

EL PRINCIPIO DE PLENITUD EN SAN AGUSTÍN

María Guadalupe Llanes

Universidad Central de Venezuela

RESUMEN

Después de explicar el origen del principio de plenitud como consecuencia del giro axiológico que ocurre en el seno de la Idea platónica del Bien, Lovejoy procede a aplicarlo de manera idéntica a la cosmología medieval. Según él, San Agustín (y muchos autores medievales), aceptaban la coexistencia de dos nociones de Dios que se relacionaban antitéticamente en clara derivación del Bien y la Bondad autodifusiva platónica. El universo agustiniano era un impresionante *plenum formarum* en el mismo sentido y con la misma plenitud que el de Platón. Y en ambos casos, el principio de plenitud era la consecuencia de la superabundancia irreprimible del Bien. En este ensayo, me propongo mostrar que esto no es así. El universo agustiniano signado por la libertad de la voluntad divina, es de una plenitud contingente. Tanto la constitución, como la duración del mundo y el principio de plenitud en esta cosmología cambian con respecto a la fórmula de Platón. Esto conduce a otra formulación del principio en contra de la tesis lovejoyana; según la cual, el aspecto de ambos sistemas puede cambiar superficialmente pero los principios fundadores permanecen idénticos.

Palabras clave: principio de plenitud, autodifusividad del bien, cadena del ser, posibilidad.

ABSTRACT

THE PRINCIPLE OF PLENITUDE IN SAINT AUGUSTINE

After explaining the principle of plenitude as a consequence of the axiological turn that occurs within the platonic idea of the good, Lovejoy proceeds to implement it identically to the medieval cosmology. According to him, Saint Augustine (and many other medieval authors) accepted the coexistence of two notions of God that were related in an antithetical way in clear derivation of the self-diffusive goodness and kindness of Plato. Saint Augustine's universe was an amazing *plenum formarum* in the same way and with the same plenitude that Plato's universe. Besides, in both cases, the principle of plenitude was the consequence of the irrepressible overabundance of the goodness. In this essay, I intend to show that this is not so. Marked by the freedom of the divine will, Saint Augustine's universe is of a contingent plenitude. Both constitution and duration of the world and the principle of plenitude in this cosmology change with respect to Plato's formula. This leads to another formulation of the principle against Lovejoy's thesis, according to which the aspect of both systems can change superficially, but the founding principles remain identical.

Key Words: principle of plenitude, self-diffusion of goodness, chain of being, possibility.

RÉSUMÉ

LE PRINCIPE DE PLENITUDE À SAINT AUGUSTIN

Après que l'on explique l'origine du principe de la plénitude résultant du virage axiologique qui se produit dans le cadre de l'idée platonicienne du Bien, Lovejoy procède à son application de façon identique à la cosmologie médiévale. D'après lui, Saint Augustin (et un grand nombre d'auteurs médiévaux) a accepté la coexistence de deux notions de Dieu qu'étaient liées de façon antithétique en nette dérivation du Bien et la Bonté auto-diffusive platonicienne. L'univers augustinien était un impressionnant *plenum formarum*, dans le même sens et avec la même plénitude que celui de Platon. Et dans les deux cas, le principe de plénitude était la conséquence de la surabondance irrépressible du Bien. Dans cet essai, j'ai l'intention de montrer que ce n'est pas le cas. L'univers augustinien marqué par la liberté de la volonté divine est d'une plénitude contingente. Tant la constitution que la durée du monde et le principe de plénitude dans cette cosmologie changent par rapport à la formule de Platon. Cela conduit à une autre formulation du principe, opposée à la thèse de Lovejoy, selon laquelle, l'aspect de ces deux systèmes peut changer superficiellement, mais les principes, qui sont le fondement, restent identiques.

Mots-clés : principe de plénitude, auto-diffusivité du bien, chaîne de l'être, possibilité.

