BIBLIOGRAFIA

SAMEK LUDOVICI, E., *Dio e mondo: relazione, causa, spazio in S. Agostino*. Ed. Studium, Roma, 1979, 364 págs.

Son numerosas las publicaciones acerca de la descripción que San Agustín hizo de su propia historia personal, así como de los rasgos más importantes de su propio sistema filosófico. Sin embargo son pocas las monografías que, superando este aspecto más intimista de su obra, han profundizado en la localización de aquellas ideas que originaron una auténtica revolución en nuestro modo de entender la naturaleza así como en el desarrollo de la específica metodología de las ciencias experimentales. En este sentido el profesor Samek, colaborador del profesor Mathieu y contratista de filosofía moral en la Universidad de Turín, ha realizado una valiosa aportación al estudio de la Cosmología de San Agustín, habiéndose propuesto los siguientes objetivos: 1) Reivindicar su auténtico pensamiento cosmológico más allá de algunas interpretaciones parcialistas como las de Heidegger, Bultmann y Tillich, que pretenden remitir su pensamiento a los planteamientos objetivistas y tecnomorfos propios del pensamiento antiguo. 2) Poner de manifiesto las implicaciones metafísicas que el concepto cristiano de Dios tiene en la superación de los rígidos esquemas individualistas y cosificantes de las cosmologías antiguas y en la elaboración de un nuevo modelo de las relaciones mundo-Dios. 3) Explicitar de

modo manifiesto la forma como superó el método analítico-inductivo y el esquema de inherencia propio de la metafísica aristotélica, sustituyéndolo por una interpretación original del método dialéctico platónico que permite situar a San Agustín entre los precursores del moderno método trascendental que trata de investigar las condiciones de posibilidad de los propios hechos de la experiencia. 4) Dejar constancia del carácter no rupturista de su cosmología de modo que, aunque "logró superar la confusión existente en el pensamiento antiguo entre las ciencias objetivístico-naturales y la teología, o entre transcendencia divina y el simple alejamiento espacial, o entre la causalidad y el simple esfuerzo muscular" (p. 3), sin embargo utilizó un método revisionista que consistió en criticar los propios postulados de la física y de la teología antiguas a fin de localizar aquellas condiciones de posibilidad que los hacían al menos verosímiles. De este modo llegó a descubrir la existencia de una nueva categoría metafísica, la relación irrecíproca, que se constituye como la condición de posibilidad de la existencia de una vía media entre los dos grandes modelos de explicación del universo físico en el pensamiento antiguo: el esquema de inherencia aristotélico, y el esquema de participación platónico. El desarrollo de este programa de investigación se divide en dos partes: en la primera se examinan las críticas formuladas a los paradigmas antiguos; y en la segunda se examinan los ras-

BIBLIOGRAFIA

gos más originales de la nueva cosmología.

Sin duda alguna el rasgo más destacados de San Agustín es haber advertido las limitaciones inherentes a los sistemas reificantes y cosificados antiguos, incluido el propio sistema aristotélico, a la vez que apreció las virtualidades no desarrolladas de una cosmología sintético-relacional que no acepta reducir el mundo a una suma atomizada de individuos sin comunicación entre sí. Rechaza así la abusiva utilización del método inductivo-analítico y la interpretación objetivista de la verdad adecuación propia de la metafísica aristotélica y propone un nuevo método de investigación dialéctico-interpretativo que no busca el dato objetivo, sino la interpretación mediante hipótesis, y no busca el conocimiento cosificado, sino su interpretación en razón de una totalidad dinámica (p. 21). Pero lo que constituyó el detonante definitivo que le separó del aristotelismo fue el rechazo de la aplicación indiscriminada que Aristóteles hacía del esquema tecnomorfo, propio del artista que realiza la obra de arte, generalizando después su aplicación a los diversos géneros de causalidad existentes en la naturaleza física, incluida la actividad del Primer Motor (p. 35). Pues este modo de proceder fue el causante de un gran número de errores acerca de la naturaleza de Dios, y esto no podía pasar desapercibido a un filósofo cristiano; efectivamente el aristotelismo tiende a reducir las relaciones de participación existentes en el

