más vivible, más grato, más feliz; no, aquí ‘mejor’ es pleno, sin vacíos, lleno de todas las clases de seres posibles. Y aún podríamos preguntar ¿es lo mejor ser el mejor mundo?, ¿lo mejor para quien? No cabe duda de que no todos los individuos percibirán como bien propio, el bien del todo. A menos que se pudiera armonizar. De ahí a la visión providencial cristiana hay un pequeño paso. Desde el todo, la perspectiva de las partes cambia completamente y lo que a un pequeño ser puede parecerle lo peor, desde el conjunto de todas las cosas puede ser lo mejor. Los pensadores del mundo sensible como el mejor posible, son pensadores gestálticos que razonan desde la totalidad hacia las partes. Las metáforas corpóreas ilustran muy bien este punto y han sido a menudo utilizadas en la antigüedad, así como en nuestros días.

Hagamos un pequeño ejercicio imaginativo: Supongamos por un momento que las células de nuestro cuerpo son pequeños seres. Pensemos ahora que una parte de ellas adquieren conciencia de su propia mortalidad. Conscientes de que se acerca su fin, encuentran una cura exitosa para la muerte. Logrado su objetivo, dejan de perecer y comienzan a crecer y multiplicarse como nunca antes, en un florecimiento maravilloso. Pero, su fantástico florecer, arruina

el universo del que forman parte y, como consecuencia, éste se extingue. Moraleja: el bien de las partes era ilusorio, era el mal para el todo; y, por ende, también de las partes. Pero, claro, esto es algo que una pequeña parte no puede percibir.

Un pensador cristiano, como San Agustín, ve las cosas desde esa perspectiva. Dios es omnisciente y posee la más infalible presciencia. Por ello puede ver la bondad para el todo a pesar de la maldad de la parte. No tenemos más que recordar lo que Agustín pensaba sobre los verdugos. El verdugo era un malvado necesario para el buen funcionamiento de una ciudad.

En resumen, un universo que no esté completo no puede ser perfecto (así pensaba Plotino y también los filósofos cristianos) Las diferencias cualitativas entre entes, eran meros grados de excelencia. Si un ente que sea comedor de sus semejantes (como un león) es un ser posible, debe existir; pues, si faltase en el universo, habría un vacío óptico que le restaría perfección. Lo mismo ocurre con la clase de animales cuya naturaleza es ‘ser devorados’. Ambos son necesarios para que exista el conjunto de todos los seres posibles. “El mejor mundo debe contener todo el mal posible, es decir, todos los grados concebibles de privación del bien, que Plotino presupone que es la única significación que puede darse al término ‘mal’”, aclara Lovejoy. Esta idea permanece idéntica durante la Edad Media. Podemos constatar esto al leer las palabras de Tomás de Aquino:

Quando se dice que Dios puede hacer algo mejor de lo que lo hace, si el término *mejor* es sustantivo, la proposición es

verdadera, ya que puede hacer otra cosa mejor que cualquiera de las hechas; y aun tratándose de las mismas cosas, puede hacerlas mejor en algunos aspectos, tal como se ha dicho (sol). Si, en cambio, el término *mejor* es adverbio y supone modo por parte del que hace, en este sentido Dios no puede hacerlo mejor de lo que lo hizo; porque no se puede hacer con mayor sabiduría y bondad. Si conlleva modo por parte de lo hecho, en este sentido puede hacerlo mejor; porque a las cosas hechas por El puede darles un mejor modo de ser en cuanto a lo accidental, pero no en cuanto a lo esencial...

El universo, partiendo de lo que ahora lo integra, no puede ser mejor, ya que el orden dado por Dios a las cosas, y en el que consiste el bien del universo, es insuperable. Si fuese mejor, se rompería la proporción de orden; como la melodía de una cítara se rompe si una cuerda se tensa más de lo debido. Sin embargo, Dios puede hacer otras cosas o añadir otras a las existentes; y así el universo sería mejor".¹⁴⁰

Entonces, repetimos, depende de lo que se quiera decir con *mejor*. Tomás, por ejemplo, opina¹⁴¹ que los animales no son integrantes de una cadena trófica por causa del pecado original (fuente del mal, o falta de bien, aquí en la tierra), sino por su naturaleza, y no imagina a un león o un halcón, que son feroces por esencia, alimentándose de verduras. Los animales feroces, carnívoros, son 'seres posibles' para este mundo pleno de posibilidades y por ello no pueden no existir. Por lo tanto, podemos apreciar la diferencia entre la bondad del universo pensada como plenitud del ser, y la bondad moral que surge de

¹⁴⁰ *Summa T.*, I, 25, 6

¹⁴¹ *Summa.T.* I, 96,1

la visión axiológica de un ente de este mundo que mira hacia el todo (no desde el todo) y lo juzga de acuerdo con su mirada. Esta última coincide con el punto de vista que expone el filósofo Xavier Rubert de Ventós en su libro:

Ahora bien, ¿por qué, además de no *poder*, no *quiero* tampoco creer en el Dios bueno, omnipotente y providente en que fui educado? ...*no puedo ni quiero creer en ese Dios por culpa de los animales...*” El cristianismo no hace “*Nada para justificar la necesidad de esa espeluznante carnicería que es la Creación* (alias “cadena trófica”) *por la que cada especie está hecha para vivir de la destrucción y el sufrimiento de las que están por debajo de ella.* Una divina carnicería de la que todos los seres animados han de ser víctimas mientras no lleguen los tiempos profetizados...¹⁴²

Y se refiere luego al equilibrio universal (e incluye a los humanos) que Dios establece, diciendo:

¿Son la fe en Dios y la visión de la CNN compatibles?, ¿es comprensible que un mismo Dios mande primero a su Primogénito a la tierra, y luego al Niño y a la Niña? Otras muestras de este divino equilibrio serían el haber permitido hoy que la muerte en los países ricos sea *menos dolorosa*, para correr a compensarlo haciéndola *más laboriosa*... ¡Qué delicado sentido de la continuidad y de la proporción para ocuparse en mantener una cantidad de sufrimiento y de desesperación constantes!... ¡Qué habilidad haber inventado un cáncer infeccioso como el sida justo cuando los avances de la medicina podían hacer pensar en una eventual ruptura del equilibrio!¹⁴³

¹⁴² Rubert de Ventós, X., *Dios, entre otros inconvenientes*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 28-31.

¹⁴³ Ibid.

Todos los humanos compartimos la perspectiva de Rubert de Ventós, por muy optimistas que seamos en ocasiones. Pero es, justamente, este tipo de visión la que condujo a los filósofos ultramundanos a encontrar un Bien Supremo y una justificación (lo más racional posible) a la maldad que coexiste con Él.

El Uno y el Bien platónico-plotinianos, así como el Primer Motor aristotélico, no son padres bondadosos que conocen a cada criatura e intervienen en la historia humana, como lo será el Dios-Bien-Uno cristiano. El Bien no es *compasión* en el cosmos antiguo; es, más bien, abundancia. Por tanto, para ellos es fácil explicar la bondad natural como la exuberancia propia de ese universo racional-impersonal.

Para concluir esta parte, recordemos que en el pensamiento de Plotino se encuentran los tres principios que forjan la gran cadena del ser, tal como lo propone Lovejoy. Y que a ellos, Plotino añade una plausible explicación sobre la unión entre los estratos ónticos que forman el completo universo: la emanación. Además, logra concebir un esquema general coherente del mundo que en las cosmogonías de Platón y Aristóteles estaba apenas esbozado. Leamos pues lo que Plotino dice al respecto:

Si ha de haber una multiplicidad de formas, ¿cómo podrá ser una cosa peor a menos que otra sea mejor o bien ser mejor a

menos que otra sea peor?... Quienes quieren eliminar del universo lo peor, eliminarían a la misma Providencia...¹⁴⁴

Es la Razón cósmica la que, de acuerdo con la racionalidad, crea las cosas que llamamos malas, puesto que no desea que todas las cosas sean igualmente buenas... Así pues, la Razón no hace sólo dioses, sino en primer lugar dioses, luego espíritus, la segunda naturaleza, y luego hombres, y luego animales, según una serie continua; y no por envidia, sino porque su naturaleza racional contiene una diversidad intelectual. Pero nosotros somos como los hombres que, al saber poco de pintura, acusan al artista de que no todos los colores de su cuadro son hermosos, sin darse cuenta de que da a cada parte lo que le corresponde. Y las ciudades que tienen los mejores gobiernos no son aquellas en las que todos los ciudadanos son iguales. Somos como aquel que se quejaba de una tragedia porque incluía, entre sus personajes, no sólo héroes, sino también esclavos y campesinos que hablaban incorrectamente. Pero eliminar estos personajes bajos sería arruinar la belleza del conjunto; y gracias a ellos es como alcanza su acabado [literalmente: “completo”, “lleno”]¹⁴⁵ (nota del traductor).

¡Ojala que alguien le explique esto al esclavo!

¹⁴⁴ *Enn.* III, 3, 7

¹⁴⁵ *Enn.* III, 2, 11.

CAPÍTULO II

El Principio de Plenitud en dos versiones del neoplatonismo cristiano: Agustín de Hipona y Dionisio Areopagita.

“En cualquier caso conviene recordar que, como decía Séneca, hay una cosa en la que el hombre puede aventajar al Creador: ‘Éste debe a su naturaleza el estar exento de temor, el sabio lo debe a sí mismo. He aquí, pues, una cosa verdaderamente grande: *tener la debilidad de un hombre y la seguridad y altivez de un Dios.*’”

Xavier Rubert de Ventós

Lovejoy titula el capítulo 3 de su libro: “La cadena del ser y algunos conflictos internos del pensamiento medieval”, anunciando así la disyuntiva que gobierna desde el corazón de las doctrinas filosóficas medievales, la construcción conceptual del mundo. Recordemos que aún siendo tan diferentes las cosmogonías platónica y aristotélica, ambas tuvieron una enorme influencia en la Edad Media. Durante los primeros siglos dominó Platón, filtrado por el neoplatonismo plotiniano. Pero a medida que se fueron descubriendo los textos aristotélicos fue incrementándose la importancia su doctrina. Para el siglo XIII, Aristóteles dominaba las explicaciones en torno a la naturaleza del mundo sensible, al punto que los filósofos cristianos se referían a él como “el filósofo”; pero Platón nunca desapareció de las disquisiciones

acerca de la relación entre Dios y el mundo, así como de la concepción de la propia naturaleza divina, contenedora de las Ideas universales.

Ambas tendencias filosóficas tuvieron que cohabitar en las mentes de los pensadores cristianos, junto con las contradicciones a que esto conducía.

La idea del mundo como una gran cadena jerarquizada de seres que va desde el ser ópticamente más cercano a la nada hasta el ente perfectísimo, fue ampliamente aceptada durante los diez siglos que duró la Edad Media. Pero, recordemos que, según Lovejoy, la idea de la gran cadena del ser resulta de la combinación de tres principios: el de plenitud, el de continuidad cualitativa y el de gradación unilineal. Pues bien, los dos últimos son evidentes en todo el pensamiento del período y no fueron objeto de debate (aunque el de ‘continuidad’ no incluía infinitas subdivisiones de clases entre clases; de hecho, la continuidad absoluta sólo fue presentada como instrumento para rebatir aporías), pero no ocurre lo mismo con el de plenitud. ¿Podrá construirse conceptualmente un mundo como enorme ‘cadena del ser’ sin que se cumpla en él, el principio de plenitud?

Nuestro autor, como vimos, opina que el principio de plenitud es evidente en la filosofía platónica y neoplatónica debido a la fecundidad, esencialmente propia, de la Idea del Bien. Por otro lado, considera que el Primer Motor aristotélico no puede ser el fundador de un universo regido por el principio

de plenitud. Pero los medievales toman algo de cada una de esas dos concepciones y añaden características a Dios como la libertad de la voluntad, produciendo, en consecuencia, una idea del universo como cadena de seres que podría no estar totalmente lleno. Determinar cuál es la auténtica naturaleza del dios cristiano es, entonces, fundamental para nuestra investigación.

En efecto, nos encontramos ante un Ser Supremo que parece el resultado de la irreconciliable oposición entre el demiurgo platónico que es causa eficiente, formal y final del mundo, al cual conoce y construye; y el dios natural aristotélico, causa final del universo y acto puro, que existe pensando su propio pensamiento y ni siquiera conoce al mundo que depende de él para moverse y ser. Esta línea argumentativa conduce a problemas que iremos examinando en el presente capítulo.

Siguiendo el curso argumentativo de nuestro autor¹⁴⁶, veremos en primer lugar los pensamientos de San Agustín y Dionisio Areopagita, que representan una versión cristiana del neoplatonismo en diferentes siglos, y son buenos representantes, por ello, del principio de plenitud; y, luego, nos

¹⁴⁶ Como anticipamos en la introducción, no nos ocuparemos de todos los autores que menciona Lovejoy, pues consideramos que no es necesario para entender su propuesta y expresar nuestra posición al respecto; y, asimismo, para no extender demasiado el tamaño de este trabajo. Nos limitaremos a los autores más representativos de su punto de vista: Dionisio Areopagita, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

centraremos en el teólogo-filósofo en quien (por su tendencia aristotélica) la tensión conceptual es mucho más fuerte: Tomás de Aquino. El propio Lovejoy afirma refiriéndose principalmente a Santo Tomás:

Nada puede ilustrar mejor lo dicho que una revisión de algunas de las deliberaciones sobre estas cuestiones por parte de los más grandes escolásticos; a través de ellas, veremos tanto el embarazo que les causa esta tensión interna de la doctrina tradicional como el ingenioso pero fútil viraje lógico a que se ven obligados a recurrir¹⁴⁷.

En efecto, al final del capítulo tres, Lovejoy concluye que las ideas que viene rastreando desde la filosofía de Platón, pasando por la aristotélica y la neoplatónica, y que conjugadas conducen a la concepción del universo como una gran cadena del ser; siguen apareciendo, en una forzada combinación, en la cosmología occidental medieval. A pesar de ser “ideas incompatibles” las que surgen en esa apretada y un poco artificiosa unión, misteriosa e incomprensiblemente duraron en el tiempo, al punto de pasar como herencia a los siglos posteriores. Este hecho histórico permite a Lovejoy seguir el plan trazado en su obra a través de los siglos siguientes a la Edad Media, hasta llegar al siglo XIX. Aunque él mismo reconoce que, en su libro, no han sido expuestas las razones para su aceptación:

Estas proposiciones (las que se refieren a los dos dioses en conflicto) parecerán evidentes a algunos en nuestra época, y

¹⁴⁷ Lovejoy, A., (1983) p. 93.

quizá perogrulladas, a otros, paradójicas y sin fundamento. Las razones para su aceptación no han sido expuestas, con toda seguridad, en estas conferencias, aunque algunas se han sugerido repetidas veces en nuestro análisis de las fases de la historia del pensamiento a que hemos pasado revista.¹⁴⁸

En ningún momento comete el dislate de achatar la filosofía medieval para hacer que encaje perfectamente en el molde de los principios que está rastreando, reconoce, en cambio, que “tanto el tardío platonismo como la filosofía aceptada por la Iglesia combinaban la ultramundaneidad con un optimismo virtual, si bien **no literal ni falto de restricciones**”. Es decir, por una parte, sin negar la existencia del mundo, éste es considerado malo y casi no-ser en comparación con la existencia ultramundana que es el fin y, como tal, el bien que los cristianos deben desear. Mientras que, por otra parte, la existencia del mundo con todas sus gradaciones ontológicas, todas las maneras posibles que tiene de manifestarse el ser, no es otra cosa más que la consecuencia del mayor de los Atributos del Dios que lo creó: la Bondad absoluta. Por lo tanto, todo lo que sea bueno debe existir y el universo debe ser, pensando optimistamente, el mejor universo posible. Se trata de la imposición del enlace: ultramundaneidad-estamundaneidad.

Dicho con otras palabras, como consecuencia del dualismo teológico, a saber: Dios como Bien trascendente y pura aseidad, y al mismo tiempo Creador por su propia bondad

¹⁴⁸ Lovejoy, A., (1983) p. 423. (paréntesis nuestro)

del universo material e inmaterial; se producía un dualismo de valores: el ultramundano por el cual el hombre buscaba como fin de su existencia la elevación hacia lo divino, y el estemundano que impelía al hombre a dedicarse al conocimiento lo más completo posible de este mundo, pues es el producto de la ‘actividad’ amorosa de Dios.

Las implicaciones presuposicionales de aceptar una filosofía “estamundana” en un contexto universal ultramundano las menciona claramente Lovejoy cuando asevera:

Se encuentra en- una filosofía esencialmente “estamundana”: el supuesto de que hay una verdadera e intrínseca multiplicidad en la naturaleza divina, es decir, en el mundo de las Ideas; de que, además, la “existencia es un bien”, es decir, que la adición de una concreta actualidad a los universales, la traslación de las posibilidades extrasensibles a las realidades sensibles, significa un aumento, y no una disminución, del valor; de que, en realidad, la misma esencia del bien consiste en la máxima actualización de la variedad; y de que el mundo de la experiencia temporal y sensible es, por tanto, bueno y la suprema manifestación de lo divino.¹⁴⁹

Lovejoy resume así los principales presupuestos del optimismo cosmológico que resulta al considerar el Bien como primer principio y fundamento del universo material. Únicamente en un universo que comprende al Bien autodifusivo como centro fundamentador, puede tener pleno

¹⁴⁹ Lovejoy, (1983) p. 124.

sentido el tipo de existencia material-formal cuya contingencia, consecuentemente, acerca tal mundo a la no existencia. Es decir, sólo por la Bondad de un Demiurgo puede existir un mundo sensible tan imperfecto, deficiente, pasajero y casi inexistente. En caso contrario tendríamos que preguntarnos: ¿Qué puede añadir, fuera de ese contexto, la existencia material a la existencia puramente formal, estable y eterna, de los seres inmateriales, y que además la mejore? ¿Debemos llamar existencia únicamente a la física? Y si un Demiurgo añadió el mundo físico a las Ideas eternas, ¿por qué no hizo un sólo tipo de seres en vez de tal variedad inmensa de seres superiores e inferiores?

Pues bien, concordamos plenamente con Lovejoy en afirmar que los pensadores medievales tenían un espíritu ultramundano y esto se evidencia en textos como el siguiente:

Aunque desterrados del gozo inconmutable, no estamos separados o fuera de su órbita, y de ahí el buscar en estas cosas mudables y temporales la eternidad, la verdad y la dicha; pues nadie ansía la muerte, el error, la inquietud. Por esto, la bondad divina, condescendiente con las necesidades de nuestro destierro, nos envía sus apariciones, como avisándonos que no se encuentra aquí abajo lo que buscamos, sino que por estas cosas hemos de volver al principio de donde venimos, pues si no tuviéramos allí nuestro centro, no buscaríamos aquí estas cosas¹⁵⁰

¹⁵⁰ San Agustín, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, IV, I, 2.

Las almas medievales estaban perennemente en busca de su verdadero hogar. Ya vimos que la aceptación de la posibilidad de la ultramundaneidad, conduce a Platón a encontrar el lugar donde se halla ese hogar. También vimos que la ultramundaneidad platónica no era total sino parcial, pues Platón nunca negó la existencia e importancia de este mundo.

Asimismo ocurre en la Edad Media: se establece la existencia de tres esferas ópticas semejantes a las que concibió Plotino (Dios, las sustancias simples y las sustancias compuestas) y se tienden los respectivos puentes entre ellas, para satisfacer el ansia ultramundana. En efecto, por encima del mundo material, el mundo inmaterial cristiano contiene dos estratos ópticos: Dios y las sustancias simples. Considerado en sí mismo, Dios es un Absoluto ultramundano, perfecto y autosuficiente, que no precisa de los demás seres para estar completo. Pero, de hecho, también es Bien supremo y, por ello, creó a todos los seres de este universo y se manifiesta en cada uno de ellos, pues Él es el Ser que causa todo el ser que existe. Aparentemente, se trata de dos dioses en tensión (que corresponden al resultado de los dos movimientos que vimos en Platón, el ascendente que llegaba a la Idea del Bien, y el descendente que bajaba hacia las cosas sensibles), como dice Lovejoy, que conviven en la Edad Media: el Autosuficiente y el Bueno.

Es importante reiterar aquí lo que pensamos que es la posición de Lovejoy sobre este punto. Cuando menciona dos dioses, lo hace desde el punto de vista de Dios mismo. Es en el mismo Dios donde se produce la escisión problemática: por una parte el Dios que se identifica con el Bien y la ultramundaneidad y, por otra, el Dios que es Bondad y por ello es intrínsecamente autodifundible, es decir, en Él mismo en cuanto Sí mismo está el atributo bondad que se caracteriza por desbordarse en todo lo bueno. En suma, el principio de plenitud es ostensible al observar la variedad inmensa de lo sensible, pero ésta es sólo un efecto. El principio como tal es un tipo de causalidad que, en el caso de la Edad Media, se identifica con Dios creador bueno.

Veamos esto en palabras del propio autor:

La consecuencia más notable de la persistente influencia del platonismo fue, como hemos visto, que durante la mayor parte de su historia la religión occidental, en sus formas más filosóficas, ha tenido dos Dioses... De hecho, estos dos se identificaban como un solo ser con dos aspectos. Pero las ideas correspondientes a los “aspectos” eran ideas sobre dos tipos de ser antitéticos. El uno era el Absoluto de la ultramundaneidad: autosuficiente, ajeno al tiempo, ajeno a las categorías del pensamiento y las experiencias humanas normales, sin necesidad de mundo ni de seres menores que complementaran o ampliaran su propia perfección autosuficiente. El otro era el Dios cuya no autosuficiencia se subrayaba y que no era “absoluto” en ningún sentido filosófico: el dios cuya naturaleza esencial requería la existencia de otros seres y no sólo de una clase de ellos, sino

de todas las clases que pudieran encontrar sitio en la descendente escala de las posibilidades de la realidad: un Dios cuyo primer atributo era la creatividad, cuya manifestación se encontraba en la diversidad de las criaturas y, por tanto, en el orden temporal y en el espectáculo plurifacético de los procesos naturales.¹⁵¹

En este comentario, Lovejoy parece estar refiriéndose al Dios neoplatónico y no al cristiano. Aunque su percepción general nos parece acertada, es preciso acotar que algunos cambios en el concepto de ser y, por ello, de Dios, que son propios de la filosofía medieval, matizan la antítesis como él la plantea y ofrecen al problema un aspecto más benigno con diferentes consecuencias. A continuación veremos todo esto con más detenimiento.