RESUMO

O PRINCÍPIO DE PLENITUDE EM SAN AGUSTÍN

Após explicar a origem do princípio de plenitude como consequência do giro axiológico que ocorre no seio da Ideia platónica do Bem, Lovejoy procede ao aplicar de maneira idêntica à cosmologia medieval. Segundo ele, San Agustín (e muitos autores medievais), aceitavam a coexistência de duas noções de Deus que se relacionavam antiteticamente em clara derivação do Bem e a Bondade auto difusiva platónica. O universo agostiniano era um impressionante *plenum formarum* no mesmo sentido e com a mesma plenitude que o de Platão. E em ambos casos, o princípio de plenitude era a consequência da superabundância irreprimível do Bem. Neste ensaio, proponho-me mostrar que isto não é assim. O universo agostiniano assinado pela liberdade da vontade divina, é de uma plenitude contingente. Tanto a constituição, como a duração do mundo e o princípio de plenitude nesta cosmologia mudam com respeito à fórmula de Platão. Isto conduz a outra formulação do princípio na contramão da tese lovejoyana; segundo a qual, o aspecto de ambos sistemas pode mudar superficialmente, mas os princípios fundamentais permanecem idênticos.

Palavras chave: princípio de plenitude, auto-difusividade do bem, corrente do ser, possibilidade.

1. INTRODUCCIÓN

El filósofo e historiador de las ideas, Arthur Lovejoy, realizó un interesante estudio acerca de la concepción del universo como una enorme cadena de seres jerarquizados que fue común entre los intelectuales a lo largo de siglos de la historia de Occidente. La idea de un universo constituido orgánicamente como una serie de eslabones entitativos ordenados en una jerarquía de criaturas, donde ningún ser posible puede faltar, no prevaleció únicamente en el ámbito de los estudios metafísicos, sino que tuvo una enorme influencia en concepciones de orden psicológico, moral y político.

Por supuesto, la idea de la “Gran Cadena del Ser” no es la omni-explicación de todos los aspectos de las sociedades que la apoyaron, pero puede servir, por ejemplo, de hilo conductor para apreciar aspectos constantes en sistemas filosóficos en apariencia muy diferentes. Se trata de un pensamiento muy general que en conjunto con otros conceptos facilita la comprensión de comportamientos y tendencias de diferentes civilizaciones. El extraordinario auge científico característico del mundo occidental, no hubiera tenido lugar sin la pretensión generalizada de que el universo es un sistema causal ordenado, donde cada evento es susceptible de explicación, donde cada hecho acontece por una razón que el entendimiento humano puede interpretar. Tal visión optimista convierte al hombre en vehículo semiótico de los mundos reales y los posibles. Los propios seres humanos tienen una intrínseca razón para su existencia, no son entes arrojados por azar a un mundo incomprensible y hostil, o peor aún, caótico e ingobernable. Los sistemas sociales construidos en un universo de tal naturaleza deben ser, asimismo, ordenados a fines históricos aprehensibles por las mentes agudas. Si todo lo que ocurre, sucede por algún motivo y si todo ser tiene un puesto necesario en la naturaleza total, el mundo es un todo organizado y con un sentido. La vida y la ley tienen significado. El futuro de la humanidad solo puede ser un viaje ininterrumpido hacia la felicidad, la completud, la perfección.

La dicotomía que surge en el seno de la idea del bien, propia del universo considerado como una gran cadena del ser, también tiene repercusiones morales. Mientras que el Bien supremo era considerado total, autosuficiente y sin origen; el propio Bien era asimismo Bondad en grado sumo, es decir autodifusividad, fecundidad. A este dualismo teológico lo acompañaba un dualismo de valores, que Lovejoy denominó: ultramundaneidad y estamundaneidad. Pensemos, por un momento, la diferencia abismal entre la moralidad de un ser

humano con un ideal extremadamente ultramundano que reste importancia a este mundo físico, en comparación con lo que debe ser el mundo realmente real del Bien supremo; y la moralidad de un ser centrado en este mundo y sus bondades, que no considere posible la idea de un mundo mejor, lejos de aquel que irrumpe avasalladoramente en sus sentidos.

La diferencia entre un universo pleno y uno donde tiene cabida la nada, trasciende el ámbito de lo físico y alcanza el de la moral. Afecta la idea de la historia y la de la función del hombre en el mundo.