universo físico a simples relaciones mecánicas de causalidad propias del artista en contacto con la obra de arte (p. 79); y al aplicar este esquema al Primer Motor, la acción de Dios se identifica con la del arquitecto que sólo tiene una relación extrínseca y artificial con la obra de arte que sale de sus manos (p. 55): y la creación, a su vez, queda interpretada como la producción de un efecto extrínseco y artificial que tiene su propia autosuficiencia frente al artista que lo diseñó. Se produce así una auténtica separación entre la obra producida y el proyecto abstracto y esquematizado presente en la mente del Arquitecto, y entre la rígida necesidad que es necesario introducir en la naturaleza para que pueda funcionar autónomamente y la hipotética libertad que se concede al arquitecto para proyectar y realizar su obra (p. 67). San Agustín no aceptaría, pues, las relaciones de absoluta exterioridad que, según el esquema aristotélico, se establecen entre el mundo y Dios, y las relaciones de absoluta necesidad que se introducen en el ámbito de la naturaleza física. Pues considera que estos modelos cosmológicos confunden la necesidad física con la necesidad metafísica hasta el punto de hacer imposible la justificación de una intervención no violenta de lo sobrenatural en el ámbito de lo natural y una participación creativa de la libertad humana en el desarrollo del orden natural (p. 102 ss). Además el esquema tecnomorfo aplicado a las relaciones mun-

do-Dios supone una interpretación puramente extrínseca de la santidad y sublimidad divinas (Heidegger) como si entre ambos sólo existiesen relaciones de lejanía espacial. La causa de estas desviaciones, según San Agustín, habría que localizarlas en la proyección del esquema gramatical sujeto-predicado a las relaciones ontológicas sustancia-accidentes o a las relaciones mundo-Dios, introduciendo una disyunción metafísica incorrecta: o son dos sujetos absolutamente distintos entre los que simplemente media una relación mecánica (tecnomorfismo); o son dos predicados que se atribuyen a un mismo sujeto (panteísmo). En cualquier caso los paradigmas antiguos no ofrecen ningún modelo de relaciones mundo-Dios aceptable para una visión cristiana del Cosmos y de la creación. En consecuencia San Agustín buscará otros modelos de relaciones metafísicas que no reduzcan todas las categorías metafísicas a la sustancia ni generalicen abusivamente el uso de esta categoría a todo el ámbito de lo natural e, incluso, de lo espiritual y de lo divino (p. 141).

El objeto de la segunda parte de la investigación es mostrar las notas más originales de la nueva cosmología mostrando la original síntesis que se realiza entre los elementos platónicos y aristotélicos. La originalidad de la síntesis propuesta estriba en la utilización de un nuevo método dialéctico-transcendental que en vez de tratar de acumular nuevos datos acerca de los problemas planteados, se re-

monta a un primer principio y desde allí analiza las condiciones que hacen posible las relaciones de participación e inhección que son el fundamento de los respectivos sistemas platónicos y aristotélicos. Así manteniendo lo que de positivo tiene cada sistema, se consigue una solución original que resuelve las paradojas que se introducían en el pensamiento antiguo. Sólo así fue posible la localización de una categoría metafísica, la relación irrecíproca, que hace posible resolver de un modo más comprensivo y coherente el problema de las relaciones sustancia-accidentes, alma-cuerpo, mundo-Dios, suposición-predicación, causa-efecto, etc. De este modo se consiguió "una nueva síntesis entre los dos modelos que pretendían dar una explicación satisfactoria de las relaciones existentes entre el mundo y Dios: pues el modelo plato-neoplatónico aportó el modo de pensar sistémico-relacional; el concepto no cosificado de verdad que necesita remontarse a un primer principio y rechaza la referencia a las cosas autárquicamente presupuestas; el modo de conceptualizar la causalidad divina que supera el simplista modelo tecnomorfo; la consideración de la gradualidad de las sustancias y el rechazo del aislamiento reificante; el concepto de relación como categoría sustantiva y no simplemente accidental; la teoría de la relación inconvertible y del espacio no volumétrico; todo lo cual, en fin, supone la aceptación de una *Weltanschauung* platónica profundamente coherente" (p. 157).

Pero a su vez aceptó algunos elementos técnicos del aristotelismo como fue el propio concepto de relación y su distinción en esencial y accidental (p. 153).