Los primeros autores que, de manera muy concisa, menciona Lovejoy en este capítulo, antes de llegar a Santo Tomás, son: San Agustín, el Pseudo Dionisio Areopagita, Dante Alighieri y Abelardo. Nosotros, como ya señalamos, nos limitaremos a considerar a San Agustín y a Dionisio; y, por último, a Santo Tomás.

En san Agustín y Dionisio, afirma, la influencia del principio de plenitud es evidente, aunque es más conspicuo en los escritos del, así llamado, Pseudo-Dionisio.

¹⁵¹ Lovejoy, A., (1983) pp.409, 410.

2.1.- San Agustín de Hipona

A. Naturaleza divina: más allá del *Unum* plotiniano

Comencemos revisando lo que Lovejoy afirma sobre el hiponense: ¿Por qué, cuando Dios hizo todas las cosas, no las hizo iguales?, (Agustín) reduce el argumento plotiniano sobre la cuestión a un epigrama de seis palabras: *non essent omnia, si essent aequalia*: “si todas las cosas fueran iguales, no existirían todas las cosas; pues la multiplicidad de las clases de cosas de que se compone el universo –primera, segunda, y así sucesivamente, descendiendo hasta las criaturas de los grados más ínfimos- no existiría” El supuesto implícito en este caso es...que *todas* las cosas posibles deben existir.¹⁵²

A esto san Agustín añade que la razón de la existencia de la impresionante variedad de cosas es la suma bondad del Ser supremo:

Porque la existencia de vuestras criaturas se debe únicamente a la abundancia y plenitud de vuestra bondad que las creó; para que no deje de haber un bien que puede provenir de Vos, aunque de nada os aprovechase, y que, dimanando de Vos, no sea igual a Vos... que sois el único y solo bien sumo.¹⁵³

¹⁵² Lovejoy, A., (1983) p. 85.

¹⁵³ San Agustín, *Confesiones*, XIII, II, 2.

Pues, ¿qué os faltaría a Vos del bien sumo que sois para Vos mismo, dado caso que todas estas criaturas o de ningún modo existieran, o se hubieran quedado informes? Porque Vos no las hicisteis por necesitar de ellas, sino por un efecto de la plenitud y superabundancia de vuestra bondad...¹⁵⁴

En otras palabras, todo lo que sea bueno es creado por la Bondad eterna, únicamente en virtud de su fecundidad y no por provecho personal. El universo no fue creado para proporcionar felicidad o placer al Hacedor. Las criaturas son “un efecto de la plenitud y superabundancia” del sumo Bien que es su causa. El mundo de las cosas sensibles tampoco puede ser una mera selección de todos los seres buenos posibles, “para que no deje de haber un bien” que pueda provenir de Dios. Él no puede ser mezquino.

Hasta aquí no parece haber ninguna diferencia entre la propuesta de Plotino y la del obispo de Hipona. Pero, Gilson dice lo siguiente, distanciando notablemente a Agustín de Plotino:

Quizá no se aprecie la magnitud que San Agustín alcanza dentro de la historia del pensamiento cristiano sino al advertir la sobriedad con que él —que sólo estaba defendido contra Plotino por su genio de teólogo y por el Concilio de Nicea— supo restablecer al Dios cristiano en el plano del ser, concebido como indivisible del uno y del bien.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Ibíd., XIII, IV, 5.

¹⁵⁵ Gilson, É., *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965, p.123.

Veamos esto un poco más de cerca.

San Agustín (354-430) descubrió el neoplatonismo cuando leyó las *Enéadas* de Plotino en la traducción que hizo Mario Victorino (300-363 aproximadamente) quien también nació en África, pero estudió retórica en Roma. Mario Victorino dirigió una controversia contra el arriano Cándido. El problema a debatir surgía del intento de Cándido por conciliar la concepción cristiana de Dios como Ser absoluto con la platónica que, como se aprecia en el Timeo 27d, infiere de la absolutez del ser su carácter de inmutable e ingenerado. Esta deducción no representaba ningún tipo de problema en un contexto puramente platónico; en cambio, en el pensamiento cristiano que apoya el dogma trinitario pone en peligro la ya en sí misma paradójica unidad del Ser supremo.

En efecto, dice Platón: “¿Qué es lo que siempre es ser, y que no tiene generación, y qué es lo que, siendo siempre engendrado, jamás es ser?”

Pero, responde Cándido, si se afirma que el Verbo es engendrado, no se puede al mismo tiempo alegar que es el Ser absoluto, por lo tanto no es Dios. Pues, toda generación es un cambio, es recibir el ser por parte del recipiente y darlo por parte de la causa eficiente. El Verbo, a quien el dogma establece como Dios mismo, consustancial con el Padre, no puede ser entonces generado, sino que es el resultado, o efecto, de la primera operación divina. Esta explicación de Cándido estaba en armonía con sus ideas arrianas que negaban la

divinidad del Verbo y le otorgaban en todo caso una divinidad secundaria o subordinada. El Verbo, subordinado al Padre, no era idéntico a él en substancia.

A esta argumentación, considerada herética, de Cándido, Victorino respondió con un contra-argumento neoplatónico para tratar de fundamentar filosóficamente el dogma, que nos resulta particularmente útil para entender la distancia conceptual, en este tema, entre el neoplatonismo y san Agustín.

Para poder derrotar a Cándido, Victorino tiene que llevar su concepto de Dios, neoplatónicamente, más allá del Ser, identificándolo con el Uno. Para poder causar el ser, el Dios Uno, tiene que ser anterior al ‘ser’, así como la causa es anterior al efecto. Pero eso no convierte a Dios en puro no-ser en el sentido de privación de ser, sino en una especie de no-ser con respecto al ser que engendrará. Dios genera el ser porque no es ‘ser generado’, sino que es algo así como un ser previo.

Veamos cómo lo expresa Gilson, parafraseando al propio Victorino:

Dios es ininteligible, infinito, invisible, sin intelecto, insustancial, incognoscible, nada de lo que es –puesto que está por encima de todo- y, por consiguiente, ‘no-ser’; sin embargo –añadámoslo-, no es un puro no-ser, sino un no-ser que es en cierto sentido un ser, puesto que es un no-ser que, por su solo poder, se ha manifestado en el ser. Luego estaba oculto en Él. Ahora bien, la manifestación de lo que está oculto es lo que se llama generación. Así, causa de todo,

Dios es causa *tou ontos* por generación. El ser que se ocultaba en el ‘preser’ y que ha sido engendrado por éste, es precisamente el *Logos*, que es Hijo porque es engendrado... El ‘preser’ del que nace el Verbo es el Uno de Plotino.¹⁵⁶

Como vimos hace un momento, Gilson asevera que San Agustín, aunque acepta que Dios es Uno y Bueno, decide que Dios es principalmente el Ser, traicionando con ello a su más directa inspiración filosófica que era Plotino en la traducción de Victorino. En efecto, la metafísica de Plotino (y la de Mario Victorino) es una metafísica del Uno y no del Ser. Si bien consideramos acertado a Gilson en sus comentarios, tenemos que reconocer que existen otros excelentes intérpretes del sabio hiponense que no piensan lo mismo que Gilson, por ejemplo Niceto Blázquez, quien escribió un profundo ensayo acerca del concepto de substancia en San Agustín y dedicó un subtema a describir la substancia divina. Ahí nos aclara, en primer lugar, que a pesar de ser incomprensible, la sustancia divina no es completamente ininteligible al menos en un sentido análogo y teniendo en cuenta el abismo que se cruza gracias a la participación que la sustancia creada tiene de la divina. En esto Gilson concuerda cuando aclara que:

Agustín sabe muy bien lo que es crear, puesto que para él es producir el ser, pero... su platonismo del ser le deja sin recursos para plantear claramente el existir. Por esa razón...

¹⁵⁶ Gilson, É., (1965) pp. 121-123

toda explicación de la creación se desliza en él, por una propensión natural, al plano de la participación.¹⁵⁷

Se puede apreciar ya, al releer el texto de Victorino, una cierta distancia de Agustín con respecto al neoplatonismo; pues, en ese texto, Dios es considerado completamente ininteligible como corresponde a lo que está más allá del ser, mientras que Agustín acepta la inteligibilidad (no total) de lo divino, mostrando con ello la identidad de Dios con el Ser. Pero la idea de participación como única posibilidad de relación entre las criaturas y su creador, sigue siendo, en la metafísica agustiniana, de carácter claramente platónico, como decía Gilson en el texto citado.

Cuando en su *De Trinitate*, Agustín explica a quién de entre los seres corresponde el ser en grado sumo, comienza (en el libro V cáp. I) haciendo, primero, un ejercicio neoplatónico de descripción negativa: eliminando de Dios todos los predicados accidentales propios de las criaturas, y afirmando, luego, en grado superlativo todo lo positivo que encuentra en ellas. Por ello puede decirse de Dios en grado substancial y absoluto que es bueno, inmenso, que es un creador presente en toda su creación al mismo tiempo que permanece trascendente, y que su actividad no merma su inconmutabilidad atemporal.

Pero a continuación en el capítulo II habla de Dios identificándolo con la substancia, a la manera en que él la

¹⁵⁷ Gilson, É., *El Tomismo*, Navarra, Eunsa, 2002, pp.161, 162.

concibe, es decir: *id quod est, quidquid est*, o sea, *omne quod est*. Todo lo que es, es substancia. En otras palabras, la substancia es el ser. Así lo afirma Niceto Blázquez:

Por lo tanto, filosóficamente hablando... la “*idea de substancia de san Agustín se reduce a la idea del ser*”, entendido dentro de un contexto bíblico –creacionista y neoplatónico- Lo que de algún modo no es substancia es la nada. La substancia es la respuesta a la cuestión qué son las cosas, por ejemplo, *quid sit homo*. Investigar sobre el ser de algo es buscar su substancia. Por lo mismo, algo es verdaderamente conocido en aquello por lo cual es cuando se conoce su substancia.¹⁵⁸

De nuevo encontramos en este texto la referencia a la posibilidad de inteligibilidad de Dios: si es substancia y la substancia es lo que responde al *qué es* de las cosas, entonces debe poder lograrse un acercamiento intelectual, aunque sea limitado, a la substancia divina. Cosa imposible con respecto al Uno en sentido plotiniano.

Por eso sorprende el comentario de Blázquez que, como decíamos un poco antes, contradice lo dicho por Gilson y por él mismo en otros lugares de su fabuloso ensayo:

Nos hallamos en un mundo totalmente trascendente. Por lo demás, esta intuición está inspirada en el platonismo; san Agustín no hace otra cosa que **traducir** el *Unum* plotiniano al Dios de la Biblia.

¹⁵⁸ Blázquez, N., “El concepto de substancia según san Agustín”, *Augustinus*, XIV, Madrid, 1969, pp.305-350.

Pero un poco después añade:

Dios es un ser incircunscrito, inextenso y presente en todas las partes con una presencia incorpórea. Además, y esto es importante, san Agustín engalana la substancia divina con los atributos del ser, tales como el *verum* y el *unum* y otros muchos, según las circunstancias, **inspirados** en los atributos del *Unum* plotiniano. **Esto confirma más aún la reducción de la idea de substancia a la del ser**¹⁵⁹

Parece, en vista de este segundo texto, que el problema de interpretación surge del uso un tanto fuerte, en el primer texto, de la palabra *traducir*. Sería mucho mejor que el autor dijera en ambos casos (como lo hace en el segundo) que Agustín estaba **inspirado** en el Uno plotiniano cuando pensó en los atributos del Dios cristiano, pero que el Ser agustiniano no se reduce, *traduce*, al Uno plotiniano. Y por ello, Dios que sí se traduce como el Ser, no es el Uno; más bien, Agustín afirma que Dios, *Ipsum esse*, tiene los atributos del Uno; y, más precisamente, que la Unidad, o sea el ser Uno, es uno más de Sus atributos.

Pero leamos ahora en palabras del propio Agustín la identificación de Dios con la substancia:

Dios es, sin duda, substancia, y si el nombre es más propio, esencia; en griego *ousía*. Sabiduría viene del verbo saber; ciencia, del verbo *scire*, y esencia, de ser. Y ¿quién con más propiedad es que aquel que dijo a su siervo Moisés: **Yo soy**

¹⁵⁹ Blázquez, N., (1969) p.320. (negritas nuestras)

el que soy; dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros?

Todas las demás substancias o esencias son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una substancia o esencia inmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra *esencia*. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser.¹⁶⁰

Está claro, entonces, que el Dios agustiniano es la Substancia Suprema, es decir, el Sumo Ser. Y que el *Ser*, y no el *Unum* plotiniano es el principio supremo de todo lo que es. La causa primera es el Ser que también es Verdad, Realidad, Bien y Unidad.

Lo que enuncia Agustín en el texto citado es la doctrina de la *essentialitas divina*, según la cual el Ser divino es substancia en el sentido de esencia, es decir, la inmutabilidad misma de ‘lo que es’. Se trata de equiparar el *Sum* del Éxodo a la *ousía* del platonismo (pero no al *Unum* plotiniano). Esta doctrina tendrá influencia en San Anselmo y otros autores posteriores hasta llegar a San Buenaventura, pero sufrirá una radical transformación en Santo Tomás.

¹⁶⁰ San Agustín, *De Trinitate* V, II, 3.

La diferencia con el pensamiento de Plotino sobre el Uno es, entonces, manifiesta:

Anterior, pues, a toda existencialidad, a toda substancia, a toda subsistencia e incluso a todo cuanto les es superior, es el Uno sin existencia, sin substancia, sin inteligencia... Primera causa de todos los principios, principio de todas las inteligencias, preinteligencia de todas las potencias, fuerza más rápida que el movimiento mismo y más estable que el mismo reposo.¹⁶¹

Por otro lado, la substancia, en general, se divide, según Agustín, en substancia creante (Dios) y substancia creada; es decir, en el Ser y los seres. El problema que surge aquí y en toda filosofía platónico-cristiana es el de la relación entre el Ser y los seres. Cuestión que Agustín soluciona (como dijimos) a la manera platónica de la participación, conjugada con el dogma bíblico de la creación *ex nihilo*.

Ahora bien, junto al hecho innegable de la relación Ser-seres, se impone la complicación de la propia posibilidad relacional-real, en el mismísimo seno del Ser en sí mismo considerado, esto es, en el núcleo del *Ipsum esse*. En efecto, para que un ente se relacione con otro (recordemos que la *relación* es, según Aristóteles, un accidente de la substancia) tiene que ser una substancia capaz, esencialmente, de relacionarse y entonces recibir (accidentalmente) la actualización de una relación (respecto de la cual se halla en potencia) con otro ente (asimismo relacionable

¹⁶¹ Gilson, É., (1965) citando a Plotino, p.123.

sustancialmente, en potencia). Todo lo cual es perfectamente aplicable a las criaturas cambiantes, pues relacionarse significa cambiar desde el centro del ser mismo; pero no resulta correcto predicar así la *relación* de un Dios que es Substancia, Ser Sumo, Inmutable y Uno, y que no puede, por ello, ser intrínsecamente relacionable o, en otras palabras, sujeto de composición o división, o de algún estado potencial de ser.

Pero, repetimos, es un hecho histórico que el Ser y los seres están relacionados, así que la posibilidad intrínseca de ser participado debe ser real en Dios. Agustín explica magistralmente cómo tiene que entenderse esa aparente escisión en el Dios Uno que puede ser pensado, por una parte, como un todo en sí mismo, es decir, un Ser que es pura Aseidad; y, por otra parte, en sí mismo en cuanto relacionable consigo mismo y con sus criaturas.

Nos acercamos así a la división lovejoyana entre: Dios-Bien para sí mismo como autonomía, perfección y autosuficiencia (*Ipsum esse* agustiniano), y Dios-Bondad, que difunde el bien irrestrictamente en todos los seres buenos por Él creados (Substancia creante). División que surge del propio concepto del Dios creador cristiano y que, para Lovejoy, marca indeleblemente la filosofía y teología medieval y hunde su influencia en las filosofías posteriores, sin encontrar una feliz resolución.

B. Interpretación metafísica agustiniana del Éxodo 3, 14 a partir de la idea de Dios como *Ipsum esse*.

En el conocido pasaje del Éxodo, Moisés se dirige al Dios que le está enviando a salvar a los hebreos de la esclavitud en Egipto, y le pregunta: ¿cuál es Tu nombre? Resulta curioso que hasta entonces el Dios judío no tuviera un nombre propio. La respuesta divina tampoco ahora sonó exactamente como un nombre propio, de hecho Moisés no quedó satisfecho, ni Agustín, siglos después. Dijo Dios: *Ego sum qui sum. Ait: sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos.* (Éx. III, 14)

En efecto, Dios se presentó como “Yo soy el que soy” y “el que es”. A partir de tal impresionante presentación, quedó claro en la mente de todo pensador cristiano que Dios es el Ser. Y el hecho de que sea único, se deriva inmediatamente del *theologumenon*. Si a Dios corresponde el Ser en sentido absoluto, todo lo demás no puede sino ‘ser’ únicamente en grados. Cualquier otro ser que pretendiera definirse en esos términos como ‘el que es ser’, no sería otro ser, sino Dios mismo.

A esto añade Gilson:

Naturalmente, no se trata de sostener que el texto del Éxodo traía a los hombres una definición metafísica de Dios; pero si no hay metafísica *en el* Éxodo, hay una metafísica *del* Éxodo y la vemos constituirse muy temprano entre los Padres de la Iglesia, cuyas directivas sobre ese punto no han

hecho sino seguir y explotar los filósofos de la Edad Media.¹⁶²

Aunque Agustín no mencione explícitamente la palabra ‘Metafísica’ en sus estudios sobre el ser, podemos afirmar que su preocupación y argumentación es de índole metafísica pues se ocupa del ser en tanto ser, reiteradamente. Y sus disquisiciones sobre el ser mismo siempre tienen como supuesto fundamentador la *aseidad* en el caso del ser supremo.

Si el ser se despliega entre el Ser que es en grado sumo, y por tanto es *aseidad*, y los seres contingentes que devienen entre el ser y el no-ser; resulta predecible que Agustín se pregunte, como dice Rudolf Berlinger:

¿Cómo puede la gran palabra ser (*magnum hoc verbum*) ser atribuida a la inconsistencia de las cosas existentes, de tal modo que pueda construirse una expresión sobre la relación ser y ente? Y, sin embargo, si fuera negado el concepto ser a las cosas ¿cómo podríamos comprender al inconsistente ente en su relación esencial al ser originario?¹⁶³

Agustín se esfuerza por responder a estas antítesis sobre la *relación*, que Lovejoy denominaba ultramundaneidad versus estamundaneidad; es decir, la antítesis a nivel óptico entre el Dios aseidad, trascendente, todo en sí mismo y por sí mismo, en primer lugar; y el Dios que se vuelve hacia lo

¹⁶² Gilson, É., *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1952, pp. 57, 58. Nota al pie de página número 14.

¹⁶³ Berlinger, R., “La palabra “ser”, interpretación agustiniana al Éxodo 3, 14”, Madrid, *Augustinus*, XIII, 1968, pp. 99-108.

trascendente (lo que no es Él mismo en sí mismo) creando este mundo, en segundo lugar. Y lo hace estableciendo la definición del Éxodo como horizonte hermenéutico para considerar los términos mencionados desde la forma: eternidad-tiempo y desde la noción de *Ipsum esse*.

En la fórmula *Ego sum qui sum* están contenidas, según él, las dos visiones análogas de Dios. En primer lugar, Dios, como vimos, es el Ser, el Ser en sí mismo: *Ipsum esse*. Pero así considerado, como puro ser, no puede ser captado esencialmente. Por esto, el Ser que ‘es’, se automenciona para hacer posible su conocimiento (siempre limitado y en forma análoga) por parte del ser humano.

Ahora bien, el ser humano cognoscente ‘es’ en el tiempo, por lo tanto, no puede conocer fuera del tiempo; mientras que Dios, en sí mismo considerado, es completamente atemporal en su inalterable e inefable eternidad de ser. Por ello, el ente no puede aprehender cognoscitivamente al Ser en su perfecta aseidad. Entonces, Dios pronuncia la palabra ser, la nombra ante un ente capaz de hablar, que está inmerso en la historia y, en consecuencia, la aprehende desde su propia historicidad, desde su temporalidad. Es de esa manera que lo intemporal en forma de palabra se conecta con el tiempo, sin que esto afecte en nada a la imperturbable eternidad divina, como lo expresa el propio Agustín: “Pero en Dios no habrá nada en el futuro, en el

sentido de que aún no sea; ni en El ha sido nada que ya no sea, sino que es simplemente *lo que es* y (su ser) es eternidad¹⁶⁴

El Ser atemporal es el fundamento de toda temporalidad. El Ser ahistórico es, asimismo, el fundamento de toda historicidad. Y para manifestarse, mencionándose ontológicamente a sí mismo ante un ser temporal e histórico, tiene que hacerlo en el *modus* temporal e histórico. La definición divina irrumpe en el decurso temporal humano, ingresando de una vez por todas, para notificar ontológicamente la realidad fundamentante del mundo, para hacer posible la constatación de que el ser ‘es’ de hecho. Berlinger lo resume diciendo:

En este sentido puede decirse que el ser es la acción que funda el mundo en la palabra ser. El *Ego sum qui sum*, en cuanto principio de la paternidad del mundo, del tiempo y de la historia, se convierte así en interpretación verbal del ente. Por eso el ente puede ser explicado ontológicamente.¹⁶⁵

En efecto, si el Ente sumo puede definirse a sí mismo ontológicamente, tenemos la garantía de que ello debe ser posible, también, en el caso de todo ente, aunque sea de manera análoga.