Pues bien, esa idea de la “gran cadena del ser”, que Lovejoy convierte en tema de su más famosa obra ha sido desarrollada por otros pensadores también. No obstante, la relación de esa concepción con un “único complejo de ideas que la atraviesa” (Lovejoy, 1983, p. 7) es el aporte original de la propuesta lovejoyana –como él mismo asevera–. En efecto, su contribución consiste en el hallazgo del entramado conceptual formado por tres ideas dinámicas o principios: el principio de plenitud, el de continuidad y el de gradación entitativa, que se encuentran inalterados en la base de la ontología y la cosmología de cada sociedad que considera el universo como una gran cadena de seres; siendo el principio de plenitud el principal, dentro del cual los otros dos están implícitos.

La investigación que dio origen a la tesis de Maestría (*Arthur Lovejoy: Principio de Plenitud en la Edad Media*, 2011), en la cual se inspira este artículo, tiene como objetivo fundamental entender la manera en que Lovejoy explicó el principio de plenitud en la Edad Media. Veamos, en primer lugar, en qué consiste el principio de plenitud para nuestro autor; luego si, tal como él lo formula, es aplicable a la cosmología medieval, en particular al caso de San Agustín; y, para concluir, otras maneras de pensar dicho principio.

2. EL PRINCIPIO DE PLENITUD SEGÚN ARTHUR LOVEJOY

Para encontrar los tres principios, Lovejoy tuvo que decidir, antes que nada, el tipo de ideas que iba a rastrear a lo largo de los siglos. La historia de las ideas, proporcionó al filósofo berlinés, el contexto metodológico para enunciar su perspectiva del problema. De modo que tuvo que realizar una selección y discriminación entre “supuestos implícitos”, “hábitos mentales”, “motivos dialécticos”, “pathos metafísicos” (humor o tono sentimental propio de una época), y principios enunciados por antiguos filósofos influyentes, para llegar al principio de plenitud y las ideas con él asociadas. Luego aplicó un presupuesto

metodológico (una vez hallados los principios hay que viajar hacia el pasado para encontrar su formulación original) que depende de un presupuesto lógico (los principios permanecen idénticos en la base de cada sistema filosófico que proponga la gran cadena del ser como su cosmología). Pero, al examinar cómo aplica Lovejoy su teoría a la Edad Media, encontramos que no se cumple el presupuesto lógico.

En efecto, el filósofo berlinés considera que la primera formulación del principio fue realizada por Platón, en virtud de un giro axiológico en su Idea del Bien¹. Pero, con San Agustín, tal Idea adquiere diferente significado. Por tanto, si el principio de plenitud depende de la Idea del Bien tal como la concibió Platón, y esa Idea cambió en la Edad Media, entonces también varió el principio que en ella se apoya. Luego, no es verdad que el principio de plenitud permanece idéntico en todos los sistemas de pensamiento que conciben el universo como una gran cadena del ser. Ahora bien, tal diferencia puede deberse a dos tipos de situaciones: o bien porque el principio aparezca en un contexto distinto en cada sistema, o bien, porque aun estando en el mismo contexto, varíe la formulación del principio en virtud de distintas relaciones con otras ideas. La tarea es determinar cuál de los casos aplica a la Edad Media.

Veamos como define Lovejoy (1983) el principio de plenitud:

Este extraño y fecundo teorema de la “completud”, de la realización de las posibilidades conceptuales en la realidad es el que [...] denominaré el principio de la plenitud, pero utilizaré el término para abarcar un campo de deducciones mayor que el que Platón saca 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 contenga. (pp. 65-66)

¹ Algunos autores, como Hintikka, sitúan la primera formulación del principio de plenitud en Megara, con el “argumento victorioso” de Diódoro Cronos, oponiéndose así al criterio de Lovejoy. En particular Hintikka considera que Lovejoy es muy simplista al encerrar el principio de plenitud en un solo contexto, el creacionista: “Lovejoy’s mistakes on Plato and Aristotle can be traced to a deeper source. For some reason he considers the principle of plenitude in one context only. It is, he says, ‘an attempted answer to a philosophical question’..., and according to Lovejoy it could scarcely be anything else, for then it would not be a ‘unit idea’ in his sense any more than the concept of God is one. This single question Lovejoy clearly takes to pertain to the relation of the creator to his creatures and more generally to the idea of creation. This seems to me to be a seriously oversimplified view, however...” (Hintikka, 1973, p. 69).

