

LA EVOLUCIÓN INTELLECTUAL DE LA NOCIÓN DE MATERIA EN SAN AGUSTÍN DE HIPONA

VERONICA BENAVIDES G.

Resumen:

El presente artículo estudia y analiza tanto el significado como la trayectoria intelectual de la noción de materia en el pensamiento de San Agustín, la cual, hallándose en un principio estrechamente unida a su interpretación del *Génesis*, termina por rebasar el ámbito estrictamente teológico para constituirse en una de las nociones claves para la comprensión de la metafísica agustiniana de la creación *ex nihilo*.

Abstract:

The current article studies and analyzes both, the meaning and the matter-notion intellectual trajectory into St. Augustine's thought, which –closely bound to the *Genesis* interpretation at the beginning- get to surpass the strictly theological scope to become a key notion to the comprehension of the augustinian metaphysics of the creation *ex nihilo*.

Palabras Claves: San Agustín – Dios – creación – materia – forma.

Key Words: St. Augustine – God – creation – matter – form.

De todas las nociones metafísicas forjadas por la genial mente agustiniana, la idea de *materia* es una de las más paradójales y enigmáticas, dada la fluctuación de su pensamiento a través del tiempo. Si bien la filosofía griega ya había reflexionado largamente sobre la naturaleza y función de la *hyle prote*, sobre todo de la mano de Platón y Aristóteles, el joven Agustín converso al cristianismo se enfrenta a la dificultad de repensar la noción helénica de materia a la luz de la fe, y en particular, a la luz del dogma de la

creación *ex nihilo* de todo lo que es.

De allí que, si Dios es el Ser en sí, el mundo no puede sino recibir de Aquel todo su ser, pues, como reza el conocido adagio medieval, nadie se da a sí mismo una perfección que no posee en absoluto. Esto significa que tanto la materia como la forma de cada ente existente tienen su origen en el acto creador de Dios, sin que haya nada previo a esta radical donación del ser por parte del Creador.

Todo lo anterior ya lo conocía San Agustín por la vía de la Revelación, pero como su propósito es entender la fe en que cree firmemente, se ve en la necesidad de esclarecer lo más posible el rol que le corresponde a la materia al interior de su doctrina metafísico-teológica de la creación. En este sentido, lo primero que hay que tener en cuenta es que su noción de materia está enmarcada en una perspectiva metafísica radicalmente distinta de aquella propuesta por la filosofía griega, y en particular, por el aristotelismo.

En efecto, el punto de partida de las reflexiones de Agustín en torno a la materia primera posee una doble inspiración: por una parte se basa en la Biblia y, por otra, en la filosofía platónica heredada de Plotino¹. Dentro de este contexto bíblico y platónico concibe a la materia como un *principio informe* a partir del cual Dios ha creado todo lo que es, pero que necesita de la perfección y el acabamiento ontológico que sólo puede otorgarle la forma. Sin embargo, la ambigüedad que suscita esta particular noción de materia compromete a la doctrina entera de la creación, ya que es muy fácil malinterpretar el pensamiento de Agustín al juzgarlo desde el hilemorfismo, como de hecho ocurrió no pocas veces durante la Edad Media.

Si hay algo claro en este punto es que el Obispo de Hipona no interpreta las Sagradas Escrituras desde la tradición aristotélica, sino desde otros pasajes de la Biblia, en concreto, desde *Sabiduría*, XI, 18: *Qui fecisti mundum de materia informi*. Aquí radica el origen de su noción de materia entendida como algo absolutamente indeterminado, no definido o delimitado por forma alguna, pero que ya *es*².

No obstante la SS.EE. la muestra como *aquello de lo cual* Dios hizo el mundo, la materia informe no es en modo alguno coeterna

con el Creador, sino que –como toda creatura- ha sido creada *de la nada* por Dios, el cual, en virtud de su omnipotencia, no necesita de una materia preexistente para realizar su obra creadora³. Tal como ya lo había sostenido la tradición de todos los Padres de la Iglesia anteriores a San Agustín, no es posible afirmar que la materia sea un substrato necesario y eterno paralelo a Dios. En esto se distingue, entre otras cosas, la filosofía agustiniana de la filosofía griega, y más específicamente platónica, que ha recibido a modo de herencia intelectual: antes de crear, sólo Dios *es*, luego, la materia necesariamente es un ente creado. Como puede notarse una vez más, cuando nuestro autor piensa en la materia informe no lo hace con el expreso propósito de hacer filosofía, sino más bien con la intención de defender y precisar el dogma de la creación. De allí que su primer análisis del tema tenga su punto de partida en el *Génesis* y no en el *Timeo*, por ejemplo.