Ahora bien, Dios pudo haberse definido como *Ego sum*, o *Ipsum esse*, y estaría refiriéndose, dentro del contexto temporal, a su modo de ser fuera del tiempo considerado desde

¹⁶⁴ Agustín, *En. In Psalm.* 9, 11.

¹⁶⁵ Berlinger, R., (1968) p. 102.

su propia presencia ante sí mismo. Pero añadió *qui sum*. Ese *qui* es el que señala la relacionalidad con todo lo que Él mismo ‘es’, en el ámbito de su propio ser en sí. Es decir, se produce una duplicidad de sentido en la misma definición ontológica que lo explica. O mejor, el *Ego sum qui sum*, entendido como *Ipsum esse*, contiene dos explicaciones sobre Dios en sí mismo considerado, una que se refiere a su propia naturaleza como el Ser único; y la otra que, haciendo mención de su relacionalidad intrínseca, hace posible que sea uno y, a la vez, tres personas. Así, la relacionalidad esencial divina se convierte en fundamento ontológico de toda análoga posibilidad de relación ontológica de participación entre las criaturas y el creador.

La definición, entonces, entró en la historia porque fue pronunciada en el tiempo, pero todavía no se corresponde con el nombre temporal que tendrá Dios en relación concreta con entes individuales.

Distingue, por tanto, Agustín entre un *nomen aeternum* que corresponde al *Ego sum qui sum*, y un *nomen temporale* que concretiza al *Ipsum esse* en la expresión *Dios de Abraham, Isaac y Jacob*. En una imaginaria conversación con Dios, Agustín expresa lo que Jehová le diría si después de automencionarse como ‘el que es’, le preguntara ¿eso es todo lo que eres llamado?: “*Yo soy el que soy*, se relaciona a mí; el

Dios de Abraham se relaciona a ti; y si tú fracasas en lo que soy para mí, sin embargo comprendes lo que soy para ti”¹⁶⁶

Con el ‘nombre temporal’ el Ser se convierte en el Dios de la historia de un pueblo.

Como vimos, el ente creado sólo tiene ser porque el Ser que ‘es’ por derecho propio lo fundamenta en el ser y en esto consiste su mutua relación. Evidentemente, el ente creado y su fundamento jamás pueden identificarse, el abismo que separa la eternidad del tiempo impide semejante unión. El mundo temporal y su Fundamento atemporal están ópticamente próximos, en el sentido de la propia fundamentación de aquel por éste, pero están ontológicamente lejanos por la imposibilidad de identificación esencial del uno con el otro. Los separa y conecta a la vez un abismo, que está puesto entre ellos libremente. Agustín, en un anhelo de ultramundaneidad, desea trascender el abismo en la unión con lo divino, y lo expresa con estas palabras:

Queremos alcanzar aquel firme estado donde el Es, es, pues sólo eso es siempre así como es; pero en medio queda el mar de este mundo sobre el que marchamos, aun cuando no veamos a dónde marchamos.¹⁶⁷

El mundo como huella del Yo soy, es decir, considerado en su carácter de relacionalidad óptica y, en ese sentido, análogo a su fundamento que es también ópticamente

¹⁶⁶ Agustín, *En. In Psalm.* 134, 6.

¹⁶⁷ Agustín, *In Ioh.* 2, 2.

relacional; es la consecuencia óptica de la automención ontológica del Ser supremo realizada desde la eternidad en Él mismo, y materializada en el tiempo al encarnar en lenguaje.

Aunque Dios se automencionó como Ser, los humanos siguieron denominándolo con otros nombres. El propio Agustín, como vimos, atribuye a Dios cualidades en grado absoluto, sólo a Dios conveniente, y las iguala con el ser para nombrarlo. ¿Sobre qué base puede la criatura otorgar a Dios, que se identifica con el ser, otros nombres? Si somos huellas de Dios, espejos fragmentados que reflejamos toda su gloria en la exuberancia estética propia de la multiplicidad colosal de todos los entes, grandes y pequeños, que llenan el universo material, podemos encumbrarnos desde la reflexión sobre nuestra propia mermada existencia, hasta la grandiosa manifestación del Ser. Tenemos un ser mermado, pero somos. Somos un reflejo mermado, pero reflejo al fin. Si esto no fuese así, no tendría sentido alguno, elaborar pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios. Para Agustín Dios es todo lo que tiene, así habla en términos esenciales de la identificación de los atributos divinos con el ser divino. El Ser, por lo tanto, es también el sumo Bien, como dice el hiponense: “por ser Vos el único, el verdadero, el sumo infinito Bien”¹⁶⁸

Como imágenes de Dios somos intrínsecamente relacionales. Esto hace posible nuestra relación con el Ser que

¹⁶⁸ Agustín, *Confesiones* XII, 15, 22.

nos produjo como entes, en un acto creador. La primera relación entre Dios y el mundo es la relación de creación.

¿En qué consiste, pues, la creación, según san Agustín?

C. Creación ex nihilo y principio de plenitud.

San Agustín sabía que la creación es la producción de entes a partir de la nada. El hecho de que las sustancias no procedan de la propia sustancia divina, elimina la posibilidad de pensar el universo creado derivando permanente por emanación de su primera causa. Así lo expresa:

¿Más de dónde tenía su tal cual ser esta materia sino de Vos, de quien todas las cosas reciben el ser que tienen, de cualquier modo que ellas sean? Pero tanto más lejos están de vuestro Ser, cuanto más desemejantes son a Vos, pues no es la distancia de lugares la que hace que estén lejos de Vos las criaturas.

Por lo cual Vos, Señor, que nunca sois diferente de Vos mismo, ni en la sustancia, ni en el modo, sino siempre inmutablemente el mismísimo, *Santo, Santo, Santo, Señor Dios Todopoderoso*, hicisteis algo aun de la misma nada, en aquel principio que procede de Vos, en vuestra Sabiduría, que nació de vuestra sustancia. Porque hicisteis el Cielo y la Tierra; pero no los hicisteis de vuestra propia sustancia, porque así serían iguales a vuestro Hijo unigénito, y por consiguiente iguales a Vos mismo. Fuera de que se opone a la razón, que lo que no fuese procedido de vuestra Sustancia pudiese seros igual... y así de la nada hicisteis Cielo y Tierra... porque tenéis omnipotencia y bondad para

producir todas las cosas, y producirlas buenas, ya sean grandes como es el Cielo, ya menores como es la Tierra. Vos solamente existíais, y fuera de Vos no había sino la nada de donde hicisteis el Cielo y la Tierra.¹⁶⁹

Habíamos comentado que, según Agustín, Dios es todo lo que tiene. En este sentido, Dios es: ser, uno, sabiduría, bondad, principio, creador, estructurador, verdad y realidad. Estos atributos son uno con la substancia divina, por eso no es lo más correcto decir que los tiene o no los tiene. En cambio, el mundo de las criaturas que fue formado de la nada, no es lo que tiene. Como no fue hecho a partir de algo anterior, ni de la substancia divina, el mundo incorpora a su ser dado, la mutabilidad y su tendencia hacia la nada de donde proviene. Pero el ente creado no es un puro no-ser. Aunque esté cercano al no-ser con respecto a la totalidad de ser que es Dios, el ente contingente en sí mismo, mientras es, es bueno, bello y existente.

La creación como forma de relación entre el Ser-creante y los seres-creados, tiene el aspecto positivo del ‘llegar a ser’ de las cosas, pero el negativo de la distancia ontológica insalvable en la que queda el Principio de tales cosas, próximas a la nada.

Cuando Agustín decía que “fuera de Vos no había sino la nada de donde hicisteis el Cielo y la Tierra”, esto no significaba que la nada era un principio al lado del Principio

¹⁶⁹ Agustín, *Confesiones*, XII, V, 6.

creador (Dios), ni una sustancia de la que extraer el mundo, ni una especie de materia informe. Al crear *ex nihilo* Dios no lo hace por necesidad. Crear no es desbordarse el ser, sino producir al ‘ser en sí mismo’, sin ningún tipo de procedencia. En el proceso, entonces, Dios conserva su independencia, mientras que el mundo se vuelve absolutamente dependiente, y con un tipo de contingencia que alcanza su propio ser.

Así que las cosas son *ex nihilo* (la nada de lo creado con respecto al Ser sumo creante) pero también son *buenas* (en su ser mismo, por el hecho de ser) y sobre esto nos aclara José Vericat lo siguiente:

La bondad de la creación significa, por un lado, la gratuidad absoluta por parte de Dios; representa, visto en manera negativa, que Dios creó el mundo *quia voluit* y que, por lo tanto es absolutamente trascendente a éste. *Quia voluit* es por tanto el reverso de *quia bonum*. Pero, por otro lado, bondad significa el aspecto positivo de la creación, el *en sí* por el que, en cierta manera, dentro de sí misma, se opone a su *de nihilo*. Por esto, a diferencia del *de nihilo*, que más bien hace referencia al origen, *bonitas* hace referencia al fin, cumpliendo la función de lo que los escolásticos llaman *causa finalis*.¹⁷⁰

Pues bien, en estos textos encontramos a Dios como creador a partir de la nada, por un acto de voluntad y en virtud (por la causa final) de su Bondad.

¹⁷⁰ Vericat, J., “La idea de creación según san Agustín”, Madrid, *Augustinus*, XV, 1970, pp. 24, 25.

Concordamos con Gilson, más arriba, en que el Dios agustiniano no es el Uno de Plotino, sino el Ser. Ahora bien, ¿coinciden Plotino y Agustín en su concepto de Dios como el Bien?, y si esto es así ¿se cumple el principio de plenitud como consecuencia de la autodifusividad del bien en ambos autores en el mismo sentido? También: si ambos dioses son buenos en relación con la formación del mundo, ¿son creadores, o no, y en qué sentido?

Repasemos brevemente algunos rasgos de la cosmología plotiniana que ya consideramos en el capítulo correspondiente.

Acerca de Plotino, Copleston nos explica lo siguiente:

Plotino pone a la divinidad suprema, al Uno por encima del ser. Sin embargo, esto no quiere decir que el Uno sea la nada, que no exista; sino, más bien, que el Uno trasciende a todo ser del que tenemos experiencia... Como Dios es uno, sin multiplicidad ni división, no puede haber en el Uno ninguna dualidad de sustancia y accidente, por lo que Plotino no quiere atribuir a Dios atributos positivos... No obstante, la bondad sí que se le puede atribuir al Uno, con tal que no se le atribuya como cualidad inherente a Él. Dios es, por ende, el *Bien* más propiamente que “bueno”. En cambio, al Uno no podemos atribuirle legítimamente ni pensamiento, ni voluntad, ni actividad¹⁷¹.

Luego, Copleston se pregunta de qué manera puede este Uno ser principio de todos los seres finitos y responde:

¹⁷¹ Copleston, F. (1986), tomo I, p.457.

Dios no puede ser limitado por ellos, algo así como si los seres finitos fuesen partes de Él; ni puede tampoco crear el mundo con un acto libre de su Voluntad divina; puesto que la creación es una actividad y si se la atribuyésemos a Dios daríamos con el traste con su inmutabilidad. He aquí por qué hubo de recurrir Plotino a la metáfora de la emanación.¹⁷²

Este Dios de Plotino es el Uno en tanto se considera en sí mismo, es decir, en cuanto trasciende a todo el orden de lo material, y en su simplicidad e inmutabilidad. Pero, en relación a su difusividad o fecundidad se le denomina Bien (como el platónico). El Bien, como vimos, emana al Nous (inteligencia, pensamiento o espíritu), donde están las ideas y al que se identifica con el Demiurgo platónico. En el Nous aparece por vez primera la multiplicidad de clases y de individuos. Del Nous procede, emana, el Alma del mundo y de ella las almas humanas individuales.

Resultan evidentes las marcadas diferencias entre las cosmologías de Agustín y Plotino.

Según Plotino el Uno es el Bien, en cambio para Agustín el Ser es el Uno y el Bien. En ambos casos, Dios es el Bien, pero no se trata del mismo Dios. Además ambos dioses son voluntad, pero, en un sentido radicalmente diferente.

En la introducción a esta obra mencionábamos una sugerencia de Lovejoy acerca de la metodología de investigación adecuada para este trabajo: Lovejoy sugiere que

¹⁷² Ibid.

el historiador de las ideas debe realizar una “semántica filosófica” con el fin de estudiar los matices significativos de las frases y palabras sagradas de la época que estén analizando. Pues bien, esta es la labor que estamos realizando con respecto a las ideas de Bien, Uno, procedencia, causalidad, creación, en el ámbito de lo divino; y ahora, veremos las diferencias semánticas entre la idea de ‘voluntad divina’ según Plotino y según Agustín, siguiendo para ello la excelente interpretación que hace Mary T. Clark.¹⁷³

Ya vimos que, según Copleston, al Uno “no podemos atribuirle... ni pensamiento, ni voluntad, ni actividad”. No obstante, en la *Sexta Enéada*, Plotino habla sobre la libertad y la voluntad del Uno. La contradicción es aparente, Copleston está pensando en el tipo de voluntad propia de la filosofía cristiana y, desde ese significado, puede decir con propiedad, que no es aplicable al Uno plotiniano. Entonces, ¿en qué sentido será el Uno sujeto de voluntad y libertad? Mary Clark inicia su explicación con las siguientes palabras:

En la *Enéada* VI, 8, la discusión de la libertad en el hombre es un preludeo de la consideración de la libertad en el Uno. Según Plotino, ser libre es ser poderoso. Plotino ve el poder del hombre mutilado por fortunas adversas, por compulsiones, pasiones, experiencias, por la naturaleza; y esto le hace dudar de que el hombre pueda disponer de sí mismo o que tenga gobierno sobre sí mismo. Aun después

¹⁷³ Clark, M., *San Agustín filósofo de la libertad*, Madrid, Ed. Augustinus, 1961.

de trazar la inclinación de sí mismo a las actividades del Principio Intelectual, donde uno vive por encima de los estados del cuerpo duda si se ha descubierto la libertad.¹⁷⁴

Plotino considera que “ser libre es ser poderoso”, y ser poderoso es tener “gobierno sobre sí mismo”, mientras se inclina hacia “las actividades del Principio Intelectual”. La libertad es vista por él como ausencia de coacción y como orientación hacia el entendimiento donde reside el propio bien. No vemos aquí el tipo de libertad que significa posibilidad de elección. La libertad no se apoya “en el acto, sino en el Principio Intelectual inmune al acto”.

En cuanto a la conexión de la libertad con la voluntad Plotino responde: “...se llama voluntad porque expresa el Principio Intelectual en su fase volitiva”.¹⁷⁵ La voluntad es un peso ontológico que inclina de modo necesario hacia el bien, pero el bien es el principio intelectual. El resultado es un autoconocimiento que significa libertad. El alma, así libre, se encuentra en un estado deslastrado de pasiones terrenales y por lo tanto posee lo que Plotino denominó “autodominio”. Y, lo que es cierto con respecto al alma humana, lo es también en grado superlativo en el caso del Uno. Así lo expresa Clark parafraseando a Plotino: “Puesto que el Uno es como Él quiere

¹⁷⁴ Clark, M., (1961), pp.154, 155.

¹⁷⁵ *Enéada* VI, 8,6

ser, Él sólo es omnipotente, y así, la libertad absoluta en Dios es ser “sola y esencialmente aquella Cosa Una”.¹⁷⁶

Todo lo corpóreo, todo lo mundanal es un lastre para el alma, que le impide el ascenso hacia su libertad en la unión con el Uno. Es evidente el carácter ultramundano de la filosofía plotiniana. El ideal del sabio: la unión mística con lo supremo, coincide con su posibilidad de ser libre, pleno y feliz. El cuerpo es un peso que arrastra al alma lejos de lo divino que corresponde a su naturaleza superior. El *autodominio* del que habla Plotino, se alcanza prescindiendo de todo deseo que conduzca a una actividad terrenal. Al eliminar el peso hacia el no-ser de la carne, el alma puede ser llevada por su peso hacia el Uno. Como lo expresa Plotino:

Y si alguna vez se aparta de la contemplación, reavive de nuevo su virtud y comprendiendo entonces toda su ordenación interior vuelva a su ligereza de alma y, por intermedio de la virtud misma, llegue hasta la inteligencia y, a través de la sabiduría, ascienda incluso hasta Él.¹⁷⁷

Recordemos que Plotino considera la virtud como una modalidad o “Principio Intelectual”.¹⁷⁸ El bien es el objeto de la voluntad y ésta también es una fase del Principio Intelectual. Por lo tanto, el bien es, asimismo, un objeto del entendimiento.

¹⁷⁶ *Enéada* VI, 8, 15

¹⁷⁷ *Enéada* VI, 11.

¹⁷⁸ *Enn.* VI, 8, 6

El impulso hacia el Bien es una falta de gravedad esencial y necesaria que conduce al amor intelectual de Dios.

Al alcanzar el bien el alma es libre, pero para ello no precisa el poder de la libre elección. El deseo del Bien es ontológico, es una inclinación natural, como un imán que atrae a las limaduras de hierro. El alma es como un globo de helio atado a una rama, sólo hay que soltarlo para que vuele hacia el cielo. Así lo explica Clark:

La ley de su ser por la que el alma cede a su bien mejor es el deseo ontológico del Bien, el *élan* que está en el movimiento de retorno al Uno, tan necesario como es el de la emanación. El retorno a la unidad es el retorno a la independencia trascendente, sólo con el Solo”...La libre elección se reconoce como implícita en la naturaleza humana, pero no se considera su papel en relación con la perfección de alcanzar el fin propio. Al hombre no se le da poder sobre este *élan* –el poder de ratificar o de rechazar-. No se le da estado personal y, por tanto, se establece una relación con la bondad para sí mismo, en vez de en comunión con aquel a quien ama

El *élan* por la bondad, nacido de la necesidad en el alma plotiniana puede contrastarse con el don de amor que marca la actividad del alma agustiniana...Ser persona es ser parte de una unidad social con Dios y con otros. Si Agustín hubiera leído el tratado de Plotino sobre la libertad, habría convenido con él en que el aspecto más profundo de la libertad es seguir la ley de la gravedad ontológica espiritual.

Pero para hacer esto el hombre debe tomar decisiones. No es suficiente desear el bien propio¹⁷⁹.

Del Uno emana necesariamente, naturalmente, el universo; y las almas regresan necesariamente hacia su principio. Agustín también propone la presencia del peso ontológico que denomina ‘amor’, como principio que rige a Dios mismo cuando decide crear, y al hombre cuando resuelve iniciar su retorno a Dios. El pensamiento agustiniano revela los primeros estadios de la tensión entre un universo que procede de Dios naturalmente porque es Bueno y un mundo que existe por causa de una voluntad libre, tan esencial a Dios como su Bondad y simplicidad. Algunos pensadores medievales, tildados de irracionistas (los Escoto y Occam), eliminaron este conflicto otorgando a la voluntad divina la arbitrariedad suprema: la potestad de querer crear, unas u otras, de entre todas las cosas buenas que podrían ser creadas. Afirmar que la bondad de una cosa depende de que el Creador quiera o no hacerla, significa que no se toma en cuenta lo que significa que Dios sea el Bien. Estaríamos en presencia de un Dios decorador que compone un universo a su gusto. Al menos esto piensa Lovejoy, y añade:

Pero, para quienes tenían necesidad de significar algo cuando calificaban a Dios de “bueno” y para quienes, herederos de la tradición platónica, sentían aversión por la creencia de la irracionalidad última de las cosas, inevitablemente se imponía el principio de

¹⁷⁹ , M., (1961) p. 157-159.

plenitud...Puesto que la divina “bondad” significaba...creatividad, el otorgar el don de la actualidad a las cosas posibles...Pero admitir esto era...caer en el extremo opuesto de los escotistas...De donde se seguía que la libertad de Dios para elegir,...el ejercicio real del poder creador, se extiende necesariamente a todo el ámbito de lo posible.¹⁸⁰

No obstante, consideramos que la solución agustiniana es la propia del camino medio y sienta las bases para pensar un Dios bueno, a la vez voluntario y libre. Un universo subordinado a un Dios como el agustiniano, difiere del mundo de Plotino.

La voluntad según Plotino, decíamos, es una inclinación natural que lleva al sujeto hacia su fin necesariamente. En cambio, la voluntad agustiniana sólo tiene de natural su inherencia a un sujeto. Es decir, es natural y necesario que el hombre tenga una voluntad, así como es necesario que Dios sea voluntad. Un ser humano no puede ser humano si no es movido por un deseo racional. Y el querer humano es necesariamente libre. Como dice Agustín:

Quando decimos: es necesario que, si queremos, queramos con libre albedrío, decimos indudablemente una verdad, y no sujetamos por eso el libre albedrío a la necesidad, que suprime la libertad. Son, pues, nuestras las voluntades, y ellas mismas hacen cuanto, queriendo, hacemos, lo cual no se hiciera si no quisiéramos.¹⁸¹

¹⁸⁰ Lovejoy, A., (1983), pp. 88, 89

¹⁸¹ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, V, 10, 1.