En este texto resulta muy evidente, la elección del contexto creacionista para la elaboración del principio. Incluso, cuando afirma que va a ir más lejos que Platón en sus conclusiones, “que ninguna potencialidad genuina del ser puede quedar incompleta” (p. 66), no se refiere a que lo posible real en sí mismo considerado, como potencialidad legítima en las criaturas, por el mero hecho de su posibilidad, es decir, por causa de su propia naturaleza en tanto posible, tiene que actualizarse. Tal interpretación dirigida a la posibilidad como característica de las cosas posibles, que si no se realizan deben ser imposibles (porque sería contradictorio que fueran posibles e irrealizadas a la vez) es propia de Diódoro Cronos. Lovejoy no alude a esto en su definición, pues inmediatamente añade: “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 contenga” (p. 66). Es decir, toda posibilidad concebida por el Creador debe ser realizada, no solo por su intrínseca posibilidad de ser, sino porque el modo de ser del Ser supremo así lo requiere. De la misma manera lo pensaba Avicena, aunque Lovejoy no lo mencione en su libro; según el insigne árabe todo lo que sea lógicamente posible para la mente de Dios, tiene que ser necesariamente creado. A esto añadiría nuestro autor: en virtud de la Bondad divina infinitamente autodifusiva, como pensaba Platón.

La paráfrasis que hace Lía Formigari de la definición de principio de plenitud como lo piensa Lovejoy, me parece acertada y esclarecedora:

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. (Formigari, 1973, p. 325)²

² Mi traducción de: “the principle of plenitude: the idea that in passing from the eternal order to the temporal, from the ideal to the sensible, there must be realized a fullness of forms in which every possible form becomes actual. If creativity is essential to the very perfection of the supreme Being, existence cannot be begrudged any manner of things, whatever their grade of perfection. Moreover, the supreme Being creates after the likeness of an intelligible model: for every idea there must be a corresponding perceptible object; every possibility will have its corresponding reality”.

El contexto elegido por Lovejoy, el creacionista, es también evidente en estas palabras de Formigari. Por su parte, Hintikka considera que Lovejoy hace una reducción inadecuada de los posibles contextos a uno solo; pues, según él, el principio ocurre en la historia de la filosofía en muchos contextos diferentes. Pero podríamos preguntarle si se trata del mismo principio en cada caso. El propio Hintikka afirma que utiliza en su obra el término “principio de plenitud” a falta de algo mejor para expresar sus ideas concernientes a la posibilidad y la necesidad en Aristóteles.³

En mi investigación, estudié el principio de plenitud en el mismo contexto creacionista platónico que eligió Lovejoy, pero en diferente época: la Edad Media; con el objeto de validar o no su propuesta. Ésta, como vimos, se apoya en el presupuesto lógico que rige su obra: el principio de plenitud permanece idéntico dentro de toda concepción del mundo como gran cadena del ser, lo único que cambia es el aspecto de la cadena, y del sistema filosófico que la explica. La cadena puede descender del Todo a las partes, o ascender de las partes al Todo, teniendo inalterablemente en sus fundamentos los tres principios básicos: plenitud, continuidad, gradación entitativa, y algunas ideas relacionadas como la de “razón suficiente”.

3. RELACIÓN ENTRE EL PRINCIPIO DE PLENITUD Y LA IDEA DEL BIEN, EN PLATÓN

Toda investigación que considere a la filosofía megárica como la primera en enunciar el principio de plenitud, se ocupará de problemas relacionados con la lógica modal y la metafísica modal. Éste no es el caso de Lovejoy quien eligió a Platón como el primero en formular el principio.

El pathos metafísico que animaba a Platón, según el filósofo berlinés, era el de la “ultramundaneidad”:

creencia de que todo 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. (Lovejoy, 1983, p. 34)

³ “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, 1973, p. 94).

Platón tejió con el hilo dialéctico el puente entre lo ultramundano y lo estemundano, y para ello utilizó, pensaba Lovejoy, un complejo andamiaje conceptual producto de la combinación de los siguientes conceptos y principios:

1. Un novedoso concepto de Bien: absoluto y autodifusivo a la vez
2. Un principio de plenitud de las formas
3. principio de razón suficiente asociado con el anterior
4. Un principio de gradación entitativa universal

El resultado de la combinación de estos conceptos tuvo como resultado la idea del universo como una gran cadena del ser. El “principio de continuidad” lo formulará posteriormente su discípulo Aristóteles.