Las Sagradas Escrituras y la noción de materia

Desde la perspectiva bíblica, en *De Genesi contra Manichaeos* el Obispo de Hipona identifica a la materia informe por primera vez con el Cielo y la Tierra de los primeros versículos genésiacos⁴, no porque ésta sea materialmente Cielo y Tierra, sino porque *de ella* (*ex materia informis*) habían de proceder éstos en cuanto creaturas⁵. En el mismo texto, y además en las *Confesiones*, la llama *terra invisibilis et incomposita* en directa alusión a la falta de orden y hermosura que le impone su carencia de *species*⁶. Por último, en *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, IV, 13, se inclina por designar a la materia con el nombre de *abismo* y *agua*, siguiendo el sentido bíblico de las palabras: “...*et tenebrae erant super abyssum. Et Spiritus Dei ferebatur super aquam*”⁷.

Si bien es cierto todas estas denominaciones –cielo y tierra, tierra invisible, abismo, agua- apuntan a designar una sola y misma realidad, cada una de ellas muestra un aspecto preciso de lo que San Agustín entiende por *materia informe*. El *Cielo* y la *Tierra* significan la materia de la creación universal, hecha por Dios de la nada, pero en un estado invisible y confuso⁸. Esta sería, por así decirlo, la materia informe en cuanto *materia ex qua* con que Dios forma el mundo y le da el orden y la belleza que le es característi-

ca. En segundo lugar, tanto la *terra invisibilis et incomposita* como el *abyssum* genesiaco insinúan la informidad, no en el sentido de carencia absoluta de forma, sino en el de masa grosera y deforme. De allí que San Agustín asocie con vehemencia la informidad a la tierra, por considerarla precisamente lo menos formado y menos noble entre todos los elementos⁹. En tercer lugar, el *agua* señala la materia en cuanto sujeta a la acción del Artífice, pues ésta posee, más que ningún otro elemento, la pasividad y modelabilidad necesarias para ser trabajada y dejarse transformar en las manos del Creador. Por esta razón, nuestro autor prefiere llamar más bien agua que tierra a la materia informe¹⁰.

No obstante la multiplicidad de nombres con que designa a la materia, todos ellos apuntan a describir un aspecto específico de su realidad. El primero expresa el *fin* de la materia, es decir, para qué fue hecha (*materia mundi*); el segundo, la misma informidad (*materia informis*), y por último, el tercero indica la servidumbre y la sumisión de la materia al Artífice (*materia fabricabilis*)¹¹.

En suma, pareciera ser que la principal característica de la materia, entendida desde la interpretación agustiniana del *Génesis*, es su *informidad*. Pero ¿de dónde le viene este carácter y en qué consiste? El mismo San Agustín medita largamente la cuestión y varía su doctrina, oscilando entre una interpretación neoplatónica de la materia y otra más acorde con el aristotelismo. Veamos, entonces, lo que el Santo piensa acerca de esta *informitas materiae*.

La informidad de la materia y su *capacitas formae*

En un primer momento, en *De Vera Religione*, sostiene la relatividad de esta informidad: la materia se dice *informe* sólo *por comparación* con las cosas más perfectas¹², de allí que sólo frente a lo más formado lo menos formado aparece a nuestra consideración como *informe*. Luego, si tiene alguna forma, aunque tenue o incoada, no es todavía la nada, aún cuando por su debilidad tienda a ella. Una idea semejante puede encontrarse en *Confesiones*, XII, 6, 6, donde nuestro autor precisa expresamente: “*informe appellabam non quod careret forma, sed quod talem haberet*”, y una frase más adelante vuelve al concepto de informidad de la materia *por comparación* con lo más hermoso, es decir, lo más formado¹³. Sin

embargo, en las mismas *Confesiones* -XII, 8,8- el Santo nos sorprende una vez más con un vuelco en su pensamiento, al inclinarse por la infirmitad absoluta de la materia: “*adhuc omnino informe erat*”.

Esta afirmación es sin duda problemática, ya que en numerosos textos el Obispo de Hipona ha señalado que, cualquiera sea la realidad de la materia, ella *es*, por ende, no puede decirse que sea *nada*. Pero, al mismo tiempo, ha señalado categóricamente en *De Diversis Quaest. 83*, q. LIV, que “*quoniam caret omni specie, nihil dicitur*”. ¿Cuál es, entonces, su doctrina definitiva?