No sólo porque no lo condiciona ningún tipo de coacción (pueden las personas, las circunstancias o Dios mismo, impedirnos realizar una acción, pero nada puede obligarnos a *querer* o no realizarla). El *querer* que nos impulsa a decidir es necesariamente libre, en otras palabras, *libre por naturaleza*. Lo cual es muy diferente a decir que el hombre está *naturalmente determinado* a realizar su Bien y por eso es libre. En este caso, no se podría castigar a nadie por sus acciones naturalmente determinadas, inevitables, impersonales. Como menciona el propio Agustín:

No niego, es verdad, que el movimiento con el que, como dices, cae y se dirige la piedra al suelo, sea movimiento de la piedra, pero es un movimiento natural, y si el movimiento del alma es de este género es indudablemente un movimiento natural y no puede ser vituperada con razón por seguir este movimiento natural, porque, aunque para su ruina lo sigue, es impelida a ello por la necesidad de su naturaleza. Ahora bien, por lo mismo que no dudamos de que el movimiento del alma hacia el pecado sea culpable, por lo mismo debemos negar que sea natural, y, por tanto, no es semejante al movimiento de la piedra.¹⁸²

La voluntad está en nuestro poder, por eso somos responsables del tipo de persona que somos, de la manera en que actuamos. Nuestra voluntad permanece intocable en sí misma, y su fin esencial es el bien que elige. No es el bien en

¹⁸² Agustín, *De libero arbitrio*, III, 1, 2

el cual cae por su peso, por su inercia ontológica, sino que elige el bien por que quiere. Por eso añade Agustín:

...ninguna cosa puede hacer el alma esclava de la pasión, sino su propia voluntad; porque no puede ser obligada ni por una voluntad superior ni por una igual a ella, porque esto es injusto; ni por una inferior, porque es impotente para ello. No resta, por tanto, sino que sea propio de la voluntad aquel movimiento por el que ella parta del creador su voluntad para entregarla a las criaturas, el cual, si es culpable... ciertamente no es natural, sino voluntario.¹⁸³

Es en este sentido, que puede afirmarse que la naturaleza no es *natural*, porque es el resultado de la acción de una suprema Voluntad libre en un acto creador gratuito.

Decíamos además, que la voluntad quiere, por naturaleza, el bien. Si esto es así el hombre no podría errar jamás en sus acciones. Pero la realidad muestra lo contrario. Nuestra voluntad dista mucho de ser lo que era en su estado inicial. Era casi omnipotente, casi exenta de toda posible coacción, en su origen, en el primer hombre creado. Después de ejercer sin coacción su acto voluntario libre (errado), el primer hombre condenó a sus descendientes a tener una humanidad disminuida. Esta insuficiencia de bondad, propia del hombre imperfecto, puede ser suplida por el efecto de la Gracia divina. Es por ello que la gracia incrementa la libertad del hombre en vez de coartársela. En palabras de Agustín:

¹⁸³ Agustín, *De libero arbitrio*, III,1, 2

Ahora bien, aprobar lo falso, tomándolo como verdadero, es equivocarse sin querer y no poder abstenerse de hacer lo que piden las pasiones a causa de la resistencia que oponen a ellas, y a causa de lo que atormentan los vínculos de la carne y de la sangre, no es propio de la naturaleza del hombre, creado por Dios, sino pena del condenado. Mas cuando hablamos de la voluntad libre que tenemos de obrar el bien, y que otorgó Dios al hombre, hablamos de aquella de la cual dotó Dios al hombre cuando le creó.¹⁸⁴

La voluntad virtuosa puede someter las pasiones al dominio de la mente. Un hombre sabio que conoce lo que es el bien, con una voluntad naturalmente orientada hacia el bien, no se equivoca tan fácilmente al elegir entre los bienes. También Plotino hablaba, como vimos, del autodomínio, pero no lo obtenía mediante el triunfo de una voluntad capaz de subyugar los deseos sensibles a la mente racional; más bien, alcanzaba el dominio de sí mismo cuando la mente se alejaba de la materia y, entonces, el alma ignoraba al cuerpo con sus deseos, así era libre. El ejercicio de la libre voluntad, según Plotino, se realizaba mediante la introspección, para que el yo se identificara lo más posible con el Principio Intelectual. El impulso que guiaba el movimiento era una “disposición intelectual interior”. En ese contexto, la libertad no es otra cosa que el poder tender intelectualmente hacia el bien.

En cambio, Agustín aseguró: “Yo creo que una breve y verdadera definición de la virtud es ésta: el orden del amor”.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Agustín, *De lib. Arb.* III, 18, 62.

¹⁸⁵ *De Civitate Dei*, XV, 22

Cuando el hombre agustiniano se aparta de los deseos de la carne y los somete a la razón, no lo hace por una tendencia natural, sino por amor. Elegir el Bien entre los bienes, tiene que ser un acto de elección libre, por causa del amor hacia el Bien por encima de los demás bienes. Si bien existe una tendencia natural de la voluntad hacia la bondad, también está acompañada por su capacidad para elegir y discriminar. Entender qué es el bien no basta, la voluntad tiene el dominio sobre la acción en virtud del amor. “Mi peso es mi amor; dondequiera soy llevado, es él quien me lleva”.¹⁸⁶

Es comprensible ahora, por qué el Dios agustiniano es principalmente Ser y Amor.

El Amor divino es también el motor de Su Voluntad. El hombre, imagen de Dios, tiene entre sus facultades racionales superiores destinadas a la acción a la voluntad y junto con ella el amor que su Dios engendró en él. El amor conduce al hombre, en virtud de un puro deseo racional, a elegir libremente el Fin que le corresponde: retornar a su Dios-Amor. En cambio, del Uno plotiniano, que también es voluntad, emana un cosmos por necesidad, por razón de su íntima naturaleza. Y si el cosmos se inclina a regresar a su origen, también es por necesidad natural, sin ningún tipo de deseo, ni de elección. Cuando logra el retorno, sin coacción, es

¹⁸⁶ *Confesiones* XIII, 9, 10

eficaz y es libre. Esto convierte al Uno en un poderoso dinamismo, pero no en una persona a pesar de tener voluntad.

Así define Clark al Dios de Agustín:

Creador libérrimo, no dinámicamente en virtud de una necesidad procesiva, sino amablemente, por generosidad: un don completamente libre del Amor Divino, cuyo propio efecto es ser. La trascendencia de Dios no se impedía por su amor al mundo: se salvaguarda el orden jerárquico de los valores verdaderos y se mantiene clara la distinción entre lo infinito y lo finito. “La Voluntad de Dios es la causa del cielo y de la tierra y, por tanto, es superior al cielo y la tierra.”¹⁸⁷

La posición de Lovejoy acerca de los irracionales o voluntaristas que otorgaban a la voluntad divina la arbitrariedad suprema: la potestad de querer crear, unas u otras, de entre todas las cosas buenas que podrían ser creadas, dista mucho de lo que plantea San Agustín. La Voluntad perfecta de Dios creó libremente el mundo porque lo amó hasta el punto de regalarle el don de la existencia. Dios muestra a sus criaturas, entonces, el mayor Bien posible pero corresponde a la voluntad humana libre consentir en la prosecución de ese Bien. No obstante, la Voluntad humana y la divina difieren ontológicamente, no sólo en grados. Y por esto Dios no puede querer hacer hoy una cosa y mañana otra, como corresponde a

¹⁸⁷ Clark, M., (1961) pp. 164, 165. Y cita a San Agustín en: *De Genesi contra Manicheos*. I, 2, 4.

la voluntad humana llevada por los deseos. Agustín lo explica con estas palabras:

(A Dios) de ningún modo se varía su sustancia con el tiempo, y...su voluntad no es diferente de su sustancia; por esto no quiere ahora una cosa, y después la otra, sino que todo lo que quiere, lo quiere de una vez, lo quiere juntamente, y lo quiere siempre; no quiere una y otra vez, ni quiere ahora estas cosas y luego aquellas, ni quiere después lo que antes no quería, ni deja de querer lo que quería antes, porque una voluntad que fuera así es voluntad mudable, y todo lo que es mudable, no puede ser eterno; pero nuestro Dios eterno es.¹⁸⁸

Su voluntad, como toda voluntad, quiere el Bien; pero, en Su caso, lo quiere de una vez y completo. Dios no puede querer de pronto algo que no quería anteriormente, es decir, no puede estar en su eternidad inmóvil y de pronto querer crear selectivamente algo bueno, pero no otras cosas buenas. Si fuera así, eones después, llevaría caprichosamente a la existencia más seres de entre todos los posibles y así sucesivamente. Sin embargo, como advierte Agustín, ese tipo de voluntad es la propia de un ser mudable, no de uno eterno.

Dios creó el mundo porque quiso y, quiso, porque es Bueno. Es decir, creó libremente lo que no podía no crear. Esta tensión es clásica desde ahí en adelante. Para poder afirmar la libertad divina hay que negar al bien como cualidad esencial de Dios, o por lo menos hay que variar sutilmente su

¹⁸⁸ *De Genesi contra Manicheos*. XII, XIV, 17.

significado. O sea, es preciso considerar la bondad divina en el acto creador como una gratuidad absoluta por parte de Dios, en vez de la superabundancia o fecundidad total del Bien. Dios es bueno porque quiere, libremente, crear todo lo bueno, sin ningún tipo de coacción externa o necesidad (del tipo que menciona Aristóteles: “necesario” lo que se realiza bajo el efecto de la fuerza o restricción, y no siguiendo un instinto, inclinación, o decisión voluntaria); y no porque sea desbordantemente abundante en bondad. Dios es libre hacia fuera. La necesidad de crear pone en peligro la trascendencia radical de Dios. Pero una vez que decide libremente crear, lo quiere de una sola vez y quiere todo lo bueno, no una parte.

En efecto, la motivación teológica influyó, como era normal en aquellos tiempos, en la filosófica. El determinismo universal al que conduce una visión platónico-plotiniana está en contra de la idea del Dios cristiano que no puede depender en absoluto del mundo creado y tiene que trascenderlo totalmente.

En suma, según Agustín, Dios es el Ser cuya Voluntad perfecta no puede alejarse del Bien que es el fin, por naturaleza, de toda voluntad (humana o divina). Además es Amor, un amor que ama hacer el bien. El Bien mayor de todos los bienes es Él mismo, luego el amor debe conducirlo a Sí mismo, en primer lugar. Pero en Sí mismo, como Bien supremo que quiere todo el bien, por su propia relacionalidad intrínseca engendró al Verbo, donde están las Ideas de todas

las cosas posibles, materiales e inmateriales. En consecuencia, por su suprema bondad quiere con su voluntad crear todo lo bueno posible. En efecto, la mayor prueba de la naturaleza amorosa del querer divino es la creación *ex nihilo* de un mundo material. Cuando ya había manifestado su fecundidad generando (de su propia substancia: *de Deo*) al Verbo, podría Dios, como un Primer Motor aristotélico, contentarse en la autocontemplación de los mundos posibles en su mismo Ser (Verbo). Pero su Voluntad perfecta quiso por Amor incluso lo ónticamente inferior. El Uno de Plotino llega con su bondad hasta el Nous, éste es el que después se difunde en el Alma del mundo, “pero el Uno no crea directamente el universo. Entre Él y el mundo sensible se intercala un *mundo inteligible* (segunda hipóstasis) hecho de las *Ideas* platónicas”¹⁸⁹.

Como Su voluntad tiene que querer sólo el bien, porque es perfecta y no se equivoca, algunos autores interpretaron que no es, por ello, una voluntad libre. Pero pongamos un ejemplo para ilustrar la posibilidad de que una voluntad como la divina sea libre:

Supongamos un agente humano que tiene una idea correcta de lo que es el bien y siempre obra con el bien como fin porque quiere hacerlo, no porque alguien le obligue, ¿podríamos decir que es libre? Sí, es libre, porque elige

¹⁸⁹ Alsina, J., (1989), p.56.

libremente querer hacer el bien, sin coacción. El error no haría más libre a ese hombre.

Dios no se equivoca, hace siempre el Bien porque quiere hacerlo, no por necesidad. La inclinación en su caso es la del querer lo bueno: el amor.

Para concluir, veamos en qué sentido se cumple en ambos, Plotino y Agustín el principio de Plenitud. En el caso de Plotino, el mundo contiene todos los seres posibles porque el Uno es además Bien autodifusivo y no puede no emanar, producir, hacer que de Él provenga, todo lo bueno posible. El universo plotiniano es una plétora de todas las posibilidades de ser.

Acerca del universo agustiniano, al inicio de este capítulo citamos el siguiente texto:

Porque la existencia de vuestras criaturas se debe únicamente a la abundancia y plenitud de vuestra bondad que las creó; para que no deje de haber un bien que puede provenir de Vos, aunque de nada os aprovechase, y que, dimanando de Vos, no sea igual a Vos... que sois el único y solo bien sumo¹⁹⁰.

Este cosmos también debe estar poblado por todos los seres posibles. Recordemos que, según la ontología agustiniana, un ser es bueno por el mero hecho de ser creado por un Dios Bueno. Podríamos afirmar, con Lovejoy, que en este caso se cumple, asimismo, el principio de plenitud. Pero,

¹⁹⁰ *Confesiones*, XIII, II, 2.

nuestro autor nos advertía que una filosofía construida sobre los mismos principios básicos, esas ideas constantes que se repiten por fases enormes de la historia, da lugar a sistemas diferentes en cada época. Al menos divergentes en apariencia. La labor de Lovejoy en este libro es mostrar cómo el principio de plenitud y otros asociados a él, se conjugan en diferentes sistemas filosóficos causando en éstos apariencias distintas, a lo largo de varios siglos de la cultura occidental. Lo cual es ya evidente en este caso. Podemos afirmar, decíamos, que en el universo agustiniano rige el principio de plenitud, también el de continuidad y el de gradación ontológica. Pero los universos plotiniano y agustiniano, son diferentes en virtud de la distancia semántica de los términos filosóficos implicados en la construcción de tales principios.

Siguiendo la ruta metodológica propuesta por Lovejoy, realizamos una suerte de semántica filosófica para determinar los matices significativos de los términos que se relacionan directamente con el principio de plenitud. Encontramos que la noción de Bien en Plotino y Agustín es equiparable, pero algunas acepciones que acompañan a la idea de Dios como Uno y como Ser, difieren. La gigantesca primera diferencia es, por supuesto, el lugar que cada pensador adjudica a Dios: el Uno y el Ser. Ese cambio ontológico conlleva uno semántico en la noción de Dios.

Por otra parte, tanto en el Uno como en el Ser encontramos además de Bien, ‘Voluntad’, ‘Libertad’ y

‘Amor’; pero en estos tres Atributos, como vimos, los significados se distancian considerablemente. El resultado del giro en el eje de significado como consecuencia de dogmas inspiradores distintos, consiste en algunas convergencias y algunas divergencias en la constitución general del universo. Por un lado, ambos universos deben contar con toda la posible gradación continua de seres que representan todos los grados de bondad, es decir, grados de ser. Pues tanto el Uno como el Ser tienen como Atributo fundamental al Bien en su infinita fecundidad.

Pero, por otro lado, el Uno plotiniano tiene una voluntad orientada hacia el máximo bien: él mismo, que lo conduce a descansar en sí mismo logrando así su libertad y su necesaria emanación del Nous a partir de su substancia. Mientras que el Ser agustiniano tiene una voluntad orientada, porque quiere, hacia el máximo bien: él mismo, que lo conduce a volverse hacia sí mismo donde se encuentra con su propio Verbo engendrado por Él (*de Deo*), recipiente de las Ideas de todas las cosas posibles, y por su fecunda Bondad, las crea todas a partir de la nada.

El universo de Plotino es necesario, pues es emanado eternamente de la substancia eterna del Uno. El universo de Agustín, en cambio, proviene de la nada, recibe su ser del Ser mientras existe, y es absolutamente contingente, tendiendo permanentemente a la nada de donde provino. Si permanece

en el ‘ser’ es por una dádiva divina, otorgada porque Dios así lo quiere.

Por lo tanto, ambos universos están plenos con todos los seres posibles, ambos durarán indefinidamente, aun para siempre; pero, en el plotiniano esto no puede ser de otra manera; en el agustiniano, será así mientras, y porque, su Creador lo desea.

Lovejoy está en lo cierto: existe la tensión entre Dios aseidad y Dios bondad fecunda, en la filosofía cristiana. También acierta cuando encuentra bajo la estructura de los sistemas filosóficos occidentales medievales, los principios de plenitud, continuidad y gradación cualitativa, con la visión optimista correspondiente. Y, asimismo, vio con claridad, como las combinaciones de estos principios con dogmas, o disposiciones afectivas, diferentes en cada época, conducen a sistemas filosóficos distintos. Pero, Lovejoy afirma que la distinción es aparente, y, sin embargo, nosotros pensamos que los sistemas resultantes son esencialmente disímiles. No se trata, por así decir, de una torta que se hace con los mismos ingredientes pero en moldes diferentes. Abstrayendo la forma del molde encontramos la misma torta. Más bien, consideramos que los propios ingredientes cambian, pues lo que cambia es el mismísimo sabor (significado) de cada ingrediente, aunque les demos los mismos nombres.

Notemos ahora muy brevemente, la posición de Dionisio Areopagita.

2.2.- Dionisio Areopagita

Después de mencionar a San Agustín, Lovejoy se refiere al Pseudo-Dionisio con estas palabras:

Todavía más conspicuo es el principio en los escritos del Pseudo-Dionisio. Constituye la esencia de su concepción del atributo divino de “amor” o “bondad”, términos antropomórficos que habitualmente significaban para él, como suele significar con frecuencia en la teología medieval, no compasión, ni alivio de los sufrimientos humanos, sino la inconmensurable e inagotable energía creadora, la fecundidad de un Absoluto que en realidad no se concibe con emociones similares a las del hombre. En otras palabras, el “amor” de Dios...consiste fundamentalmente en la función creativa o generativa de la deidad antes que en la redentora o providencial...Era un amor del que los originales beneficiarios, por así decirlo, no eran verdaderas criaturas sensibles ni agentes morales que ya existieran, sino Ideas platónicas, concebidas figuradamente como aspirantes a la gracia de la existencia real¹⁹¹.

Y, a continuación, cita un texto de Dionisio para probarlo:

El amor que crea el bien de todas las cosas, que preexiste desbordadamente en el Bien, ...se incita a sí mismo a la creación, como conviene a la superabundancia por la que son generadas todas las cosas,...El Bien, al existir, extiende la bondad a todas las cosas. Pues así como nuestro sol, no por elección ni porque le preocupe, sino por el mero hecho

¹⁹¹ Lovejoy, A., (1983) pp. 85, 86.

de existir, ilumina todas las cosas, así el Bien...por el mero hecho de su existencia envía sobre todas las cosas los rayos de su bondad.¹⁹²

Lovejoy reflexiona, después de esta cita, que el Dios cristiano se convierte aquí en una “expresión de la dialéctica del emanacionismo”. La necesidad que tiene el Absoluto, añade, de producir seres finitos es una necesidad interna que se corresponde con su propia superabundancia infinita.

Pues bien, después de lo que hemos encontrado en el pensamiento de San Agustín, es obvio concordar con Lovejoy en que el principio de plenitud es más perceptible en Dionisio. De hecho, la posición de Dionisio es un retroceso hacia el neoplatonismo con respecto al hiponense. Y ya vimos las diferencias entre las doctrinas de Plotino y Agustín. Así lo piensa Gilson:

Repuesta en la historia de la teología cristiana, esta doctrina se muestra como un retroceso con referencia a la de San Agustín. En esta última, la influencia de Plotino sólo había podido generalizarse en ciertas condiciones extremadamente estrictas. Si el ser es concebido según el modelo platónico de la esencia inteligible e inmutable, Dios, no se identifica solamente con el Bien y el Uno, como en Dionisio, se identifica también con el Ser. Decisión de importancia capital que Dionisio no parece haber tomado.¹⁹³

Sobre este tema volveremos después de repasar algunos datos históricos sobre Dionisio o Pseudo-Dionisio.

¹⁹² Ibid., y cita a Dionisio en *De div. Nom.*, IV, 1

¹⁹³ Gilson, É., (2002), p. 168.

Sus escritos aparecen por primera vez en el año 532 de nuestra era, ciento doce años después de la muerte de San Agustín. Sin embargo, el autor asegura ser un discípulo de San Pablo que conoció directamente a Cristo. Hoy sabemos que, el conjunto de escritos que se ha denominado: *Corpus areopagiticum* compuesto por: *De la jerarquía celeste*, *De la jerarquía eclesiástica*, *De los nombres divinos*, *Teología mística* y 10 *Cartas*, fue compuesto por una o más personas que vivieron mucho después que San Pablo, se piensa que fue redactado alrededor de los inicios del siglo VI, en realidad, poco antes de ser publicado. Por eso se le ha llamado Pseudo-Dionisio. Además, aparecen en la obra fragmentos de los manuscritos de Proclo.

La influencia de esta obra fue enorme en la Edad Media, inclusive en Santo Tomás. De hecho, hasta el siglo XV no se puso en duda su autoría. De entre los tratados del *Corpus*, el que contiene más datos filosóficos es el *De los nombres divinos*. Precisamente a éste se refirió Lovejoy.

Antes que nada, cabe preguntarse: ¿Por qué asignar diversos nombres al más inaccesible de los seres, en cuanto a cognoscibilidad, al único Ser que es realmente? O, más bien, ¿por qué siquiera nombrarlo? Pues bien, principalmente, porque las Sagradas Escrituras lo denominan de varias maneras con palabras tomadas de las criaturas hechas a su imagen, que son participaciones del Bien supremo y, por ello, lo representan como pueden dentro de su grado de existencia.

También, como vimos, el mismo Dios se autodefine en el Éxodo.