Los textos platónicos que analiza Lovejoy son: *República* VI y VII, el *Timeo*, y la *Carta* VII. En la *República*, Platón realiza un ascenso epistemológico hasta la Idea del Bien para encontrar un fundamento capaz de estabilizar el precario conocimiento que brinda este mundo oscilante entre el ser y el no ser. Logrando así, en primer lugar, una fundamentación de lo ultramundano: el mundo de las Ideas. En cambio, en el *Timeo* efectúa un descenso onto-teológico desde la Idea del Bien hasta el mundo, para fundamentar ontológicamente lo “estemundano” que había perdido onticidad frente a aquél. Aparece aquí la causa eficiente del universo físico: el Demiurgo. Y con el Demiurgo, el principio de plenitud se inscribe en un contexto creacionista signado por la causalidad, donde la naturaleza misma de la posibilidad intrínseca de los seres posibles, no basta para explicar su existencia. Por otro lado, la figura del Demiurgo existe en virtud del giro axiológico que encuentra Lovejoy en la Idea del Bien platónica.

En efecto, la Idea del Bien es:

Primero, un absoluto inmanente, idéntica al Uno y la Belleza, superior al Ser pero otorgadora de él, trascendente; principio lógico, epistemológico y ontológico de todas las cosas (incluidas las otras Ideas), autosuficiente, causa final, fuente del universo, la más indudable de todas las realidades, de la cual todo lo demás participa. En otras palabras, no precisa de nada para ser, es autosuficiencia absoluta.

Segundo, sin abandonar esa concepción del Bien, Platón añade otra: ahora el Bien autosuficiente es también Bondad autodifusiva y fecunda. Esta inferencia la elabora Lovejoy a partir de lo registrado en el *Timeo* 29,30:

Establezcamos la causa por la cual quien lo construyó, *construyó* el Devenir y el universo. [La razón es que] era 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. (Lovejoy, 1983, p. 60)

La antítesis evidente que nace en el pensamiento platónico tendrá consecuencias en la manera de pensar a Dios (identificado con el Ser y el Bien) en la Edad Media.

Platón declara que el Bien no puede ser mezquino, porque sino no sería bueno, no puede no difundirse en la plenitud de todas las formas posibles de existencia (principio de plenitud), en todos los grados posibles de imperfección (principio de gradación entitativa) pues su creación debe estar completa. La completud, la existencia de todo lo que pueda existir, es sinónimo de la belleza de este mundo. El universo material, *plenum formarum* completo y hermoso, es como un dios sensible hecho a imagen y semejanza del dios inteligible ejemplo y modelo de repleción del ser.

Queda así formulado el principio de plenitud, opina Lovejoy, en su origen histórico platónico, en un contexto creacionista y dependiente totalmente de la Idea del Bien-Bondad autodifusiva.

4. EL PRINCIPIO DE PLENITUD EN EL CASO DE LA COSMOLOGÍA AGUSTINIANA

Lovejoy afirma en su obra, que Agustín de Hipona es un ejemplo medieval perfecto de aceptación del principio de plenitud. A la pregunta sobre por qué Dios no hizo todas las cosas iguales, responde Agustín, inspirado por el pensamiento platónico y plotiniano, que si las hubiera hecho todas iguales no serían todas las cosas. Además dice explícitamente refiriéndose a Dios: “Porque la existencia de vuestras criaturas se debe únicamente a la abundancia y plenitud de vuestra bondad que las creó” (San Agustín, *Confesiones* XIII, II, 2).

En otras palabras, según San Agustín, Dios creó todos los seres posibles en su plétórica variedad, en virtud de su infinita bondad. Ya vimos la relación entre el principio de plenitud y la Idea del Bien en Platón, así que lo primero que tenemos que preguntar a Lovejoy es si en el caso de Agustín la relación es la misma y si la idea de Bien coincide en ambos casos.