Sin embargo la auténtica superación del modo de explicación griego, según Samek, sólo se produce cuando San Agustín trata de hacer compatible el concepto cristiano de creación y el modo griego de conceptualizar las relaciones entre el mundo y Dios. Pues al menos en este caso parece necesario superar el esquema tecnoformo e, incluso, el propio esquema platónico de participación y hablar de un tipo de relación más parecida a la que hoy se establece entre lo condicionado y su condición de posibilidad, es decir, lo incondicionado, de modo que entre ambos extremos se establezca una relación de interdependencia tal que el uno no puede ser ni pensarse sin el otro. Pero a la vez, sino se desea introducir un panteísmo reificante y cosificador, se debe establecer una tajante separación entre lo participado y los participantes, y afirmar que entre ambos existe una relación irrecíproca que describe la constitución intrínseca y el núcleo mismo de las relaciones mundo-Dios, sustancia-accidente, cuerpo-alma, supuesto-predicado, significante-significado. Por ello el objetivo del resto de la investigación será mostrar cómo mediante la aplicación de esta nueva categoría metafísica se puede realizar una profunda revisión y transformación de los postulados de las cosmologías griegas..

Samek comienza este desarrollo sistemático de la cosmología agustiniana examinando la lógica de la relación irrecíproca. Para ello acude a un símil: la relación irrecíproca que se establece entre el mundo y Dios es similar a la relación que se establece entre el sentido de una proposición y los significantes utilizados para expresarla: pues de igual modo que el sentido de una proposición está en todos y cada uno de los elementos que la componen, y sin embargo no se identifica con ninguno de ellos en particular ni con su simple suma, así tampoco se puede reducir la sustancia de un cuerpo a sus accidentes en particular ni a la forma constituida por la suma de todos ellos; ni a Dios se le puede confundir con algún elemento particular de la naturaleza, ni siquiera con la primera esfera que contiene en sí todos los elementos del universo físico. Pues estamos ante ejemplos en los que resulta insuficiente el recurso a los esquemas convencionales de inherencia aristotélica y de simple participación platónica, siendo necesario recurrir a una categoría previa: la relación irrecíproca. Pues efectivamente, en todos estos casos se observa un salto cualitativo entre los participantes y el principio o realidad participada; pues no se puede decir que los participantes estén junto a lo participado (con una mera exterioridad espacial) ni que el uno sea idéntico al otro (sin que exista una diferencia de niveles), sino que más bien se debe afirmar que el uno se encuentra en el

BIBLIOGRAFIA

otro. Entre ellos existe, pues, una relación que es real, pero que simultáneamente es irrecíproca o asintótica: efectivamente para el participante es esencial su relación a lo participado, ya que en virtud de esta relación se constituye como tal ser: en este sentido para el mundo es esencial su relación a Dios, y para los accidentes su relación a la sustancia, y para los elementos de una frase su relación al sentido que les da una unidad. En cambio para lo participado la relación de participación es simplemente accidental y subsidiaria, ya que el principio participado puede subsistir y tiene sentido sin necesidad de hacer referencia los participantes: así para Dios es accidental y subsidiario su relación al mundo, como para la sustancia es accidental su relación a estos determinados accidentes o para el sentido de una frase su relación a estos determinados elementos. Pero subsidiariedad no quiere decir simple alteridad o exterioridad tectonórfica, pues el mundo no está fuera o separado de Dios, ni la sustancia es un sujeto separado de sus accidentes, ni el sentido de una frase está fuera o separado de los elementos que lo componen (p. 168-169). Por ello es incorrecto confundir la sustancia como predicamento, que es algo que se predica del sujeto, con la sustancia como *hypokeimenon*, que no es solamente la esencia permanente e inalterable sino el propio sujeto del que se predica la esencia y sus accidente; o confundir a la primera esfera inmóvil aris-

totélica, que es algo creado y separado del resto del universo físico, con Dios, que es el principio que da el ser a todos los seres y que aunque engloba a todos los seres que forman parte del universo físico y está presente en cada uno de ellos sin embargo no se identificará con ninguno de ellos. Se debe, pues, evitar aplicar un simplista esquema de inherencia a las relaciones que se establecen entre sustancia y accidentes o entre mundo y Dios y afirmar que la sustancia es la forma sustancial en la que inhiere los accidentes o que Dios es la primera esfera que contiene es si a todos los seres que forman parte del universo físico, pues en estos casos se está considerando las relaciones sustancia-accidentes o las relaciones mundo-Dios, como las relaciones que se establecen entre dos sujetos independientes entre dos predicados que mantienen entre sí relaciones recíprocas de alteridad a un mismo nivel de predicación. Por el contrario se debe afirmar que también en la estructura de predicación existe entre sujeto y predicado una relación irrecíproca de modo que sus referentes respectivos no se sitúan en un mismo nivel ontológico; pues efectivamente cuando la sustancia hace el oficio su sujeto de la proposición se refiere a la sustancia entendida como *hypokeimenon*; en cambio cuando hace el oficio de predicado se refiere a la sustancia entendida como predicamento, existiendo entre ambas una relación irrecíproca similar a la que existe entre dos niveles distin-