Entonces, Dionisio se refiere a Dios con todos los nombres que encuentra en la Biblia, elaborando con ello una “teología positiva”, y luego los niega mediante una “teología negativa”. Para concluir este método que tiene como fin nombrar a Dios dentro de los límites del conocimiento humano, Dionisio aplica una “teología superlativa” al elevar los significantes divinos al nivel más alto posible de manera que sólo se afirmen de Dios. Todo este esfuerzo conduce a una aproximación somera de lo que Dios pueda ser o no ser, pues Dios está más allá de cualquier afirmación o negación, es indefinible e innombrable. En este sentido afirma que Dios es un hiper-principio, hiper-sustancia, hiper-bondad, etc. O, en la traducción de Clemente Fernández:

Lo que decimos es que el ser en sí, y la vida en sí, y la divinidad en sí es a modo de principio, y divina y eficientemente el único principio y causa de todas las cosas, el superprincipio y supersustancia...¹⁹⁴

Podemos apreciar en el tratado *Sobre la teología mística* el movimiento de su pensamiento acerca de lo divino, cuando asevera que:

De nuevo ascendiendo, decimos que no es alma, ni mente, ni imaginación, y que no tiene opinión, o razón o inteligencia; ...ni es cosa alguna de las que no existen, ni

¹⁹⁴ Pseudo-Dionisio, *De los nombres divinos*, XI, 6.

tampoco de las que existen, ni las cosas que existen le conocen tal cual es, ni El las conoce por mero ser de ellas; no hay razón de Él, ni nombre, ni conocimiento; no es ni tiniebla, ni luz; ni error, ni verdad; ni El es objeto en absoluto de afirmación o de negación... ya que se mantiene perfecto más allá de toda afirmación, como causa única universal, y como superación de todas las cosas segregada más allá de toda negación de todas las cosas y trascendiéndolas todas.¹⁹⁵

El ‘Bien’ encabeza la lista en el tratado *De los nombres divinos*, pues este nombre se refiere a Dios desde el punto de vista de los seres creados, más aun, es el que señala la necesidad de la creación. En el texto seleccionado por Lovejoy, Dionisio declara que Dios, como bien autodifusivo y fecundo en grado superlativo, se desborda “como conviene a la superabundancia”, creando “el bien de todas las cosas”, y lo hace de la misma manera que el sol irradia su luz, no por una voluntad que así lo desea, sino por necesidad natural, por el mero hecho de Su existencia.

Es evidente el parecido con la Idea platónica del Bien que aparece en la *República*, y también con el Bien como atributo del Uno plotiniano. Un Dios así pensado tiene que crear necesariamente todas las cosas posibles porque no puede no hacerlo. Por lo tanto, el principio de plenitud brilla en esta visión cosmológica, tanto como lo hacía en Platón y en Plotino.

¹⁹⁵ Pseudo-Dionisio, *Sobre la teología mística*, V.

La luz divina que brota en cascada desde Dios produce todos los seres en una perfecta cadena jerarquizada. Esta cascada, no obstante, no tiene nada que ver con la idea de creación infinita que fue objeto de intensos debates en la Edad Media. Más bien, como nos lo aclara Gilson:

La iluminación universal aparece no tanto como una cascada de luz que se derramara siempre, cuanto como una inmensa circulación de amor que, si primeramente se despliega en una multiplicidad de seres, sólo es para reunirlos en seguida y llevarlos a la unidad de su fuente. El amor es, pues, la fuerza activa que, en cierto modo, saca fuera de sí mismos a los seres venidos de Dios, para asegurar su retorno a Dios¹⁹⁶.

Si el Bien es el nombre más importante para nosotros, el más indicado desde el punto de vista de Dios mismo es el de Uno, y no el de Ser. Esto es así porque el Ser es, según él, la primera participación de Dios, brota de Dios, pero Dios no proviene del ser. Por tanto, Dios no es el ser, pero tampoco es nada, es una especie de pre-ser (Uno, como en el caso de Plotino) que causa todo el ser que existe. Las propias Ideas son participaciones en el ser. Aquí Dionisio se separa de Agustín, Anselmo, Tomás de Aquino y Buenaventura, quienes identifican las Ideas con Dios, como hace notar Gilson. Las Ideas están subordinadas a Dios, por eso podía decir Lovejoy que ellas son el término principal de la generación divina, y como participaciones en sí, son anteriores, prototipos, y causas de todas las demás participaciones. Parafraseando a Dionisio:

¹⁹⁶ Gilson, É., (1965), p. 82.

como son los *primum participantia*, son asimismo *primum existentia*.¹⁹⁷

Es comprensible, que Gilson considere la posición de Dionisio como un retroceso con respecto a Agustín. Gilson reconoce el mérito de Agustín cuando éste identifica a Dios con el Ser, situándolo así por encima del bien y la unidad. Esta ruta conducirá directamente a la doctrina del *esse* tomista, siglos después. Y, como sabemos, Gilson es neotomista.

Consideremos las palabras con las que Copleston expresa estas ideas sobre Dionisio:

La influencia del neoplatonismo parece haber significado que el Pseudo-Dionisio no reconoció claramente la relación de la Creación a la voluntad divina, o la libertad del acto de creación, porque se inclina a expresarse como si la creación fuese un efecto natural e incluso espontáneo de la bondad divina, aun cuando Dios sea distinto del mundo.¹⁹⁸

En efecto, aunque no estamos ante un panteísmo, porque Dionisio se esforzó por mantener la trascendencia total de Dios, sí estamos ante un mundo que existe en virtud de la superabundancia de un Dios impersonal que actúa necesariamente sin intervención de su voluntad, y que no conoce directamente la multiplicidad jerárquica de la gran cadena del ser que formó.

¹⁹⁷ Dionisio, *De los nombres divinos*, V

¹⁹⁸ Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, Tomo II, Barcelona, Ariel, 2000, p.102.

Para comprender la influencia que el *Corpus areopagiticum* tuvo en Santo Tomás es oportuno citar a Gilson:

...vemos constantemente a Santo Tomás restablecer, en el plano de la existencia y de la causalidad existencial, todas las relaciones de la criatura con Dios concebidas por Dionisio como participaciones del ente en el uno. Para Dionisio, Dios era un *superesse* porque no era «todavía» el *esse* que sólo llega a ser en sus procesiones más altas; para Santo Tomás, Dios es el *superesse* porque es superlativamente ser: el *Esse* puro y simple, considerado en su infinitud y su perfección. La doctrina de Dionisio sale de ahí transformada, como si hubiera sido tocada por una varita mágica. Santo Tomás la conserva completa, pero nada conserva en ella el mismo sentido¹⁹⁹

Pero recordemos, que Lovejoy considera un fútil artilugio, el uso de la relación causal para explicar la antítesis típicamente cristiana entre un Dios bien en sí mismo, y otro Bondad en relación con las criaturas. Dedicaremos el último capítulo a dilucidar este tema según Tomás de Aquino.

¹⁹⁹ Gilson, (2002) p.171.

CAPÍTULO III

El Principio de Plenitud en el aristotelismo cristiano: Tomás de Aquino

Al llegar a este punto de su explicación, Lovejoy, quien considera a Tomás de Aquino uno de los más grandes exponentes de la Escolástica, se propone revisar las ideas que viene exponiendo, ahora referidas al gran pensador medieval. En el caso de Santo Tomás la tensión entre las dos concepciones antagónicas de Dios, asegura, se produce de manera mucho más intensa. Y el tipo de solución que plantea el santo es “un fútil viraje lógico” aunque bastante ingenioso, considera nuestro autor.

Inicia, entonces, su explicación afirmando que Tomás parece aceptar el principio de plenitud inequívocamente y sin restricción alguna, para lo cual cita el siguiente texto:

Todo el mundo desea la perfección de lo que quiere y ama en sí mismo: las cosas que amamos en sí mismas deseamos que...se multipliquen todo lo posible. Pero Dios desea y ama Su esencia en sí misma. Ahora bien, esa esencia no es aumentable ni multiplicable en sí, sino que sólo puede multiplicarse en su semejanza, que comparten muchas cosas. Por tanto, Dios desea que las cosas se multipliquen tanto como desea y ama su propia perfección...Además, Dios, al desearse a sí mismo, desea a todas las cosas que hay en él mismo; pues en cierta manera todas las cosas preexisten en Dios en sus arquetipos (*rationes*). Por tanto, Dios al desearse a sí mismo desea a las demás cosas. ...De nuevo, el deseo sigue a la comprensión. Pero Dios, al entenderse en primer lugar a sí mismo, entiende todas las demás cosas; por tanto, una vez más,

al desearse antes que nada a sí mismo, desea a todas las demás cosas.²⁰⁰

En efecto, este texto recuerda con exactitud lo que vimos en Agustín. Aparentemente, estas palabras conducen a la idea de que Dios, bien sumo, quiere todo lo bueno posible y no puede no crearlo, o, al menos, no puede no querer crearlo. La necesidad aparece por todas partes en el relato. Un Dios que es en sí mismo *las ideas* de todas las cosas posibles, que se ama a sí mismo como el Bien deseable que es, y que se derrama en virtud de su fecundidad en la generación de todos los seres posibles, que no son sino manifestaciones de la bondad en diferentes grados, parece ser el Dios al que Tomás se refiere aquí.

Para apoyar su punto, Lovejoy cita un comentario de Rickaby:

tomado en sí mismo, podría parecer argumentar que Dios desea la existencia de todas las cosas que Él puede comprender como posibles y que, necesariamente, desea la existencia de cosas fuera de sí mismo y, por tanto, necesariamente las crea²⁰¹.

Notemos que las primeras palabras de Rickaby son “tomado (este texto) en sí mismo”. El auténtico significado de las palabras del Aquinate, hay que encontrarlo en un ejercicio hermenéutico que incluya otros textos. No obstante, Lovejoy

²⁰⁰ Santo Tomás, *Summa contra Gentiles*, I, 75.

²⁰¹ Lovejoy, A., (1983) p. 94

enfatisa que tal fragmento no puede significar más que lo que aparenta en sí mismo. Es decir, que todo lo que Dios conoce, esto es, todos los seres posibles, por estar en el entendimiento divino, están en Su esencia. Y si están en su esencia, son su esencia, por lo tanto, no puede no querer realizarlos en su actualidad existente en un ejercicio de su voluntad que quiere, asimismo necesariamente, Su esencia (Bien sumo) como su fin.

Si el Aquinate no hubiese dicho nada más, no habría ninguna tensión, ningún problema, pero, como advierte Lovejoy, Santo Tomás también asegura que la voluntad divina es libre. Lovejoy entiende por libertad divina, en este contexto, la facultad de elegir entre las Ideas sólo aquellas que quiere crear, haciendo una auténtica *selección* cuando crea el mundo, con el fin de eliminar la necesidad del acto creador, sin anular la bondad del “divino acto de elección”. En este sentido Santo Tomás elabora una distinción entre necesidad absoluta e hipotética que, según Lovejoy, no soporta el análisis. Por aquí se inicia el problema que ampliará en unas cuantas páginas más.

Pero, antes de continuar exponiendo la posición de Lovejoy, es pertinente que consideremos algunas nociones tomistas sobre Dios, su Ser, Bondad, Voluntad y Causalidad, para poder establecer un auténtico diálogo con nuestro autor.

3.1.- Dios como puro ‘acto de ser’ y la creación a partir del *esse*

Como vimos en el análisis que San Agustín realiza a partir de la autodefinición divina: *Ego sum qui sum*, el Ser es, a partir de entonces, el nombre propio de Dios. Además ese nombre ‘Ser’ enuncia su propia esencia. Esta contundente afirmación trae consigo la consecuencia ineludible de la absoluta exclusividad divina. En efecto, si Dios es el Ser, lo es por esencia, por lo tanto todo lo que Él es, es Ser (*esse*), nada más. No puede haber otro ser que sea puro *esse* y que no sea Él mismo. Dios es aquel Ser cuya esencia es existir (*esse*). Por lo tanto, todos los demás sere serán esencias que se distinguen realmente de sus existencias. Tomás de Aquino dirá, contra Dionisio y a favor de Agustín, que el nombre especialmente propio de Dios es *Qui est*, lo que es, el ser mismo. Tomás no quiere con esto negar la esencia de Dios, más bien, afirma que Él es esencia, pero su esencia consiste en existir. Veamos como lo dice el propio Aquinate:

Hay que decir que no sólo se identifica a Dios con su esencia, sino también con su existencia... pues sabemos que es la primera causa eficiente, y por tanto es imposible que en Dios el ser sea distinto de la esencia²⁰²

Santo Tomás explora de manera mucho más acuciosa esta noción y las consecuencias que tiene en todos los demás

²⁰² *S.Th.* I, q. 3, a. 4

conceptos de su metafísica. Pero cuando dice de Dios que es el Ser, no se refiere a ‘ser’ como mero concepto. Dios es puro ‘acto de existir’ que, por ende, excluye todo no-ser. Gilson lo expresa, en el mejor espíritu tomista, con estas palabras:

Dios se asienta como el acto absoluto del ser en su pura actualidad. El concepto que de él tenemos, débil análogo de una realidad que le excede por todos lados, no puede enunciarse explícitamente sino en este juicio: el Ser es el Ser, posición absoluta de lo que, estando más allá de todo objeto, contiene en sí la razón suficiente de los objetos...el ser puro está dotado de una suficiencia absoluta, en virtud de su actualidad misma...Así, decir que Dios es el ser equivale a sentar su aseidad... Dios es por sí en un sentido absoluto, es decir, que a título de Ser goza de completa independencia tanto desde adentro como desde afuera. Así como no extrae su existencia sino de sí, no puede depender en su ser de no sabemos qué esencia interna que tendría en sí el poder de engendrarse en la existencia. Si él es *essentia*, es porque ese vocablo significa el acto positivo mismo por el cual el Ser es, como si *esse* pudiera engendrar el participio presente activo *essens*, de donde derivaríase la *essentia*...esta aseidad completa de Dios trae como corolario inmediato su absoluta perfección²⁰³

A partir de ahí pueden derivarse los demás atributos divinos como eternidad, inmutabilidad, reposo, expansión absoluta, infinitud, unidad. Dios es perfecto porque ‘es’²⁰⁴ y su

²⁰³ Gilson, É., (1952), pp. 60-62.

²⁰⁴ También diremos que es bueno porque ‘es’, en vez de que ‘es’ porque es bueno. El Ser está por encima del bien y la perfección, o cualquier otro atributo divino, a diferencia del Bien platónico.

perfección, entonces, pertenece al orden del ser; es por tanto la Suya una perfección positiva que implica actualidad completa, y ausencia de límites en su completo acabamiento. Es absolutamente todo al mismo tiempo, total completud. Además, es necesario, pues no puede no ser.

Hablar de Dios así, diciendo que es el Ser por derecho propio, es, en cierto sentido, negar que lo demás sea. En efecto, todo lo demás ‘es’ relativamente, contingentemente. Y la contingencia de las criaturas es tan radical que alcanza su propia existencia. Su existir no se funda en su esencia, por lo tanto, se debe a que el Ser que es puro *esse*, se lo otorga.

Podemos entrever las consecuencias de considerar a Dios como acto puro de ser a la hora de pensar en la creación, entendida como el engranaje metafísico que relaciona al Ser primero que se constituye *a se*, con los seres participantes o *ab alio*.

Si decimos que Dios es propiamente el ser, todo lo demás debe obtener el ser de Dios. Sobre todo desde que se establece la distinción real de esencia y existencia. Tal distinción es la razón metafísica de todo ser radicalmente contingente. Un ser creado no tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, por eso la acción creadora va más allá de la mera información de una materia, como era el caso en la creación propia del Demiurgo platónico. Ahora, crear

consiste en otorgar la existencia, proveer el *esse*.²⁰⁵ Entendamos este otorgar, proveer, en sentido estrictamente causal. Por supuesto, los seres que no poseen el ser por esencia, que su ser es recibido, sólo pueden proceder de una causa que posea el ser por esencia.

Decir que el ser de los seres es *ab alio* (de otro), no significa que estos seres participantes deban inherir a una substancia al modo que lo hace un accidente. Los seres de este universo son ellos mismos substancias que, por ello, no precisan de un sujeto de inhesión. Pero son substancias *ab alio* porque provienen de la única Substancia que existe en sí misma, por sí misma.

Pues bien, decíamos que la creación es un modo de causar, no aquél que parte de una realidad preexistente para producir su efecto, sino el que causa su efecto sin apoyarse en ningún presupuesto, es decir, *ex nihilo*, que para Santo Tomás significa *non ex aliquo*²⁰⁶

²⁰⁵ Gilson nos aclara que: “la composición real de esencia y de existencia no implica que Dios pueda hacer subsistir esencias que no existían, o retirar a los seres que él ha creado su existencia para no dejarles sino su esencia –hipótesis, en efecto, absurdas-, sino que hubiera podido no crearlas y que no le sería imposible aniquilarlas. Así: “de un modo general, la distinción de esencia y de existencia está en relación con la doctrina de la creación”, en *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, p. 75, nota al pie 3.

²⁰⁶ *S. Th.* I q.45 a1 ad 3

En este punto, la filosofía cristiana, como vimos, se separa radicalmente del neoplatonismo. La creación es una operación causal que podemos denominar *emanación libre*, entendiendo el término *emanación* como procesión, como la relación de producción entre la causa y el efecto. En cambio, del Uno plotiniano emanaba naturalmente el completo universo, en el sentido de *emanación necesaria*, por la necesaria autodifusión del Bien. La creación o emanación libre por parte del creador, precisamente por ser libre y voluntaria, es un principio de causalidad que no relaciona necesariamente los seres con el Ser, por lo cual, es preciso determinar otro modo de relacionarlos: la participación. Entonces, los seres que dependen de Dios para recibir el ser, lo tienen participado; mientras que el Ser que crea los seres, lo hace pensando Su propia esencia como participable. Así lo expresa el Aquinate:

Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo es, por Dios es. Porque, si algo hay *por participación* en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien conviene *por esencia*, como el hierro se encandece por el fuego. Ahora bien, se ha demostrado anteriormente, al tratar de la simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y asimismo se ha probado que el ser subsistente no puede ser nada más que uno, al igual que si la blanca fuese subsistente, no podría ser nada más que una sola, pues se hace múltiple en razón de los sujetos en que se recibe. Se sigue de esto que todas las cosas, fuera de Dios, no son su ser, sino que participan del ser. Por consiguiente, es necesario que todas las cosas que, conforme a esta diversa participación en el ser, se diversifican en grados más altos y

más bajos de perfección, tengan por causa un ente primero que es perfectísimo. Por esto afirmó Platón que es necesario suponer la unidad antes de toda multitud; y Aristóteles dice que lo que es máximamente ente y máximamente verdadero, es la causa de todo ente y de todo lo verdadero, como lo que es sumamente cálido es causa de todo lo cálido.²⁰⁷

Además de lo dicho, es interesante notar que los escritos tomistas que se refieren a la creación muestran claramente el influjo platónico. En este caso hay dos referencias a Platón, pero además, cuando menciona a Aristóteles lo hace con un ejemplo que muestra la influencia platónica en el propio estagirita. Este hecho se repite en los autores medievales en general. Por muy aristotélicos que sean en su filosofía y en su modo de explicar los entes de este mundo, sus explicaciones sobre Dios, el bien y la creación siguen la propuesta de Platón. Este modo de pensar al Ser y los seres, de concebir la completa estructura universal tratando de fundir algunos conceptos platónicos con otros aristotélicos, conduce a paradojas como la que propone Lovejoy: la tensión entre los dos modos de ser de Dios, absolutamente contrarios, que venimos considerando. Así de complejo resulta introducir la teoría de la participación, que rechazaba enfáticamente el estagirita, dentro de su teoría causal. El camino que traza el Aquinate será el de aceptar con Aristóteles que toda causa puede estar en potencia o en acto. A continuación afirma que “se dice que el efecto *participa* de su causa, principalmente

²⁰⁷ S. Th. I q44 a1.

cuando no iguala la virtud de la causa”²⁰⁸. Es decir, la causalidad implica un tipo de participación del efecto de su causa. Por último, decide que para explicar la relación de participación se puede hacer como una relación de potencia-acto. Así expresa esto último:

Todo el que participa algo está, respecto a lo participado, en la relación de potencia a acto: y debido a lo participado pasa el participante a ser tal en acto. Pero se ha visto que solo Dios es esencialmente ser, pero todas las demás cosas participan de su ser. Así, pues, toda sustancia creada se comporta con su propio ser como la potencia con el acto²⁰⁹

Pero, el Aquinate extiende la doctrina aristotélica, aplicando la potencialidad a todo lo que puede recibir el acto, no sólo a la materia. De hecho, la esencia misma es también sujeto actualizable por el *esse*, que es el acto último de todo ente. Es evidente que esta es una consecuencia directa de la distinción real de esencia y existencia.

Y el actualizador supremo es el supremo *esse*. Dios es perfecto, es plenitud intensiva, puro acto de ser, que actualiza el universo creando todos los sujetos *ex nihilo* y otorgándoles simultáneamente su acto último, su propio *esse*, con respecto al cual están en potencia. Esto es lo que significa que las esencias participan del *esse*. Este tipo de participación es por composición (esencia y *esse*). Y la actualización de las potencias por parte de cualquier acto, incluyendo al acto

²⁰⁸ *In Boeti de Hebd.* C2

²⁰⁹ *Summa contra Gentiles* II, c53.

perfecto, ocurre en virtud de su propia naturaleza como acto. Es decir, corresponde a todo acto la tendencia natural a comunicar su actualidad lo más posible, por eso asevera Tomás:

A la naturaleza de cualquier acto pertenece el comunicarse cuanto le sea posible. De ahí que un agente obra en cuanto está en acto. Pero el obrar no es otra cosa que comunicar, cuanto sea posible, aquello por lo que el agente está en acto. Ahora bien, la naturaleza divina es acto de manera purísima y máxima. Por eso también ella se comunica cuanto es posible. Mas ella se comunica a las criaturas por su sola *semejanza*, cosa que es patente: pues toda criatura es ente según la semejanza que tiene con ella²¹⁰

Existe, pues, una participación por ejemplaridad que se refiere a la dependencia metafísica que tiene, de su ejemplar autosuficiente que es el Ser sumo, el ‘ente imagen’, ‘ente semejanza’. Y la causalidad eficiente infinita es la que produce la participación. Pero, no debemos pasar por alto las palabras sobre la naturaleza general de los actos. Estamos ante la explicación aristotélica del acto aplicada hábilmente en un contexto creacional. Dios, acto supremo, acto puro de ser, como expresión máxima de lo que un acto puede ser, se comporta como cualquier acto según su naturaleza, que debe ser, entonces, comunicar la actualidad a todo lo posible.

Santo Tomás llega por otra vía, que no es la del Bien autodifusivo, a proponer la actualización en el ser de todos los

²¹⁰ *De Potentia*, q.2 a1.

seres posibles, en virtud de la propia naturaleza actual del creador de los seres. Esta senda, inexplorada por Lovejoy, podría conducir a la misma conclusión que nuestro autor aducía al inicio de esta parte: Tomás acepta el principio de plenitud. Pero ahora por dos razones: la naturaleza del Bien y la naturaleza del Acto.