Lovejoy, fiel al presupuesto que da forma a su teoría, dice que sí. Tanto el universo platónico como el medieval son inconmensurables cadenas de todos

los seres posibles ordenados jerárquicamente. Y una cosmología con esas características tiene, para él, idénticos principios básicos en su raíz. En realidad, considero que Lovejoy se equivoca en este punto. Veamos por qué.

Para empezar, Agustín difiere substancialmente en su concepto de Dios con respecto a Platón y a Plotino. Gilson (1965) lo reseña con estas palabras:

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 solo 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. (p. 123)

Aquí encontramos la primera diferencia en la esfera de la mismísima naturaleza divina. Dios, en vez de ser el Bien y estar por encima del Ser, ahora es el Ser por encima del Bien. El Dios agustiniano no es igual al Bien platónico, ni al Uno plotiniano. Se trata de diferentes naturalezas creando de modo distinto universos disímiles. Si esto es así, el principio de plenitud dependiente de la Idea del Bien, también debería cambiar.

Un Dios que es *ipsum esse* y además bueno, produce el universo de un modo diferente a una Idea del Bien o un Uno del que todo emana; ya no es un Ser que se desborda por naturaleza, sino que crea como causa eficiente (además de causa final) el “ser en sí mismo” (*esse*) a partir de la nada, (*ex nihilo*, o lo que es igual, *non ex aliquo*) no de su substancia y tampoco de manera inevitable e incontenible. Gilson lo expresa con estas palabras: “Agustín sabe muy bien lo que es crear, puesto que para él es *producir el ser*, pero... por su platonismo... la creación se desliza... al plano de la participación” (Gilson, 1978, pp. 161-162).

La definición de Dios cambió, mas la relación entre Dios y el universo creado sigue siendo de participación, como pensaba Platón. En ambos casos el universo es causal, pero, la Idea platónica del Bien, como dijimos, es a la vez absoluta y fecunda, y es únicamente causa final natural (no puede no serlo). Para poder crear el mundo (a partir de una materia existente desde la eternidad y formas igualmente infinitas) precisa del Demiurgo que es causa eficiente. En cambio, para Agustín, Dios es el *Ser* absoluto, y es *Bien* autodifusivo. Es decir, la absolutez y la aseidad corresponden al Ser de Dios, o a Dios en tanto Ser; en cambio, el deseo de crear, de producir seres, es el modo trascendental de ser de Dios en tanto Bien. Y este deseo es el *querer* perfecto de la Voluntad divina.

Dios puede ser eterna e inconmensurablemente bueno sin crear el mundo. Lo produce de la nada porque *quiere* hacerlo. Por lo tanto, no es una causa natural, es voluntaria y libre.

El universo platónico es eterno y necesario, como todos los elementos que lo componen, y contingente solo porque es compuesto, hilemórfico, y oscila eternamente entre el ser y el no ser, es decir, es cambiante; en contraste con el mundo eidético que no cambia. Sin embargo, no está destinado a desaparecer en la nada porque ese no es su origen.

En cambio, el mundo agustiniano tuvo un inicio temporal y está permanentemente amenazado por volver a la nada que fue su origen. Es, por tanto, contingente, pero en un sentido mucho más radical que el platónico. A su contingencia natural, por ser también de constitución hilemórfica, se une la dependencia permanente del ser que Dios le suministra, sin el cual volvería a la nada. Es una contingencia en el propio *esse* que lo pone en la existencia o que, si le falta, lo saca de ella.

La creación *ex nihilo* y voluntaria, garantiza la trascendencia divina y elimina la necesidad del universo. El mundo ya no existe porque el Bien o la substancia divina, tengan que desbordarse creativamente, de manera natural; y, además, el Ser supremo *quiere* libremente su creación. Podemos ya avizorar que el principio de plenitud no puede ser idéntico en ambos universos. El Dios de San Agustín puede no crear si así lo decide y la plenitud de su creación no es necesaria. Como señala Mary Clark, comparando al Dios agustiniano con el Uno de Plotino: Dios es un “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” (Clark, 1961, p. 112).

Es de notar que la autora no dice un don libre de la bondad divina, sino del amor divino. Si el Bien platónico como causa final atraía al Demiurgo para que cumpliera su labor de causa eficiente produciendo el mundo, en el cosmos agustiniano la fuerza que mueve a la voluntad divina para que decida crear, es el amor. “Mi peso es mi amor”, observa San Agustín, “él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba” (San Agustín, *Confesiones* XIII, 9).