Difícil cuestión si consideramos que el propio San Agustín no encuentra el lenguaje adecuado para nombrar aquello que no es aún formado ni es la nada misma, pero que es casi-nada (*prope nihil*)¹⁴. Esto explica en gran medida la ambigüedad en los términos utilizados cuando define a la materia como *nihil aliquid* o *est non est*. Según Gilson, Agustín hereda en este punto todas las dificultades inherentes a la noción platónica de materia concebida como un cuasi no-ser, pero les añade otra dificultad de origen cristiano, que vuelve aún más difícil el tema: este cuasi no-ser *es*, por lo tanto, y como el divino acto creador causa el ser, la materia debe haber sido creada¹⁵. Frente a esto, no debemos perder de vista que nuestro autor está intentando comprender su fe, y por esta razón no puede apartarse de la Sagrada Escritura que afirma la autoría divina de todo lo que de algún modo es. He aquí, en definitiva, el criterio último que se impone en su especulación acerca del ser de la materia.

De acuerdo a lo anterior, la expresión que mejor resume el estado del pensamiento agustiniano entre el año 400 y el 415 d.C. se encuentra en *De Genesi ad Litteram*, I, 4, 9, donde define a la materia como *exordium creaturae*, esto es, literalmente, *principio de creatura*, denominación que nace a la luz de la interpretación que allí realiza de los primeros versículos genesíacos. En este contexto, cuando se hace mención del Hijo como *Principio*, la Sagrada Escritura insinúa este *principio de la creatura* que recibe de Él una existencia todavía imperfecta e inacabada, y por ello *informe*; mientras que cuando lo menciona como *Verbo*, insinúa la perfección de la creatura llamada hacia Sí para asumir su forma uniéndolo-

se al Creador e imitándole en la proporción que le permite su grado de ser¹⁶. En otras palabras, aparece ya aquí la interesante distinción que San Agustín establecerá entre *creare* y *formare*, a la cual nos referiremos más adelante.

A estas alturas, la noción agustiniana de materia se presenta en gran medida determinada por el dato bíblico, pero también por conceptos metafísicos de raigambre platónica. Sin embargo, la citada noción toma un giro más aristotélico al declararla *principio de mutación y movimiento*, es decir, aquello que permite a los cuerpos pasar incesantemente de una forma a otra: la *mutabilidad* misma inherente a toda creatura¹⁷. Identificando, así, la materia con la mutabilidad el Obispo de Hipona insiste en la radical indeterminación de aquella, sin que esto signifique, como se ha dicho, que sea un puro no-ser: “*iam tamen erat, quod formari poterat*”¹⁸.

Aunque ínfima y precaria ontológicamente hablando, la materia posee ya una cierta perfección que la distingue de la sola nada, de manera tal que si la materia es algo, eso es precisamente la *capacidad* o aptitud para recibir formas (*capacitas formae*)¹⁹. Esta *formabilidad* es, entonces, lo que la constituye en aquel *exordium creaturae* al que se refería San Agustín en *De Genesi ad Litteram*, I, 4, 9, pues es el fundamento básico tanto para la *formación* del mundo como para la futura medición del tiempo, y decimos *futura* puesto que antes de la creación de las formas no hay sucesión o transcurso alguno que haga posible el antes o el después.

De esta manera, como bien lo señala N. Blázquez, San Agustín ha transformado la noción de materia primera helénica y la ha insertado en un contexto enteramente nuevo: la materia informe se llama ahora mutabilidad creatural referida a la materia caótica del relato genesiaco, esto es, al estadio primero del ser creatural sobre el cual Dios constituirá el mundo²⁰. Por ello, la materia de raigambre agustiniana aparece como el primer grado del ser en orden ascendente, que no presupone nada ontológicamente anterior, salvo la nada misma. En otras palabras, entre la nada absoluta y el ser formado media la *materia informe*, la cual ya es un ser creado por Dios, y como tal, ordenado potencialmente al bien y la belleza.

En este punto, nuestro autor debe romper radicalmente con la tradición platónica: la materia, en cuanto capacidad para recibir

formas no puede ser mala, ni siquiera por su informidad, pues si puede recibirlas, eso ya es un bien, aún cuando sea mínimo y exiguo²¹. Así como nadie duda que es un bien la sabiduría y también la capacidad de ser sabio, del mismo modo es un bien ser *formado* y también ser *formable*, sólo que en un caso el bien es mayor y en el otro menor, pero un bien al fin y al cabo²². En este sentido, la materia tiene una relación de proximidad o potencialidad con respecto a las formas, y aún cuando no las posea *en acto* –utilizando terminología aristotélica- *puede* llegar a poseerlas, lo cual, sin duda, es ya una cierta perfección, y como tal, proveniente de Dios, la Suma Forma y el Sumo Bien en la metafísica agustiniana.