BIBLIOGRAFIA

tos de realidad que guardan entre sí relaciones de jerarquía y de subordinación.

De este modo San Agustín conceptualiza una categoría metafísica que describe el núcleo mismo de la realidad creada; pues efectivamente tanto la relación de inherencia como la de participación presuponen una relación previa de fundamentación respecto a un principio que nunca se identifica plenamente con lo que se predica de él. Evidentemente la existencia de este tipo de relaciones no impide la persistencia de los *hypokeimenon* ni la necesidad de seguir admitiendo las relaciones de participación, sino que simplemente conceptualiza estas relaciones metafísicas conforme a una nueva categoría metafísica. De todos modos la nueva solución tenderá a no absolutizar los *hypokeimenon*, como si realmente fuese el único fundamento de la realidad creada, y a no absolutizar las relaciones de participación como si el mundo fuese simplemente una parte física de Dios (p. 152). Más bien, una correcta interpretación de las relaciones de inherencia y de participación llevará a una visión jerarquizada del universo en la cual los seres inferiores no pueden existir sin los superiores y a su vez los superiores cumplen una función subsidiaria respecto a los inferiores. Por ello, en el esquema de la relación irrecíproca, el mundo no se puede conceptualizar sin una referencia a Dios, y los accidentes tienen que hacer referencia a una sustancia, como el cuerpo hace re-

ferencia al alma. Pero a su vez los superiores guardan una relación accidental y subsidiaria respecto a los inferiores; así Dios, de un modo no necesario sino libre contiene y hace referencia al mundo creado por él, al que con su providencia dirige hacia su fin natural; y el alma, incluso en estado de separación, hace referencia al cuerpo al que ha dado vida; y la sustancia hace referencia a los accidentes que participan de su propio ser; y el sentido de una frase hace referencia a los elementos que lo componen. Pero evidentemente no es igual el modo como se hacen referencia unos a otros, pues lo que para los inferiores es absolutamente esencial y necesario, para los superiores es simplemente accidental y no estrictamente necesario. De este modo la relación irrecíproca consigue dar una descripción del universo físico menos rígida que la aristotélica dando cabida a una participación gradual según la cual los seres tienen naturalezas y propiedades mutuamente compartidas con diverso grado de universalidad y de necesidad (pp. 185 ss.).

En los últimos capítulos se analiza la influencia que la teoría de la relación irrecíproca tuvo en la solución de algunos problemas de terminología metafísica y en la elaboración de nuevos paradigmas científicos. En primer lugar se examina el lento proceso de transformación de algunos términos filosóficos, como son los términos sustancia, naturaleza y esencia (pp. 199-200), y se describe la ruptu-

ra que se produjo entre la tradición latina y la tradición griega más inmediata. El primer término que sufrió esta transformación fue el término "fisis" que al ser traducido por el latino "natura", mantuvo su total generalidad y se utilizó para referirse indistintamente a los principios próximos y últimos de los seres que forman parte de la naturaleza material, llamándose sustancia física o simplemente sustancia, al sustrato propio de los cuerpos físicos que son sensibles. De este modo la tradición latina llamó *sustancia* a la forma sustancial de los seres sensibles, adquiriendo así el término sustancia un uso menos hipostasiado que el *hypokeimenon* aristotélico. Por ello San Agustín afirmará que Dios no se puede predicar el ser sustancia ya que no es un sustrato de ningún accidente. En cambio los latinos reservaron el término "natura" o naturaleza para referirse a la sustancia aristotélica entendida como *hypokeimenon*, es decir, como sujeto último del que se predicaban los movimientos y las propiedades de un ser. En este sentido el término naturaleza ya no sólo se aplica a las sustancias corpóreas sino también a las espirituales e incluso a Dios, ya que Dios tiene subsistencia y es un ser o esencia. Por último "el término ser o esencia siempre se refiere al uso inescindible en sentido moderno de esencia y existencia, la unión no atomizable de sujeto y acto, de subsistencia y movimiento, tratando simultáneamente de evitar los dualismos