En cuanto a la Voluntad divina, el obispo de Hipona la considera ontológicamente muy diferente de la voluntad humana, la cual, por pertenecer a un ser finito y cambiante, quiere hoy una cosa y mañana otra:

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. (San Agustín, *De liberum Arbitrio* XII, XIV, 17)

El Bien es causa final de la voluntad, y el peso que mueve la Voluntad divina hacia su causa final es el Amor. Así lo expresa José Vericat (1970):

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*. (pp. 24-25)

Afirmar que Dios crea a partir de la nada, por un acto de voluntad y en virtud (causa final) de su Bondad, nos lleva a preguntar: si la bondad divina es suprema, debe abarcar todo lo bueno posible, y si San Agustín dijo que la voluntad, inclinada por el peso del amor hacia el bien, debe querer todo lo bueno posible; entonces, ¿no habrá creado Dios todo lo posible sin restricción?, ¿no será ese universo un *plenum formarum* como el platónico?, parece que el presupuesto lovejoyano se cumple en este caso.

Recordemos que la bondad divina, para San Agustín, no significa exactamente lo mismo que para Platón. Bondad suprema no es sinónimo de fecundidad total, sino de gratuidad absoluta. En el acto de la creación, lo único necesario es el “crear en sí mismo” en el seno de Dios. Pero, Él es bueno porque decide libremente crear el mundo, no tiene que crear el mundo necesariamente por causa de su bondad. Hacia fuera de sí mismo, por así decir, su obrar no es necesario. Ahora bien, una vez que quiere en libertad producir todas las cosas, su acto de querer es total y para siempre. Dios quiere todo lo bueno, Él ama hacer el bien. El mayor bien posible es Dios mismo, no obstante, en Él (en el Verbo) están las ideas de todas las cosas posibles, luego, amándose a sí mismo ama todo lo demás.

El hecho de que Su Voluntad quiera naturalmente solo lo bueno, no le resta libertad. Para ilustrar esto, supongamos el caso de un hombre, moralmente bueno, que tenga la capacidad de ver anticipadamente el resultado futuro de

todas sus acciones, y que por ello siempre pueda saber lo que es mejor para él y los demás, ¿no elegiría lo mejor en cada caso?, ¿sería más libre tal hombre si escoge el mal? Elegir lo malo, errar, no es sinónimo de libertad. Dios elige siempre el bien porque su voluntad perfecta, en armonía con su bondad, inteligencia infinita y presciencia, quiere siempre libremente (no por necesidad o coacción) lo bueno.

Dios crea todos los seres posibles porque “ser” es ser bueno, y Él quiere libremente de una sola vez todo lo bueno. Por lo tanto, Su universo sí debe ser un *plenum formarum*.

Los mundos platónico y agustiniano son plenitudes de entes, donde todo ser existió y existe a la vez, como posibilidad, en el mundo eidético y en el Verbo. No obstante, son muy diferentes entre sí, como ya vimos. Lovejoy no tiene ningún problema en aceptar esto, pero no admite que exista una gran distancia semántica entre los términos filosóficos que constituyen el enunciado del principio de plenitud, en cada sistema. Razón por la cual el propio principio cambia. Según él, no hay una distinción auténtica entre la propuesta cosmológica de Platón y la de San Agustín, porque los fundamentos son iguales.

Por mi parte, considero que los sistemas de ambos autores son diferentes porque los principios y los conceptos que los constituyen son disímiles, aunque cada uno de los constructos se articule dentro del mismo contexto (creacionista). La distancia no viene dada, entonces, porque cada concepción ocurra en un contexto distinto.

La propuesta de Lovejoy se puede comparar metafóricamente con dos tortas que fueron hechas con los mismos ingredientes, en las mismas cantidades, pero en distinto molde: en apariencia son diferentes pero su sabor es idéntico. En este caso de Platón y Agustín, pienso que cambian los propios ingredientes, su sabor (su significado) varía notablemente, dando como resultado dos tortas con apariencia y sabor desigual.