Todavía es pronto para aceptar la posición de Lovejoy; antes, más bien, consideremos mejor la idea de creación como causalidad, según Tomás de Aquino.

3.2.- La creación causal-libre de todo el ser del universo.

Hasta aquí vimos que Dios es causa eficiente, formal, ejemplar y, añadamos, final, del universo. De hecho Tomás de Aquino define así la creación:

“la emanación de todo el ser, por virtud de la causa universal, que es Dios”²¹¹ Como ya sabemos, la emanación en este caso es ‘producción’ libre, significa que algo nuevo resulta de la actividad de alguien, pero no a partir de algo. Por lo tanto, antes de comenzar a ser, la criatura es no-ser, con respecto a lo que será.

Notemos: la creación es la emanación de “todo el ser”. De nuevo, Lovejoy pareciera estar en lo cierto. No hay cabida

²¹¹ *S. Th.* I q45 a1

en este universo para huecos ónticos, la naturaleza odia el vacío porque al propio creador le repugna. Dios decide libremente crear todo el ser. Puede ser, pero notemos que la necesidad no guía a Dios en esta empresa. Dios causa todo el ser por el libre designio de su voluntad, este punto lo veremos un poco más adelante.

En primer lugar, Dios es **causa eficiente**, situándose así lejos del Primer Motor aristotélico que era sólo causa final (al menos en la *Metafísica*). Como tal, en virtud de la naturaleza propia de las causas, debe haber algún tipo de correspondencia entre Él como causa y sus efectos. Ya vimos que la correspondencia se explica gracias a la participación.

La causación eficiente del universo a partir de la nada, despertó controversias en las mentes filosóficas de la época. Las dos principales, según Jesús García, son respectivas a la posibilidad y la necesidad de la creación así pensada. En cuanto a la posibilidad expuso así los problemas que surgen:

En primer lugar, se supone que la creación misma entraña un absurdo, puesto que, dada la irreductible oposición entre el ser y el no ser, no puede aceptarse que lo que no es llegue a ser...En segundo lugar,...es imposible...rebasar una distancia infinita...como la que se da entre el no ser y el ser...En tercer lugar,...todo hacerse es un cambio o mutación; pero la creación es un cierto hacerse (hacerse de la nada el ser); luego también la creación es una mutación. Mas toda mutación entraña un sujeto, puesto que el cambio es el acto de un existente que está en potencia; luego también la creación presupone la existencia de un sujeto pasivo de

ella; luego no es el paso del no ser absoluto al ser sin más...²¹²

En cuanto a la primera objeción, después de enfatizar que somos un mundo de seres que no tenemos en nosotros mismos la causa de nuestro ser y que por ello dependemos de una causa primera eficiente, Jesús García responde que “no es absurdo que lo que primero no es luego sea, si una causa suficientemente poderosa le otorga el ser que antes no tenía”.²¹³

Podemos notar la influencia platónica en esta respuesta, cuando asegura “que lo que primero no es luego sea”. Ese ‘lo que’ equivale a ‘algo’ que, no obstante, no es. Si no es, ¿cómo puede llamarlo ‘algo’? Tal vez por referencia a lo que será, o quizás está platónicamente pensando que algo que es una idea en la mente divina llegará a ser real cuando Dios le otorgue el ser.

De cualquier modo, la respuesta no es muy satisfactoria, a menos que se introduzca la presencia de la Idea correspondiente a la cosa que será creada. Si la producción del efecto primigenio se escapa a la coherencia lógica, se convierte en un imposible incluso para la causa eficiente mayor que podamos pensar.

²¹² García, J., (2001) p. 665 ss.

²¹³ García, J., (2001), p. 667.

El segundo problema está planteado en términos espaciales de distancia, aclara García, y por eso parece imposible franquear el abismo entre la nada y el ser. Pero entre el ser y el no ser la lejanía es cualitativa y, en este sentido, infinita. Solo un poder infinito en intensidad, como Dios, puede saltar entre los dos términos antitéticos.

Sobre la cuestión tercera, García argumenta que “la creación, activamente considerada, es el mismo poder de Dios, que se identifica con su ser, y por ello no es cambio alguno; y la creación, pasivamente considerada, tampoco es ningún cambio o ningún hacerse, sino un mero ‘pasar’...” de la nada al ser. Claro, resulta difícil entender que puede querer decir con ese ‘pasar’. Es fácil volver aquí al emanacionismo necesario. Ya que lo que ocurre, nos comenta, es un paso del no-ser, que no es nada real, al ser que es algo real, el propio ‘paso’ no puede ser algo real. Es únicamente una expresión de nuestro lenguaje para hablar de lo inefable. En vez de un “tránsito”, tan contradictorio, lo que hay es un “puro comienzo”; pues, como sabemos: de la nada, nada sale (principio aplicable en el ámbito de lo físico donde sí hay tránsitos de una cosa a otra). La creación así concebida añade a los seres creados una relación de dependencia de su creador.

Decir que el ‘pasar’ de la nada al ser es lo mismo que la ocurrencia de algo que comienza absolutamente, es caer de nuevo en la dificultad de pensar un no ser que deviene ser. En realidad, no parece que sea posible la elaboración de un

argumento que proporcione claridad meridiana al concepto de *creatio ex nihilo*.

Lo único que se puede aducir, coherentemente, es que Dios “sacó” al mundo de la nada porque no lo produjo a partir de su propia substancia. Y antes de la existencia del mundo, sólo era Él. En consecuencia, el mundo producido es realmente diferente de Dios y finito como lo quiso, pues no fluye de Él necesariamente (en tal caso tendría que ser infinito) Como agente, causa eficiente, opera siguiendo el ‘querer’ no coaccionado de su voluntad absoluta. Así crea el mundo porque lo desea.

En cuanto a la necesidad de la creación, Santo Tomás diferencia entre la necesidad absoluta y la hipotética, como mencionábamos al inicio de este capítulo. A Lovejoy le parece una distinción que “no soporta el análisis”, recordemos el texto:

Con objeto de excluir la necesidad sin excluir la “bondad” del divino acto de elección, Tomás introduce primero una distinción...entre la necesidad absoluta y la hipotética: la voluntad de Dios, si bien siempre elige el bien, no obstante lo elige “por pertenecer a su propia bondad, no como una necesidad de su bondad”. Esta distinción no soporta el análisis; escoger algo distinto del mayor bien contradeciría, en los principios tomistas, tanto a la noción de la divina esencia como a la noción de volición; y en cualquier caso,

el argumento da por supuesto que de hecho se elige el mayor bien, lo que aquí implica el mayor número de posibles.²¹⁴

En otras palabras. El problema que plantea Lovejoy se encuentra en la base misma de la creación como la piensa Tomás. Si Dios crea porque es Bondad pura, y el Bien en Él es total y autodifusivo *por naturaleza*, no puede no crear todos los seres posibles. Ahora bien, también es voluntad perfecta que, por ello, tiene, necesariamente, que querer todo el bien. Pero si esto es así, no es realmente libre y la introducción de la voluntad en lo divino, es decir, el convertir a Dios en agente o causa eficiente, no cambió en nada la necesidad del acto creador, que se vuelve un análogo peligroso de la emanación. La solución agustiniana aquí, ya no es suficiente.

Para afianzar la voluntad libre divina sin eliminar la fecundidad necesaria de la bondad, Tomás, a pesar de aceptar la definición de Dionisio sobre la autodifusividad natural del Bien, tiene que limitar la creación a una selección de ideas, piensa Lovejoy, e inventar una distinción entre necesidad absoluta e hipotética. O sea, hay necesidad en la expansión del Bien, pero no absoluta. Dios necesariamente elige el bien, pero no porque su bondad opere con necesidad absoluta, y lo empuje irremediamente a actualizar todo lo bueno posible, sino porque el bien que elige pertenece a su bondad. Es un bien

²¹⁴ Lovejoy, (1983), p. 94.

entre bienes. La actualización resultante es condicional, podría haber sido otra.

El primer problema que encontramos en esta explicación lovejoyana, es la idea de que la “suma de todos los posibles genuinos” sería la mejor expresión de la Bondad divina. Veamos al respecto lo que dice Llano:

Para Aquino, a partir del hecho de que Dios hace el mundo tan bueno como Él puede hacerlo, no se sigue que Él hace tantas cosas buenas como es posible para Él hacer. Y tampoco se sigue que Dios crea todo lo que entiende como posible. De hecho, Aquino afirma que ningún mundo posible podría contener todo lo que Dios entiende (Esto implica por supuesto que Dios no puede crear algún ‘mejor mundo posible’ y además que tal mundo no es realmente posible) Pues no todas las cosas que son estrictamente posibles para que Dios las cree, son composibles²¹⁵

Que Dios elija el mayor bien posible, no tiene nada que ver con la cantidad de seres que crea, no implica producir todos los infinitos seres que puede pensar como participaciones de su esencia. Más bien, Tomás se refiere a la “participación trascendental de toda posibilidad necesaria en el acto de ser”, como aclara Argüello, y añade:

Es verdad, en efecto, que el ser posible creado para Tomás de Aquino es realmente infinito, pero sólo lo es trascendentalmente y, como tal, lo es en potencia... Lovejoy parece desconocer la radical distinción metafísica tomista

²¹⁵ Llano, A., *Aquinas and the Principle of Plenitude*, citado en: Argüello, S. (2005), p. 279, nota al pie.

entre la esencia o *modus essendi* y el ser de la esencia. Razonablemente podría decirse con Tomás de Aquino que el universo creado por Dios es un perfecto o mejor mundo posible (pues cualquier cosa que haya podido crear Dios es óptima), pero ello no quita que este mismo universo siempre sea susceptible de ser trascendentalmente más actual. Tal cuestión deja a Lovejoy en la más absoluta perplejidad, esto es, en la imposibilidad de entender la postura del Aquinate.²¹⁶

Estamos ante un infinito intensional y no sólo cuantitativo, donde los seres tienen la posibilidad dinámica de mejorar en su ser, pues participan ya no sólo de su respectiva esencia-Idea divina, sino, y principalmente, de la existencia o *esse* divino. Así, por ejemplo, un ente humano puede progresar en su humanidad practicando la virtud, y ser entonces más bueno, pero eso corresponde a una mayor actualización de su esencia metafísica por su *esse*. Sin duda Argüello también se refiere en sus palabras a lo que un poco más adelante asevera Lovejoy:

Lo que parece tener mayor relevancia es la distinción entre “mejor” cuando se utiliza con referencia al modo de acción del agente (*modis ex partis facientis*) y cuando se utiliza con referencia al carácter de una cosa dada o producida (*modus ex parte facti*). En el primer sentido debe sostenerse que “Dios no pudo hacer nada de mejor manera que como lo ha hecho”; en el segundo sentido, debe afirmarse lo contrario: “Dios pudo dar a las cosas creadas por Él un mejor *modus*

²¹⁶ Argüello, S., (2005), pp. 280, 281.

essendi del que les ha dado, en lo que se refiere a sus accidentes²¹⁷

Lovejoy se refiere ahí al modo de ser predicamental del ente creado, porque no comprende su modo trascendental que es el que interesa a Tomás, según Argüello. Las esencias trascendentales de este mundo, que tienen una mayor o menor posibilidad de participación en el ser (*esse*) actual, son dinámicas. Y a pesar de la capacidad trascendental infinita de las esencias metafísicas éstas, en este mundo, son finitas. Preguntarse por qué Dios no creó mejores esencias que las que creó es plantearse el problema desde el punto de vista esencialista, obviando la preponderancia del *esse* en el proceso creativo divino y la participación de la esencia en el *esse* en la metafísica tomista, que sirve para explicar la razón de ser del ente, su actualización y realidad. Si pensamos la creación esencialistamente, y concebimos en términos de cantidad la opción del mejor mundo posible, tendríamos que llegar a la conclusión de que no hay tal mundo mejor posible (contrario al mundo pleno platónico y lovejoyano). Estaríamos ante la paradoja de la isla mejor posible de Gaunilo. Por pensar la isla en términos esencialistas, siempre es posible pensar una mejor. En cambio, la perfección absoluta en términos existenciales supone absoluta actualidad y ésta sólo corresponde a Dios, con respecto al cual no puede haber ningún ser mejor.

²¹⁷ Lovejoy, (1983), p.100.

Repetimos, no puede haber un mundo que contenga todos los infinitos posibles, concebidos por la mente divina. Si esto fuera así, tendríamos un mundo inmóvil, estático, donde la plenitud habría producido todo lo posible, y ningún cambio o mejora sería necesaria; y la realidad nos dice que no es así.

Consideremos, ahora lo que dice Santo Tomás en cuanto a la necesidad absoluta y la hipotética:

Aunque la voluntad divina no es determinada por sus efectos, no se puede decir que no quiere ninguno o que ella es determinada a querer algo exterior. Como el bien conocido determina a la voluntad como objeto propio, y el entendimiento de Dios no es extraño a su voluntad, por ser ambos su propia esencia, si la voluntad de Dios es determinada a querer algo por el conocimiento de su inteligencia, esa determinación de la voluntad divina no realiza algo extraño. Pero el entendimiento de Dios aprehende no sólo el ser divino, que es su propia bondad, sino también los otros bienes según se ha dicho. Y a éstos los aprehende como semejanzas de la bondad y esencia divinas, no como sus principios. Y, por consiguiente, la voluntad de Dios va a ellos, no como necesarios, sino como convenientes a su bondad...Su voluntad con un mismo e idéntico acto quiere a sí misma y a los otros seres. Pero la relación consigo mismo es necesaria y natural. En cambio, la relación a los demás es en atención a cierta **conveniencia**, no ciertamente necesaria y natural, ni tampoco violenta o antinatural, sino voluntaria. Y lo que es voluntario no es necesario que sea natural ni violento ²¹⁸

²¹⁸ *Suma contra los Gentiles*, I, 82.

Y añade:

Dios quiere algo distinto de sí mismo con necesidad hipotética.

De lo que precede se puede deducir que Dios, aunque nada quiere de sus efectos con necesidad absoluta, quiere algo, sin embargo, con necesidad hipotética... Todo lo eterno es necesario. Y es eterno el acto de querer Dios que exista aquel efecto, pues su querer, como su ser, es medido por la eternidad. Es, pues, necesario. Pero no absolutamente, porque la voluntad de Dios no tiene relación necesaria con tal objeto. Luego es necesaria con necesidad hipotética²¹⁹.

El Aquinate no trata aquí de mostrar si el mundo es necesario por sí, o si fue necesario que Dios lo creara por causa de su Bondad que quiere todo lo bueno, o por su carácter de acto absoluto, por el que tiene que comunicar su actualidad de manera total; más bien, está diciendo que al mundo le corresponde una necesidad, sí, pero una hipotética. En otras palabras, el acto de querer el efecto que es este mundo, es necesario, pero no puede serlo absolutamente porque su relación con el mundo no es necesaria. El mundo podría, en consecuencia, no haber existido o dejar de existir. La necesidad de tal objeto es, pues, hipotética, condicional, sometida a la condición o ‘conveniencia’ de la voluntad divina. Según el excelente texto de Argüello, que reproducimos en extenso, pues resume muy bien todo lo dicho, la creación sería lo siguiente:

²¹⁹ Ibid. I, 83

dado que para el Aquinate la razón divina es infinita, entonces, crear no puede ser sino hacer que algún tipo de condición (como leíamos en el texto del Aquinate: *cierta conveniencia, no necesaria ni natural*) participe en acto de ese Ser infinito mediante el ser que a esa condición corresponde, esto es, que algo limite o contenga...el ser creado potencialmente infinito, reflejo del Mismo Ser Infinito e Imparticipable en cuanto tal. Por ello, no es que con el acto de creación Él haya degradado su propio Ser: ni siquiera el ser creado en cuanto tal es una esencia o grado...la creación del mundo es la de entidades completamente nuevas (*ex nihilo*). Por otra parte, además de que, *ex parte Dei*, hay infinitas ideas que podrían haber sido establecidas en el ser (a partir de la nada), *ex parte creaturae*, el ente es razonablemente limitado según su esencia, pero infinitamente razonable según su *esse* trascendental. Por esto, para que el mundo haya sido efectivamente producido, Dios ha necesitado ciertamente de su Voluntad, que misteriosamente –no arbitrariamente, en el sentido de contradictoriamente- ha elegido poner en acto *estas* condiciones, y no cualesquiera, al primer término de su creación, que es el *esse* como acto primero del ente.²²⁰

En efecto, crear el mundo de la nada, supone pensarlo en su conjunto: un todo compuesto por partes, regido por el orden. Desde antes del acto creador, Dios conoce el todo y, por ende, las partes. Es la propia ley constitutiva, el orden elegido, del universo a producir, la que determina cuáles partes serán o no creadas, cuáles responden o no al orden del todo y no atentan por ello contra la unidad, coherencia y estabilidad en

²²⁰ Argüello, S., (2005) p. 282.

el ser otorgado al todo. De todos los seres posibles que puede pensar Dios como participaciones de su esencia infinita, algunos serán elegidos por Él libremente para integrar el cosmos, mientras que otros, aunque seres posibles, no serán elegidos por no ser compatibles con los demás componentes de *ese* mundo. Por ello, no encontramos contradicción alguna en el texto de Santo Tomás, que Lovejoy califica de contradictorio (la tercera frase del argumento, dice, es una negación formal de la primera). Leamos las palabras del Aquinate:

Debe sostenerse que, una vez supuestas estas cosas, el universo no puede ser mejor de lo que es, dado el orden supremamente ajustado que Dios ha asignado a las cosas, que es en lo que consiste el bien del universo. Si alguna de estas cosas fuera (por separado) mejor, la proporción que constituye el orden del todo quedaría viciada... Sin embargo, Dios pudo hacer otras cosas distintas de las que ha hecho, o bien podría agregar otras cosas a las que ha creado; y eso **otro** universo sería mejor²²¹

La última frase dice que si Dios agregara otras cosas a las que ha creado porque, supongamos, hiciéramos una solicitud formal universal a Dios para que mejorara este universo, lo que obtendríamos puede ser una mejora, pero no de **este** universo, conseguiríamos, más bien, **otro** universo con otro orden, otras partes y otras características. Y, como vimos, podríamos seguir sugiriendo y obteniendo **otros** mundos, pero

²²¹ S. Th. I, q.25, a. 6 (negritas nuestras)

eso no haría mejor el nuestro que ya es constitutivamente bueno. No hay ninguna contradicción en esto. El texto habla en la primera oración de un universo ordenado según cierta ley, y en la última de otro universo con otro orden que resulta de la sustitución de unas partes por otras y el establecimiento de nuevas leyes operativas.

A la interpretación que Lovejoy hace de este texto, Argüello añade una crítica similar a la que expusimos tomada de A. Llano, que nos parece muy pertinente:

La clave del sentido de este texto depende de la interpretación que se haga de la cláusula apositiva (en ablativo absoluto) que aparece al principio...En la traducción de Lovejoy, la aposición “*suppositis istis rebus*” queda vertida literalmente como “supuestas estas cosas”. Así trasladada, sin ulterior especificación, la frase puede entenderse como referida a algunas doctrinas previamente expuestas...El significado real del texto tomista, sin embargo, queda mejor reflejado en algunas traducciones reconocidas...que dicen: “El universo, supuesta la actual creación, no puede ser mejor”...Lovejoy sugiere que el universo no puede ser mejor, de acuerdo con el principio de plenitud; mientras que su auténtico sentido es que *este* universo no puede ser mejor²²²

Entre los efectos que produce Dios como causa eficiente, elegidos libremente desde el momento de su causación como necesarios para el mantenimiento del orden, también elegido, se encuentran todos los grados posibles de

²²² Argüello, S., (2005) p.279.

bien dentro de ese orden. La gradación del bien creado implica la aparición del mal en el universo, pero no entitativamente, sino como la falta de bien correspondiente a cada grado de bien. Esta posición de Tomás que justifica el acontecer del mal en un universo bueno haciéndolo incluso mejor por contener todos los grados de bien, no es una novedad, está en armonía, como vimos, con Agustín y el resto de los pensadores medievales. En este punto, Lovejoy encuentra apoyo para su tesis y concordamos con su interpretación.

Pero veamos los otros modos de causar de Dios.

Dios, por supuesto, no es **causa material** del mundo, la materia es creada junto con la forma *ex nihilo*. No hay en Dios nada que sea material.

En cuanto a la **causa formal** de la creación, Jesús García, aclara que mientras las causas eficiente, ejemplar y final, que no son constitutivas sino productivas, se identifican con Dios, lo que se halla en los entes creados constituyéndolos es la causa formal de la creación, es decir:

primero, el ser; segundo, la esencia, constituida a su vez por la forma sustancial, y, si se trata de esencias corpóreas, también por la materia primera; y tercero, todos los accidentes, entre los que hay que contar, por supuesto, la relación real de dependencia de lo creado al Creador.

Pero todo eso que constituye la causa formal de la creación es un concreto individual en el que todas sus partes o dimensiones están íntimamente unidas; y lo que Dios crea directamente son esos concretos individuales, que son, por

lo demás, lo que propiamente existe...lo creado son los concretos individuales, y las partes de ellos, concreados²²³

Pues bien, García añade a esto que “lo más formal en la creación entera es el orden que liga a los seres creados todos”²²⁴, confirmando lo que explicábamos un poco antes sobre el orden del universo.