entre sustancias primeras y segundas, o entre el cuerpo como sustrato y el resto como predicado, o entre las esencias separadas de una parte y las existencias factuales de otra" (pp. 206-207). De este modo la esencia agustiniana manifiesta de un modo claro las implicaciones que la teoría de la relación irrecíproca supuso para la progresiva comprensión de la naturaleza; pues no sólo hizo posible la articulación de los diversos niveles de realidad en un todo unitario, sino que además permitió mantener las cotas de autarquía que Aristóteles introducía como fundamento de la realidad. Pero ahora inherencia y participación, autarquía y jerarquía no son categorías antagónicas sino distintos aspectos de una misma relación asintótica. De este modo se pone de manifiesto cómo, sin merma de la autonomía de cada ser, los seres creados están jerarquizados en diversidad de niveles de más o menos ser, de más o menos *esse*, entre los que existen auténticas relaciones de subordinación no sólo gnoseológica sino también ontológica, y unas relaciones recíprocas de mutua participación (p. 208).

Por último se acomete la parte más original y novedosa de la investigación: el análisis de las implicaciones que la relación irrecíproca mundo-Dios tuvo en la transformación de la imagen científica del universo físico y del propio método científico. Con razón se queja el autor del olvido sistemático que la escolástica (Gredt) y la historiografía moderna (Heidegger,

BIBLIOGRAFIA

Bultmann y Tillich) han tenido con este tema, olvidando la influencia que los conceptos cosmológicos han tenido en la concepción de las matemáticas o en las reflexiones acerca de la naturaleza de los números (pp. 242-343); así como en la crítica de algunos conceptos básicos de física, como son el infinito actual y potencial o la imagen cerrada del Cosmos-container griego (p. 253 ss.) o el ennoblecimiento del paradigma científico griego (pp. 257-258). Pues efectivamente, si se afirma que el mundo es una realidad inseparable de la divinidad y simultáneamente se afirma que Dios es Persona, y que, por tanto, tiene una capacidad de realizar una acción *ad extra* sin por ello decrecer en su ser (p. 275), entonces el universo físico aparece ennoblecido con algunos atributos divinos aunque limitadamente participados. Por ello el universo físico, aunque finito, sin embargo no es localizable, siendo por tanto ilimitado ya que ni siquiera se puede afirmar que Dios es el lugar del mundo (p. 88 ss.). Además, es potencialmente infinito, pues es la manifestación *ad extra* de la potencia infinita *ad intra* divina, existiendo una simple diferencia modal entre ellas (pp. 291 ss.). También es un Cosmos divino, pues es el ámbito de la libertad creadora de Dios y, por tanto, no debe ser juzgado con los rígidos esquemas de la necesidad metafísica aristotélica sino con los esquemas de la necesidad física dependiente en

todo momento de la libertad divinas (pp. 295 ss.). Tiene además una Historia Natural, pues es un universo regido por unas leyes físicas no deterministas que dirigen su evolución de un modo providente hacia el cumplimiento de su fin natural; no se trata, pues, del desarrollo de un simple mecanismo tecnológicamente producido, sino del desarrollo de un proyecto inteligentemente diseñado y libremente querido que recoge hasta en sus más mínimos detalles individualizadores la auténtica historia natural del Cosmos (p. 301). De este modo se consigue elevar la especulación acerca del Cosmos a un nivel superior haciendo de la cosmología una auténtica ciencia metafísica.

En conclusión: se trata de una investigación ambiciosa que consigue localizar una clave importante del desarrollo del pensamiento filosófico y científico, a la vez que permite establecer una nueva valoración de las aportaciones cosmológicas de la filosofía patristico-cristiana. Evidentemente la investigación no pretende examinar la totalidad de los supuestos en los cuales se dan este tipo de relaciones; sin embargo se trata de un trabajo minucioso de investigación en el que se ponen de manifiesto las enormes dificultades que el pensamiento humano hubo de superar a fin de modificar el modo griego de concebir la naturaleza.

CARLOS ORTIZ DE
LANDÁZURI