5. TAXONOMÍA INCOADA DEL PRINCIPIO DE PLENITUD

Mencioné en el ensayo tres formas de pensar el principio:

a) Por supuesto, el enunciado original de Lovejoy. Aunque el principio ya existía desde antes de nuestra era, debemos al filósofo berlinés el nombrarlo, formularlo con claridad y reconocerlo en otras épocas. Repitémoslo resumido:

Este extraño y fecundo teorema de la “completud”, de la realización de las posibilidades conceptuales en la realidad [...] el universo es un *plenum formarum*, donde el ámbito de la diversidad concebible de las *clases* de seres vivos está exhaustivamente ejemplificado, [...] ninguna potencialidad genuina del ser puede quedar incompleta, [...] la amplitud y la abundancia de la creación deben ser tan grandes como la capacidad de un Origen “perfecto” e inagotable, y [...] el mundo es mejor conforme más cosas contenga. (Lovejoy, 1983, pp.65-66)

El contexto es creacionista, depende de la idea del bien que tenga cada filosofía y relaciona a todos los seres en una cadena jerarquizada desde lo más imperfecto hasta la perfección suma. La creación es necesaria y tan grande como su origen. Su primer formulador teórico fue Platón.

b) Dentro del mismo contexto creacionista, pienso que San Agustín lo formularía como sigue: La creación *puede* ser muy grande y contentiva de todas las clases posibles de seres finitos, es decir una plenitud de formas, *si y solo si* el Creador así *lo quiere*, pero tal universo nunca será tan grande como la capacidad de su Origen perfecto, y nunca será necesario. Tampoco será eterno por su propia capacidad, Dios decide libremente si lo mantiene en el ser o le permite volver a la nada de donde salió. Además Dios puede elegir no crear algo que sea posible. Dios es bueno porque su amor lo lleva a querer producir todos los seres.

c) El principio de plenitud ha sido considerado en otros contextos. Prueba de ello la tenemos, como ya mencionamos, en el caso de Hintikka. A este autor, así como a numerosos filósofos interesados en la lógica y la metafísica modal, el libro de Lovejoy les resultó inspirador. Pero todos ellos situaron el origen del principio en la Escuela de Megara y el denominado “Argumento Victorioso” de Diódoro Cronos. De modo que sus consideraciones están dirigidas al estudio de las modalidades en el mundo físico o en las proposiciones. Hintikka (1973) se expresa como sigue:

En Diódoro Cronos el principio de plenitud ocurre como una pretendida consecuencia de un argumento lógico, el perdido “Argumento Victorioso” que fue famoso en la antigüedad [y añade], el principio puede ser tentativamente... formulado como sigue: toda posibilidad es realizada en algún momento del tiempo. (pp. 95-100. Mi traducción)

La realización de las posibilidades en este contexto no tiene nada que ver con la acción de un Creador.

d) Dentro del contexto creacionista, podemos añadir a Santo Tomás de Aquino, aunque en su caso no se cumple el principio de plenitud, tal como lo pensó Lovejoy. Pero, si lo aceptara pienso que sería algo así:

Principio de plenitud de todas las formas posibles dentro de un orden establecido de antemano, pues Dios no crea todas las formas posibles, sino que produce con necesidad hipotética un mundo ordenado que elige entre los mundos posibles, y lo crea con todas las formas que corresponden a ese mundo sin arruinar su orden.

Pero el caso de Santo Tomás de Aquino es muy complejo y será objeto de otro ensayo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. ([397 d. C.] 1979). *Obras de San Agustín*, tomos I-XVIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Clark, M. (1961). *San Agustín filósofo de la libertad*. Madrid: Augustinus.
- Formigari, L. (1973). Chain of Being. En P.P. Wiener (Ed.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. I (pp. 326-336). New York: Charles Scribner's Sons.
- Gilson, E. (1965). *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Gilson, E. (1978). *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Navarra: Eunsa.
- Hintikka, J. (1973). *Time and Necessity*. London: Oxford University Press.
- Llanes, M. (2011). *Arthur Lovejoy: Principio de Plenitud en la Edad Media*. Tesis de maestría no publicada, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.
- Lovejoy, A. (1983). *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona, España: Icaria.
- Vericat, J. (1970). La idea de creación según San Agustín. *Augustinus*, XV, 19-34.