En cuanto a la **causa ejemplar** de la creación podemos decir que está constituida por las ideas divinas, que no son otra cosa más que la esencia de Dios, pero pensada por Él como participable. Así lo expresa Tomás:

Por consiguiente hay en la mente divina muchas ideas como entendidas por ella misma: lo cual se puede explicar diciendo, que Dios conoce perfectamente su esencia; y por lo mismo la conoce de todas maneras, que puede ser conocida. Puede ser conocida, no solamente según ella es en sí misma, sino también en cuanto es participable por las criaturas según algún modo de semejanza. Cada criatura tiene su propia especie, según que de alguna manera participa de la semejanza de la esencia divina. Así pues, en cuanto Dios conoce su esencia, tal como es imitable por determinada criatura, la conoce como razón propia e idea de esta criatura, y así de las demás. Es pues evidente que Dios tiene muchas ideas, puesto que conoce muchas razones propias de muchas cosas, y estas razones son las ideas²²⁵.

La multiplicidad en las criaturas corresponde en Dios a la unidad, porque las ideas son la propia esencia simple divina.

²²³ García, J., (2001) p.672.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ *S. Th.* I, 15 a. 2

Esas criaturas son diferentes participaciones de la esencia, que en Dios coincide con el *esse*; y, cada una dentro de su grado de participación imita, hasta donde su naturaleza se lo permite, a su creador. El conjunto ordenado de las criaturas reproduce análogamente la bondad divina.

Pero “lo mismo que por un acto único, Dios conoce todas las cosas en su esencia, quiere por un acto único todas las cosas en su bondad”²²⁶ O dicho de otra manera, Dios conoce eternamente su esencia de todos los modos posibles, incluyendo en ese conocimiento la infinita posibilidad de su participación. Así como todo el conocimiento ocurre en un solo acto, también en un único acto quiere todo lo que conoce. Pues lo conocido y lo querido son el Bien mismo. Dios no puede no conocerse pues es inteligencia suprema, y tampoco puede no quererse pues es voluntad absoluta. Conociéndose conoce todas las cosas y queriéndose quiere todas las criaturas. La voluntad sigue al entendimiento. Esto lo dice Tomás de Aquino²²⁷ y Lovejoy lo cita, como vimos al principio de este capítulo, para apoyar su teoría: que aun Tomás de Aquino acepta el principio de plenitud.

Pero, pensamos que según Tomás, el Bien que es Dios por su esencia, es también el Bien que la divina voluntad persigue como causa final de la creación. Y en el acto creador aquel Bien se subordina a éste. Veamos esto más

²²⁶ Gilson, É., (2002) p, 143.

²²⁷ *Suma contra los Gentiles* I, 75

detalladamente, para responder a Lovejoy, en el contexto de la causalidad final divina.

Examinemos, entonces, algunos detalles de la **causalidad final** del acto creador. Ya vimos, el alcance de la difusión de la Bondad divina en la producción de un mundo lo mejor posible, que logre la mejor y más conveniente manifestación de dicha Bondad en una diversidad específica y no sólo en una mera multiplicidad numérica de individuos.

Lovejoy piensa que, si bien la finalidad de la creación es la Bondad divina, es decir, Dios mismo, esto no significa que la única razón de ser de este universo sea la asimilación a Dios (en esto critica a Gilson). En cambio, considera que el universo tiene un fin en sí mismo al preservarse en el orden y actualizar las ideas. Las cosas imitan a Dios propiciando, comunicando y siendo, buenas. Jesús García parece estar de acuerdo, pues expresa que si el fin de las criaturas es la Bondad divina, no hay que interpretarlo como que “Dios quisiera todo para sí”, sino “como si Dios quisiera enriquecer a todos los seres creados con su propio bien”²²⁸.

No obstante, explicita García, para Santo Tomás “la causa final de la creación, pasivamente considerada...es la propia Bondad divina en cuanto difusiva y comunicativa de sí misma”²²⁹. Esto es justamente lo que lleva a Lovejoy a decir

²²⁸ García, J., (2001) p.679.

²²⁹ Ibid.

que Tomás acepta el concepto de Bien que viene desde Platón pasando por Dionisio, y que sólo lo rechaza cuando su fe contradice las consecuencias deterministas en el mundo creado.

Pero, Blankenhorn, en un excelente artículo sobre la autodifusividad del bien en Tomás de Aquino²³⁰, asegura que el Aquinate sitúa la doctrina del bien autodifusivo bajo la doctrina general del bien como fin, logrando con ello que la fecundidad del bien sea un asunto de la causalidad final. Y así eliminar la necesidad de los seres creados. El bien como autodifusivo es tomado por los neoplatónicos (y Lovejoy) de la causalidad eficiente. Como sabemos, según Tomás, la causa eficiente es causa del ser del fin, pero no de su causalidad; mientras que la causa final es causa de la causalidad de la causa eficiente, aunque no de su ser. Por lo tanto, la final es la principal de las causas y la eficiente está ordenada hacia ella. Podríamos pensar, que Dios es el Bien mismo, y su fin es difundir ese bien, pero Blankenhorn nos advierte que la difusión del bien no es un fin en sí mismo, es un fin intermedio como parte del fin último que es la perfecta bondad de Dios. La bondad de Dios es perfecta ya sin la creación de seres finitos. Podemos entrever que, desde este punto de vista, la creación del mundo contingente, finito, deja de ser una

²³⁰ Blankenhorn, B.T., (2002) 803-837.

necesidad absoluta. Su necesidad, como dice Tomás, es sólo hipotética.

En efecto, los seres que Dios quiere no pueden ser la causa final que lo mueve a crearlos, tampoco la difusividad propia del bien. Dice Tomás:

Dios quiere las criaturas como a seres ordenados al fin de su bondad. Y la voluntad no se inclina necesariamente a lo ordenado al fin, si éste puede darse sin aquéllos. Un médico, por ejemplo, aun supuesta su voluntad de sanar, no tiene necesidad de administrar al enfermo los medicamentos sin los cuales puede sanar. Como quiera, pues, que la bondad divina puede darse sin las criaturas, es más, ningún acrecentamiento le viene de ellas, no tiene necesidad de quererlas por el hecho de querer su bondad...Dios puede querer el no ser de cualquier cosa que no sea El. Por lo tanto, no quiere necesariamente los otros seres.²³¹

Y añade lo siguiente:

El Filósofo enseña que *la voluntad es del fin, y la elección, de lo ordenado al fin*. Pues como Dios quiérese como fin, y a los demás seres como ordenados al fin, síguese que, respecto de sí mismo, tiene sólo voluntad, y en cambio, respecto de los demás seres tiene además elección. Y la elección se realiza siempre por el libre albedrío. Luego a Dios le pertenece el libre albedrío.²³²

Es imposible desligar la causalidad eficiente y la final. Vimos el tema de la voluntad cuando tratamos la causalidad eficiente en el contexto de la creación. Pero aquí, al explicar

²³¹ *Suma contra los Gentiles*. I, 81.

²³² *Suma contra los Gentiles*. I, 88.

algunos ítems relacionados con la causa final, tenemos que volver a mencionar la voluntad. Dios como causa eficiente, mediante su poder, crea todo lo bueno, pero lo hace con respecto a un fin último que es su propia Bondad absoluta, la cual coincide con su esencia. En ese querer a Sí mismo como Bien, que es un acto único de su Voluntad y que coincide con el acto único de conocerse, quiere también a los seres. Pero hasta aquí estamos en el ámbito de la acción necesaria de la Voluntad hacia el Bien mismo. Ahora bien, los seres creados son buenos por participar de la Bondad, y tienen a ésta como fin último, al igual que Dios mismo. Y la voluntad, que se inclina natural, necesariamente, a su fin último, no se inclina necesariamente a los seres que están ordenados al mismo fin, si éste puede darse sin aquellos. Es decir, para Dios los seres no son fines en sí mismos (considerados en sí mismos son, como vimos, seres cuyo fin último es Dios, pero también son fines para sí mismos) que lo obliguen necesariamente a su creación. Son fines intermedios cuya necesidad es sólo hipotética. Entonces, en el ámbito de la prosecución de Su fin último, Dios es sólo Voluntad, pero cuando crea a las cosas es voluntad y también elección, es decir, libre albedrío. Por eso puede querer el no ser de una cosa física. Anteriormente mencionamos que el hecho de que una de las infinitas participaciones posibles de su esencia, resulte inadecuada para integrar el orden del todo universal que decidió libremente crear, puede impulsar a su voluntad a elegir no crearla. Y así

esa posibilidad seguiría siendo, en Dios, un modo posible de ser participada la esencia divina en otro orden de cosas.

Esta conclusión, la introducción de la elección en la esfera de la creación, explica, pensamos, la coherencia que Lovejoy no ve en el texto citado. Y la subordinación de la autodifusividad del bien como efecto de la actividad de la causa eficiente, al Bien entendido como causa final, elimina la necesaria creación de todos los seres finitos posibles, e introduce en la metafísica tomista el reinado de la voluntad libre con la consecuente contingencia radical del mundo real. Pues queriendo el bien, Dios quiere su propio *esse*, y difundiendo el bien como fin intermedio y con necesidad hipotética a los seres, difunde el *esse*. Y lo hace libremente, por una expresión gratuita de su puro amor. Como un regalo. Es ese mismo amor el que amplía el fin de la creación hasta la conservación y el gobierno. Pues sólo así los entes permanecen en el ser, y habitan en el orden universal, reflejo de la perfección divina.

Conclusiones

Lovejoy está convencido, como buen historiador de las ideas, de que diferentes *gestalten* formadas con los mismos elementos expresan diversos sistemas de pensamiento. Si podemos abstraer la forma y llegar a los constituyentes primigenios, el hilo histórico aparecerá claro y luminoso ante nuestros ojos y podremos explicar una era filosófica. Nunca antes fue tan evidente el aforismo: de la nada, nada sale, como en esta presunción lovejoyana. Más aun, el método de Lovejoy conduce a pensar que no hay en la historia de la filosofía occidental un sólo movimiento, cuya novedad sea tan aplastante que no aparezca a nuestro escrutinio como un espejismo fácilmente develable al hurgar en su íntima constitución interna.

Con el norte hacia este horizonte del pensamiento, Lovejoy, emprende su búsqueda de una explicación que dé cuenta apropiadamente de las ideas subyacentes al constructo teórico explicativo del universo, que dominó la cultura occidental durante varios siglos, es decir, la concepción del mundo como una Gran Cadena del Ser.

Mas, como se trata de un modelo explicativo que se desarrolló en la historia, es necesario, piensa nuestro autor, rastrearlo también en la historia, desde su nacimiento hasta su extinción e irrupción de un nuevo paradigma.

Concebir el mundo desde esa idea, es interpretarlo como un organismo articulado, una red de seres formados para un orden, con un fin y una función dentro del todo. El orden supone una jerarquía ontológica de las partes, que discurre desde la más cercana a la nada hasta la más completa o perfecta. Los principios que rigen el funcionamiento de tal mundo son tres: el principio de plenitud, el de continuidad y el de gradación cualitativa. Relacionado íntimamente con ellos está el principio de razón suficiente.

Estos tres principios son las “ideas singulares” que Lovejoy buscará dentro de los sistemas de pensamiento que comienzan con el platónico hasta llegar al siglo XIX. En nuestro caso nos interesa la interpretación que hace de tales ideas en el período medieval.

Repasemos, brevemente la ruta metodológica que eligió nuestro autor para realizar su tarea.

Lovejoy no pretendía elaborar una más o menos plausible hermenéusis de textos al modo tradicional; quería, más bien, encontrar el otro tipo de factores que guían al pensamiento, a veces, a pesar de su propia racionalidad. Estas son las ideas motrices que Lovejoy buscaba, y el método para hallarlas:

1- los “supuestos implícitos o no completamente explícitos, o bien hábitos mentales más o menos inconscientes, que actúan en el pensamiento de los individuos y de las generaciones”. El hábito mental que movía a los pensadores

medievales, por ejemplo, era la aprehensión del todo y de los componentes mundanos a partir de tal todo inefable.

2- El segundo tipo de ideas son los motivos dialécticos, como el nominalista y el organicista.

3- Las “susceptibilidades a las distintas clases de *pathos* metafísicos”. El *pathos* metafísico aparece en las descripciones del mundo que producen una empatía, un tono sentimental análogo, entre el lector y el escritor. Por ejemplo, el monoteísta, el panteísta, el voluntarista, el ultramundano, etc.

4- El historiador debe elaborar una *semántica filosófica* para dilucidar las ambigüedades terminológicas de las diferentes doctrinas estudiadas.

5- Por último, Lovejoy especifica el tipo de ideas que busca en su investigación. “proposiciones únicas y específicas o ‘principios’ expresamente enunciados por los antiguos filósofos europeos más influyentes, junto con otras nuevas proposiciones que son, o se ha supuesto que son, sus corolarios”.

6- Como mencionamos los principios que elige son los de plenitud, continuidad y gradación cualitativa.

A) El surgimiento del principio de plenitud: Platón

Pues bien, en la primera parte del trabajo, siguiendo el orden pautado por nuestro autor, encontramos en Platón la versión que persigue Lovejoy del Principio de Plenitud, así como la adecuada jerarquización de los entes que plenan el universo platónico. En la raíz del principio situó Platón la Idea del Bien, cuya virtud era su fecundidad fabulosa. Por ello su naturaleza lo impelía a autodifundirse en todo lo bueno posible. Pero, como principio lógico que era, necesitaba un principio activo para realizarse: el Demiurgo, elemento de actividad que modela el universo sensible sobre las ideas inteligibles.

Es decir, como explicábamos en el primer capítulo: para formular el principio de plenitud tuvo que comparar el diálogo *La República*, con el *Timeo*. En el primero Platón llega al mundo de las Ideas (y a la Idea del Bien) en un ascenso, en principio de tipo epistemológico, que tiene su inicio en las cosas; mientras en el segundo, realiza el camino onto-teológico de regreso desde la Idea del Bien (que junto al demiurgo, un Dios creador aunque no *ex nihilo*, forman el mundo) de nuevo a las cosas. Es decir, busca primero la fundamentación de lo ultramundano para después fundamentar lo estemundano que había perdido onticidad frente a aquél.

El *pathos* metafísico que Lovejoy identificó en Platón era en parte el *pathos de lo inefable*; que conduce a la

“ultramundaneidad”; cuya cara opuesta es lo que denominó “estamundaneidad”, es decir, aquella seguridad que ofrecen los sentidos de que el mundo sensible existe en verdad, y que es común a todos los seres humanos. El “principio de plenitud”, permite a Platón armonizar estos dos extremos integrando al mundo y sus Ideas eternas en una Gran Cadena del ser.

La ruta discurre en las dos direcciones, y la coherencia la consigue en virtud de un giro axiológico en el seno de la Idea del Bien: el Bien sigue siendo completo en sí mismo, pleno de ser y autónomo, pero ahora es también autodifusivo. Aquí, reiteramos, se concatenan dos aspectos antitéticos que regirán las teorías futuras sobre la creación: por un lado, la perfección autosuficiente del Bien que no depende de nada para ser y, por otro lado, la necesidad, en virtud de su naturaleza, de ser fecundo, autotranscendiéndose en el mundo sensible mediante la actividad del Demiurgo.

Y la pregunta que se hace Platón retumbará como un eco durante varios siglos: ¿por qué tiene que haber un mundo sensible además del inteligible? Porque “el que construyó el Devenir y el universo era bueno, y quien es bueno nunca puede sentir envidia de nada.”

En resumen, Lovejoy explicó que el hábito mental que motivaba a Platón y a otros pensadores de su época, era en primer lugar un tema epistemológico, pues le inquietaba principalmente la objetividad del conocimiento. Fue esta

preocupación la que le llevó a crear su doctrina de las Ideas. En cuanto al *pathos* metafísico platónico, Lovejoy aseguró que era un ultramundano pero no absoluto, pues no eliminaba completamente el mundo físico de su sistema. También realizó un ejercicio de semántica filosófica principalmente acerca del 'Bien'. Y encontró en Platón la primera versión del principio de plenitud: principio que supone la existencia de todos los seres posibles en virtud de la autodifusividad del Bien.

Junto a este principio colaboran dos más: el de "continuidad" y el de "razón suficiente".

Hasta aquí, Lovejoy, colocó las bases de su teoría y ya está listo para aplicarlas a otros autores y a otras épocas de la historia. Comienza con Aristóteles.

B) La formulación del principio de continuidad: Aristóteles

Lovejoy considera que Aristóteles no acepta el principio de plenitud porque el Primer Motor de su universo que es autosuficiente, es sólo causa final y como tal origina el movimiento de los otros motores y de los demás seres de su universo; pero, no es la razón del mundo, no es bondad autodifusiva, no puede explicar el por qué de los grados de ser en el mundo. Por otro lado, la ultramundaneidad aristotélica es mínima.

No obstante, y con un interés más que nada biológico, elabora el principio de continuidad: “Se dice que las cosas son continuas cuando sus límites son idénticos, a diferencia de dos cosas contiguas cuyos límites están juntos”

Aristóteles había observado que en el mundo de los seres vivos los diferentes órdenes se sobreponen. En la clasificación de los animales según su hábitat descubre muchas formas intermedias que son irreductibles a las clases entre las cuales están. Decide así, a partir de la observación empírica, que el paso de lo inanimado a lo animado es tan gradual que la continuidad convierte a las uniones entre los órdenes en algo casi imperceptible. Y elabora toda una teoría sobre la existencia de los zoofitos, que fue utilizada posteriormente por Tomás de Aquino para probar la continuidad en el orden de los seres creados.

Ahora bien, Lovejoy incluye en ese capítulo una explicación fuera de contexto sobre Aristóteles.

Y **ese principio**” (el de plenitud), “de hecho, es formalmente rechazado por Aristóteles en la *Metafísica*: ‘no es necesario que todo lo que es posible deba existir en la realidad’; y ‘es posible que aquello que posee potencia no la realice’²³³

Este principio de plenitud que, según Lovejoy en esa cita, rechaza Aristóteles no es el mismo del que viene hablando y que se deriva de la cosmogonía platónica. Es el de Diódoro

²³³ Lovejoy, A., (1983) p. 69.

Cronos. Pero nuestro autor se da cuenta de que aquí surge una contradicción que explica diciendo:

Metafísica II, 1003a 2, y XI, 1071b 13. Libro IX 1047b 3 ss. Parece en principio contradecirlo: ‘no puede ser cierto decir que esta cosa es posible y sin embargo no existe’. Pero el contexto demuestra que no hay conflicto entre ambos pasajes. Aristóteles señala sencillamente que si una cosa no es lógicamente inviable, es decir, si no conlleva contradicción, no tenemos derecho a *asegurar* que nunca existirá de hecho. Pues si fuera posible asegurarlo, desaparecería la distinción entre lo que puede y lo que no puede existir. Estar exento de imposibilidad lógica es ser un existente en potencia; sólo de lo que es lógicamente imposible podemos saber que nunca existirá en realidad. Pero el pasaje no dice que todo lo que es lógicamente posible deba al mismo tiempo existir en la realidad. Sin embargo, ha sido interpretado por algunos autores medievales y modernos como una expresión del principio de plenitud.²³⁴

Recordemos que Aristóteles estaba respondiendo aquí a los megáricos. Así que Lovejoy cambió de contexto. Sólo se puede excusar parcialmente este error si leemos la página 66, donde dice:

utilizaré el término (principio de plenitud) para abarcar un campo de deducciones mayor que el que Platón saca de las mismas premisas...” como por ejemplo que “ninguna potencialidad genuina del ser puede quedar incompleta...”²³⁵

Después de esto Lovejoy no sigue argumentando por esta vía. Su interés en Aristóteles se centra en su aporte con el

²³⁴ Lovejoy, A., (1983). nota n. 38. (Subrayado nuestro)

²³⁵ Lovejoy, A., (1983) p. 66

principio de continuidad. Pero, consideramos, que tal, contextualmente ilícita, expansión del concepto, fue suficiente acicate para que interpretaciones posteriores se guiaran por este modo de pensar el principio de plenitud, olvidando la fórmula platónica.

C) Transición neoplatónica del principio de plenitud hacia la Edad Media

Lovejoy ve en la obra de Plotino la manifestación teórica de una muy buena articulación de los tres principios que construyen la gran cadena del ser.

Plotino profesa la “ultramundaneidad” en mayor medida incluso que su predecesor Platón. Está seguro de que el modo de ser de este mundo es el modo propio del reflejo que imita otro espacio más real, la esfera que pertenece al Uno, Absoluto y totalmente autosuficiente. Ese Uno trascendente, que es tan completo en sí mismo, produce un mundo por su fecunda bondad. El Uno, el Bien primero, no es celoso ni falto de potencia (como el Dios medieval), y por lo tanto, se vierte en todos los seres posibles de todas las dignidades imaginables. Pero no directamente, su Bien se derrama en el Nous, de éste emana el Alma del mundo y de ésta las almas de todos los seres.

El aporte de Plotino es la elevación de lo Uno y, también, la concepción de la emanación como medio de

comunicar la Fuente con los seres que beben de ella. A pesar de todo, el Uno permanece trascendente. En el capítulo dos de este trabajo mostramos la influencia de las ideas de Plotino en la filosofía de Agustín.

El otro neoplatónico, pero del siglo V y cristiano, que tuvo una enorme influencia en la Edad Media, fue el Pseudo-Dionisio. Acerca de quien Lovejoy asevera que “todavía más conspicuo (que en el caso de San Agustín) es el principio en los escritos del Pseudo-Dionisio”.

En general, los pensadores cristianos que tenían mayor afinidad con el neoplatonismo o con Platón, estaban más cerca del principio de plenitud. Y los que sentían preferencia por Aristóteles, encontraban serios problemas para aceptar el principio. Pero si, como solía suceder, un pensador medieval veía con ojos aristotélicos el mundo de las cosas y, no obstante, cuando tenía que relacionarlo con el creador, o pensar a Dios en sí mismo seguía al neoplatonismo, la tensión era tremenda en su pensamiento.

D) El principio de plenitud en la Edad Media

De todos los autores que menciona Lovejoy, solo nos ocupamos de San Agustín y Santo Tomás, con una breve mención del Pseudo-Dionisio.

Algunos pensadores, entre ellos varios cristianos, en un esfuerzo por acercar el Dios cristiano a la noción de Platón sobre lo divino, se propusieron identificar al Demiurgo con el

Bien y decir que esa mezcla responde perfectamente a la definición cristiana de Dios. Pero, como advierte Gilson:

Eso sólo conduce a hacer de ese Demiurgo el Bien y no el Ser...El texto famoso de *La República* (509 b), que coloca al bien más allá de la esencia, bastaría para probar que Platón, aun si hubiese identificado a Dios con el bien, por eso mismo habría rehusado identificarlo con el ser, y aun más con el ser infinito; pues colocar el bien por encima del ser es someter al ser a una determinación que lo limita²³⁶.

Creemos que está en lo cierto. Por otra parte, hay intérpretes que tratan de igualar al Dios cristiano con el Primer Motor aristotélico, y si bien el propio Tomás de Aquino encontró similitudes, no cabe duda que el Primer Motor no es único, sino el más divino de una serie de divinidades. Muy diferente resulta la absoluta exclusividad que caracteriza al Ser que se define a sí mismo en el Éxodo como “El que es”.

La Edad Media inaugura su pensamiento con un nuevo concepto de Ser y con la distinción de esencia y existencia en todos los seres creados.

Dios es sobre todo, absolutamente, Ser. Y su ser es únicamente existir (*esse*). Esta contundente nueva verdad, cambia todos los conceptos que estructuran los sistemas filosóficos y teológicos.

A la definición existencial divina, se agregaba una esencial que describía los atributos divinos. Todos los sabios coincidían en afirmar que esta definición esencial era un

²³⁶ Gilson, É, (1952), p. 54.

simple recurso retórico para ayudar a la mente humana a concebir la naturaleza divina, pero ninguno de esos nombres esenciales mentaban con propiedad de Aquel de quien nada puede ser dicho.

No obstante, porque Dios es, decían, es Bien; pero también porque es, es Voluntad. Y aceptaban, en general, que la característica del Bien es ser autodifusivo. Pero ahora, esa autodifusividad no es necesaria, porque el Dios cristiano es Libre, es Voluntad que quiere crear porque es Bueno. De esta manera podemos resumir la tensión que menciona Lovejoy.

En el caso de San Agustín, por estar tan cerca del neoplatonismo, el principio de plenitud parece cumplirse aunque, como vimos, con consecuencias terminantes en la estructura del mundo creado. En efecto, el universo neoplatónico era necesario y pleno; ahora, el mundo agustiniano, que es igualmente una plenitud de formas, un *plenum formarum*, es tan contingente que lo ‘es’ en el propio ‘ser’. Además, Dios es Ser en grado sumo. Pero el Ser es substancia; mejor, dice Agustín, esencia. Esa metafísica esencialista permite el acercamiento al mundo de las esencias platónicas. Lo que nunca aceptará Agustín, es que el Bien esté por encima del Ser, que las Ideas tengan una existencia aparte del Verbo divino, y que los seres existan necesariamente procediendo de Dios por emanación.

Lo mismo ocurre con Dionisio Areopagita, pero su retorno al Uno, lo acerca aún más al principio de plenitud tal como lo concebía Plotino.

En cambio, la posición de Tomás de Aquino frente al principio de plenitud, es mucho más complicada. Dios es, según el Aquinate, mucho más claramente: puro Ser. Y la metafísica derivada de tal concepto de Ser: aquel cuya esencia es existir, es de corte existencialista. El *esse* tiene primacía absoluta en el mundo tomista. Todos los seres creados reciben el *esse* en la creación y dependen en el *esse* del Ser. El ser de los seres está en una relación de distinción real con su esencia. La contingencia de los seres se radicaliza aun más.

Ahora bien, como en el caso de San Agustín, el Ser supremo, según Tomás, es Bueno porque 'es'. La definición de Bien divino como autodifusivo la toma de Dionisio. Así que encontramos, otra vez, un Dios Bueno que es Voluntad libre y crea todos los seres porque quiere el bien en sí mismo y a los seres que piensa en su seno. De nuevo, pero magnificada, aparece la tensión que menciona Lovejoy. Fue necesario aquí hacer un ejercicio de semántica filosófica como sugiere Lovejoy en su método. Tuvimos que redefinir los conceptos de bien, voluntad absoluta, voluntad hipotética, causalidad eficiente y final, esencia, existencia, etc.

Todo el proceso divino de la creación lo explica Tomás en términos aristotélicos de causalidad. Instrumentando una argumentación más detallada que la agustiniana, pero sin

oponerse a aquellos presupuestos. El esfuerzo del hiponense por aclarar la relación armoniosa de necesidad y libertad en el seno de la facultad racional y libre que es la voluntad, fructifica en la explicación tomista, dando lugar a mayores precisiones en los significados de los términos. La semántica filosófica se enriquece con nuevas claridades conceptuales.

Dios es causa eficiente y omnipotente para crear todo lo bueno. A ello lo mueve un fin último que coincide con su Bondad absoluta, es decir, su esencia. Entonces, en un acto único se conoce a sí mismo en su esencia, en ese mismo acto, por ser su esencia el sumo Bien, se quiere; y por pensarse de todas las maneras posibles se piensa como participable. Entonces, en un solo acto se conoce, conoce todos los seres posibles que pueden participar de su esencia y, además, se quiere y los quiere.

Esta es la ruta necesaria de la Voluntad divina hacia el Bien mismo. Pero también los seres creados tienen al Bien como fin último, pues, por el hecho mismo de ser creados, son buenos en diferentes grados según su participación de la Bondad divina.

Toda voluntad, divina o humana, se inclina natural, necesariamente, a su fin último, el bien; pero no lo hace con la misma necesidad hacia los fines intermedios.

En otras palabras, los seres finitos no son el fin último que mueve la voluntad divina, son fines intermedios cuya necesidad es sólo hipotética. Este concepto es un recurso

tomista que consideramos crucial y perfectamente pertinente para completar el sistema tomista, a pesar de que Lovejoy lo considere un fútil artificio argumentativo.

Dios es sólo Voluntad, afirma contundentemente Tomás, pero cuando crea a las cosas es voluntad y también elección, es decir, libre albedrío. Por eso puede querer el no ser de una cosa física.

Crear *ex nihilo*, con la novedad metafísica que eso supone, y además por medio de una voluntad que elige entre los seres posibles los que son más adecuados para el orden que caracteriza al universo creado es la consecuencia de la construcción de un sistema coherente para explicar la constitución ontológica del universo cristiano tomista. También, el hecho de subordinar la autodifusividad del Bien, de corte platónico y propio de una metafísica esencialista, a la causalidad final propia de una metafísica existencialista, constituye una diferencia notable con respecto a Agustín y los pensadores de tendencia neoplatónica.

Todo esto aleja a este pensador del principio de plenitud tal como lo plantea Lovejoy.

No es posible pensar, en un universo poblado por esencias que participan trascendentalmente del *esse* y que, en virtud de tal participación, se realizan en grados de perfeccionamiento dinámico; que, además, son creadas por una Voluntad que elige hacerlo pero queriéndolas, a la vez, necesariamente en el silencio de Su eternidad; que tal universo

se parezca al *plenum formarum* platónico o plotiniano, caracterizado por la consumación inamovible de toda posibilidad en su infinito sistema completo.

El principio de plenitud es el puente unificador de los antagónicos significados del Bien que conviven y caracterizan la metafísica platónica. Ese mundo que encuentra su fundamento último en la Idea del Bien no se parece al universo que tiene su principio y su fin en un poderoso Ser cuya Voluntad libre lo crea de la nada y por la expresión gratuita de su puro amor, como un regalo.

Lovejoy acierta cuando encuentra en la filosofía cristiana la tensión entre Dios aseidad y Dios bondad fecunda. Tensión que San Anselmo supo explicar en su *Monologio*, cuando definió dos líneas ontológicas de pensamiento que conducían a dos correspondientes maneras divergentes de pensar a Dios: como un *maius omnibus* en estrecha relación con el mundo y como el *id quo maius cogitari nequit* en el límite del propio pensamiento. Concordamos, también, con Lovejoy cuando encuentra bajo algunos sistemas filosóficos occidentales medievales, los principios de plenitud, continuidad y gradación cualitativa, con la visión optimista correspondiente, y los matices característicos.

Pero, si bien es cierto, como piensa Lovejoy, que las combinaciones de estos principios con dogmas, o disposiciones afectivas, diferentes en cada época, conducen a sistemas filosóficos distintos; el resultado de la semántica

filosófica realizada a partir de los conceptos básicos que construyen el pensamiento medieval, mostró que existe una diferencia apreciable que se va consolidando desde San Agustín hasta Santo Tomás, en los propios conceptos. Es decir, la interpretación cristiana contiene las ideas de Bien, Ser, Uno, participación, etc., que sirvieron al pensamiento platónico para construir una filosofía que justificaba el principio de plenitud, pero aun en el platonismo cristiano, sus significados cambiaron. Los sistemas resultantes eran diferentes, pero los principios subyacentes también. Esto que comienza a vislumbrarse en San Agustín se hace evidente en Santo Tomás.

Concordamos con Argüello cuando dice que Lovejoy construyó la “férrea línea de la cadena histórica profesada por el principio de plenitud” extrayendo conclusiones muy de prisa para poder establecer su teoría, y, añadiríamos, para explicar filosofías posteriores. Su paso por la Edad Media es, sin duda, apresurado y forzado, con el objetivo claro de preservar la cadena histórica que va creando. Pero, es nuestra opinión que el universo puede, y de hecho la historia muestra que fue así, ser pensado como una gran cadena del ser que al mismo tiempo no sea un *plenum formarum*, el principio de gradación cualitativa y el de continuidad construyen los eslabones. El principio de plenitud podría reformularse adecuándose a las teorías medievales sobre la voluntad divina, sin que ello desmejorara la historia que propone Lovejoy. Una cadena del ser no tiene por qué estar compuesta por todos los infinitos eslabones posibles actualizados, o actualizándose en el tiempo.

Y esta visión diferente, no produce un universo peor, si ponemos el concepto de mejor, por ejemplo, en el orden. Por supuesto, eso no lo plantea nuestro autor.

Al inicio de este ensayo mencionamos unas palabras de conclusión de la obra de Lovejoy donde advierte que la historia de la idea de la Cadena del Ser “es la historia de un fracaso”, a pesar de haber dominado el pensamiento de grandes mentes durante siglos. Lo que ocurre es que tal idea supone un universo gobernado por una desmedida racionalidad. Pero, como todos sabemos, el azar y la precariedad temporal son signos de nuestro mundo. Además, nuestra existencia cambiante siempre falla en imitar al modelo estable-eterno que surge en ese contexto. Para nuestro autor, es tan problemático pensar que el universo tiene un origen temporal y caprichoso que lo convierte en un “colosal accidente”, como concebirlo existente desde la eternidad. Y, tiene razón. Tomás decidió que el entendimiento no puede solucionar semejante dilema.

No obstante, concebir al cosmos como una gigantesca cadena del ser, nos ofrece el poder de las múltiples miradas, que se escapa a la usual manera sesgada de aproximarse a los autores medievales. De hecho, en las últimas palabras de su obra se expresa de manera más alentadora diciendo:

“quizás sea lo mejor cerrar estas conferencias recordando que la idea de la Cadena del Ser, con sus presupuestos e implicaciones, ha tenido muchas consecuencias

curiosamente felices en la historia del pensamiento occidental...”

Y la prueba de ello está en toda la investigación que surgió a partir de sus conferencias, y al renacido interés por la metafísica y la lógica modal que inspiró su pensamiento.

Referencias bibliográficas

Bibliografía primaria:

ARTHUR LOVEJOY

-Lovejoy, A. O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1936. Ed. Castellana: *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona, Icaria, 1983.

PLATÓN

-*Timeo*

-*República VI y VII*

-*Carta VII*

-*Fedro*

En *Platón, Obras Completas*, Traducción Juan David García Bacca, Caracas, Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, 1980.

ARISTÓTELES

-*Categorías, De Interpretatione. Isagoge. Porfirio*. Madrid. Tecnos. 1999.

-*Metafísica*. Ed. Trilingüe por V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.

PLOTINO

- *Enéadas: libros III y IV*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

- *Enéadas: libros I y II*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

- *Enéadas: libros V y VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

AGUSTÍN DE HIPONA

- Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. (Dieciocho tomos) Especialmente los libros:
- Soliloquios*, Tomo I.
- Del Orden*, Tomo I
- La inmortalidad del alma*, Tomo XXXIX en la edición de 1988.
- Las Confesiones*, (*Conf.*) Tomo II.
- Contra los Académicos*, Tomo III.
- Del libre albedrío*, Tomo III.
- De la Santísima Trinidad*, Tomo V.
- Sermones*, (*Sermo.*) Tomo VII.
- Cartas*, Tomos VIII y XI.
- Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, (*In Ioh*) Tomos XIII y XIV.
- Del Génesis a la letra*, Tomo XV.
- La Ciudad de Dios*, Tomos XVI y XVII.

TOMÁS DE AQUINO

- Suma Teológica*, (*S. Th.*) en versión digital.
- La Orden de Predicadores en la Península Ibérica ofrece en Internet la presente edición digital y en castellano de la **Suma de Teología de Santo Tomás**, preparada en su traducción, introducciones y notas por profesores dominicos. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Suma contra los gentiles*. Madrid. BAC. 1967.
 - In Duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Italy. Marietti Editori. 1964.
 - El ente y la esencia*. Pamplona. EUNSA. 2002.

-*Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación.* Navarra, EUNSA, 1999.

-*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* Navarra, EUNSA, 2004.

-*Exposición sobre el “Libro de las Causas”* Navarra, EUNSA, 2000.

-*Comentario a la Física de Aristóteles,* Navarra, EUNSA, 2001.

Bibliografía secundaria

-Abbagnano, N., -*Filosofía de lo posible,* México, F.C.E., 1959.

_____, *Historia de la filosofía,* Barcelona, Ed. Montaner y Simón, S.A., 1964.

Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M., Editors, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge University Press, 2008..

Alsina Clota, José, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo,* Barcelona, Anthropos, 1989.

Argüello, Santiago, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino,* Navarra, EUNSA, 2005.

_____, “Nostalgia de una teoría metafísica de lo mejor posible”, *Intus-Legere,* Vol. 3, N 1, (2009) 21-31.

- _____ “Grotesque oblige. G.K.Chesterton, la racionalidad gótica y las estadísticas”, *The Chesterton Review* (Edición especial en español) 1 (2007), 234-243.
- _____ “*Imago et similitudo Dei*. Algunas cuestiones preliminares al entendimiento del hilo narrativo de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino”, *Revista Tópicos* 33, (2007) 37-71.
- Berlinger, R., “La palabra “ser”, interpretación agustiniana al Éxodo 3, 14”, Madrid, *Augustinus*, XIII, 1968, pp. 99-108.
- Blankenhorn, B., O.P., -“Aquinas on the Transcendental One: An Overlooked Development in Doctrine”, *Angelicum*, 81 (2004) 615-637.
- _____ “The good as self-diffusive in Thomas Aquinas” *Angelicum*, 79 (2002) 803-837.
- Blázquez, Niceto, “El concepto de substancia según san Agustín”, Madrid, *Rev. Augustinus*, XIV, 1969 (págs. 305-350)
- Bochenski, I. M. *Historia de la Lógica Formal*. Madrid, Gredos, 1985.
- Bravo, F., -“Platón: de la ética a la ontología”, en *Ensayos para una historia de la filosofía*, Caracas, Fondo Editorial de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1998.

- _____ *Introducción a la filosofía de Platón*, Caracas, EDUVEN, 1990.
- Clark, M., *San Agustín filósofo de la libertad*, Madrid, Ed. Augustinus, 1961.
- Clemente Fernández, S.I., *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Madrid, BAC., 1996.
- Copleston, F. *Historia de la filosofía*, tomos I y II, Barcelona, Ariel, 2000.
- Diggins, J. P., “Arthur O. Lovejoy and the Challenge of Intellectual History”, *Journal of the History of Ideas* 67.1 (2006) 181-208.
- Dodds, M.J., O.P., “Unlocking Divine Causality: Aquinas, Contemporary Science, and Divine Action”, *Angelicum* 86 (2009) 67-86.
- Echauri, R., “Dios y el Ser”, Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2007.
- Eco, U., *Kant y el ornitorrinco*, Barcelona, Lumen, 1999.
- Evans, G. R., *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, London, Routledge, 1993.
- Formigari, Lia, “Chain of Being”, *Dictionary of the History of Ideas*, E.U.A., The Electronic Text Center at the University of Virginia Library, 2003.
- Gadamer, H-G., *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977.

- García López, Jesús, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1989.
- _____, *Metafísica tomista*, Navarra, EUNSA, 2001.
- Gilson, E., *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1965.
- _____, *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Buenos Aires, EMECÉ Editores, S.A., 1952.
- _____, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Navarra, Ed. EUNSA, 1978.
- _____, *El ser y los filósofos*, Navarra, Eunsa.
- _____, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid, Rialp, 1981.
- Grenet, P.B., *Ontología, Curso de Filosofía tomista*, Barcelona, Herder, 1980.
- Grossmann, R. *The Existence of the World. An Introduction to Ontology*, London, Routledge, 1992.
- Hintikka, J., *Time and Necessity*, London, Oxford University Press, 1973.
- Kenny, A., *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 1970.
- Knuuttila, Simo, "Medieval Theories of Modality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/modality-medieval/>>.

Martinez Priego, C., “Si es posible, existe: una aproximación a la noción de posibilidad desde el absoluto”, *Anuario Filosófico*, XXXVIII/1, 2005, 187-212.

McCabe, H., “Categories”

_____ “The Immortality of the Soul”,

_____, in -Kenny, A., *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 1970.

Nuño, Juan A., *El pensamiento de Platón*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la UCV., 1963.

Orayen, R., “Lógica Modal”, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* 7, Madrid, Ed. Trotta, 1995.

Plantinga, A., *The Nature of Necessity*, London, Oxford University Press, 1974.

Pegueroles, Juan, “Naturaleza y persona, en san Agustín”, Madrid, *Rev. Augustinus*, XX, 1975, (págs. 1728).

_____, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Editorial Labor, 1972.

Prior, A.N. y Fine, Kit, *Worlds, Times and Selves*, U.S.A., University of Massachusetts Press, 1977.

Ross, W.D., *Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Charcas, 1923.

- Rubert de Ventós, X., *Dios, entre otros inconvenientes*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Salamucha, J., “The Proof *Ex Motu* for de Existence of God: Logical Analysis of St. _____, Thomas’ Arguments”, in -Kenny, A., *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 1970.
- Saranyana, Josep-I, -*La filosofía medieval*, Navarra, EUNSA, 2007.
- _____ “Posibilidad y necesidad en Avicena”, Madrid, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía V-* 1985.
- San Miguel, José R., “Los términos “acto” y “potencia” en la filosofía neoplatónica y agustiniana”, Madrid, *Rev. Augustinus*, IV, 1959 (págs. 203237).
- Sheehan, P., “Aquinas on Intentionality”, -Kenny, A., *Aquinas: A Collection of*
- Sciacca, Michele Federico, *San Agustín*, Barcelona, Editorial Miracle, 1957.
- Sorabji, R., *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives on Aristotle’s Theory*, New York, Cornell University Press, 1980.
- Spade, P.V., *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*.

Version 1.0: July 1, 1996, Copyright © 1996 by Paul Vincent Spade.

- Torres, J., “La concepción aristotélica del *continuum*, un análisis comparativo de *Física* V 3, y VI 1, 231 a 21 – 231 b 18”, *Revista Philosophica* Vol. 35 (Semestre I/2009) Valparaíso (211-227)
- Turner, J. “Strong and weak possibility”, *Philosophical Studies* (2005) 125: 191-217.
- R.P. Vega, Angel C., Introducción a la filosofía de San Agustín, “Obras de San Agustín”, tomo II, Madrid, B.A.C., 1979.
- White, M. J., “Aristotle's Temporal Interpretation of Necessary Coming-to-Be and Stoic Determinism”, *Phoenix*, Vol. 34, No. 3. (Autumn, 1980), pp. 208-218. *Phoenix* is currently published by Classical Association of Canada.
- Zaragüeta, Juan, “Agustinismo y Escolasticismo”, Madrid, Rev. Augustinus, II, 1957 (págs. 49-55).

En el libro, producto de una larga investigación, se analiza el reconocido “principio de plenitud” formulado por Arthur Oncken Lovejoy. Este filósofo e historiador de las ideas alemán del siglo XX, estaba convencido de que diferentes *gestalten* formadas con los mismos elementos expresan diversos sistemas de pensamiento. Si podemos abstraer la forma, pensaba, y llegar a los constituyentes primigenios, el hilo histórico aparecerá claro y luminoso ante nuestros ojos y podremos explicar una era filosófica. Nunca antes fue tan evidente el aforismo: de la nada, nada sale, como en esta presunción lovejoyana. Más aun, el método de Lovejoy conduce a pensar que no hay en la historia de la filosofía occidental un sólo movimiento, cuya novedad sea tan aplastante que no aparezca a nuestro escrutinio como un espejismo fácilmente develable al hurgar en su íntima constitución interna.

Con el norte hacia este horizonte del pensamiento, Lovejoy emprende su búsqueda de una explicación que dé cuenta apropiadamente de las ideas subyacentes al constructo teórico explicativo del universo que dominó la cultura occidental durante varios siglos, es decir, la concepción del mundo como una Gran Cadena del Ser.

La autora sigue al filósofo en su estudio a través de diferentes épocas, enfatizando la interpretación del “principio de plenitud” en la Edad Media y ofreciendo una comprensión novedosa sobre el tema.

Prof. María Guadalupe Llanes.

Directora de la Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela. Licenciada, Magister y doctoranda en Filosofía, en la UCV. Profesora y Jefa de la Cátedra *Filosofía de la Edad Media* en la UCV. Fue Profesora de la Maestría en Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello. Investigadora en TEBAS UCV. Subdirectora de la Revista *Apuntes filosóficos*. Miembro de la SVF, *Sociedad Venezolana de Filosofía* y de la I.É.G.S, *International Étienne Gilson Society*.