No obstante, hay que señalar que en virtud de su informidad e imperfección la materia no imita directamente al Verbo siempre unido al Padre, por lo tanto no puede ser declarada buena por sí misma. Alejada del Creador, necesita de la infusión de una forma para poder responder al llamado hacia Sí que Dios hace a toda criatura, a fin de unirse a Él e imitarlo en la proporción del grado de ser recibido²³. Luego, la bondad de la materia es tal sólo por haber sido creada por Dios *para ser informada*, y no por ser ella misma buena y bella de suyo²⁴.

Materia y forma como principios del ser creado

Ahora bien, en cuanto informe, la materia funda la imperfección, la mutabilidad y la multiplicidad creatural²⁵. En cambio, la forma o semejanza participada del Verbo se constituye en principio de unidad, perfección y especificación, es decir, funda el ser, la unidad, la perfección, la belleza y el bien en cuanto categorías positivas e indiscutibles de toda criatura²⁶. Ambos principios, entonces, constituyen intrínsecamente a los seres de este universo. Si esto es así, es inevitable preguntarse ¿qué fue creado primero? ¿la materia o la forma?

Esta misma dificultad la tuvo que enfrentar San Agustín a raíz de las múltiples objeciones maniqueas a la creación *ex nihilo*, y su respuesta parte por eliminar de nuestra consideración el espejismo metafísico consistente en creer que Dios hizo *primero* la materia informe y luego la formó, transcurrido un determinado lapso de tiempo. Lo cierto es que la materia informe no es temporalmente

anterior a las cosas formadas, es más, a la luz del acto creador de Dios no existe prioridad de tiempo entre materia y forma, pues ambos principios del ser han sido simultáneamente concreados *ex nihilo (simul concreatum)*²⁷. La materia, *unde factum est*, ha sido creada informe para poder recibir la forma, *quod factum est*, según un tipo de precedencia que no involucra temporalidad alguna, pero sí un cierto *antes (prius)* que determina el llegar a ser de las creaturas. Esta precedencia es de tipo *causal*, razón por la cual, sin haber transcurso de tiempo, la materia informe tiene una *prioridad de origen* por sobre las cosas formadas²⁸. Es, como diría Aristóteles, lo primero en vistas del hacerse.

Siguiendo la magistral analogía que introduce San Agustín tanto en *De Genesi ad Litteram* como en *Contra Adversarium Legis et Prophetarum*, es claro que, así como cuando al hablar no emitimos primero una voz informe susceptible de ser determinada *después* por la forma, sino que expresamos una *voz formada*, de semejante manera Dios ha creado una sola realidad, la *materia formada*, y no dos realidades creadas por separado en el tiempo y posteriormente yuxtapuestas para formar un todo homogéneo²⁹. Así, si el mundo ha sido creado en un solo acto por Dios, concreando simultáneamente el cielo y la tierra, esto es, la materia y la forma que la determina, es evidente que no puede haber una precedencia al menos temporal de la materia con respecto a la creación de los entes. Sin embargo, y sin comprometer la creación simultánea, es coherente sostener que Dios creó el universo informe y luego lo formó. Entonces ¿cuál es el real sentido de esta *precedencia* de la informidad con respecto a la forma?

La respuesta la encontramos en las *Confesiones*, XII, 29, 40, donde el Obispo de Hipona distingue cuatro posibles tipos de precedencia:

- 1) Por *eternidad*: así como Dios precede a todas las cosas.
- 2) Por *tiempo*: así como la flor precede al fruto.
- 3) Por *elección*: así como el fruto, por ser más excelente, precede a la flor en orden de preferencia.
- 4) Por *origen*: así como el sonido precede al canto.

A la luz de estas distinciones, es fácil entender el modo como una cosa precede a la otra por *tiempo* o por *elección*, no obstante,

se torna muy difícil comprender el modo como Dios crea el mundo desde su eternidad inmutable, o bien, cómo el sonido precede originariamente al canto, de acuerdo al ejemplo propuesto por Agustín en el citado texto de las *Confesiones*. La manera como Dios precede a la creación es, en el fondo, un misterio, en cambio, ¿qué ocurre en el ejemplo del canto? En este caso no es fácil distinguir qué es primero, si el sonido o el canto, puesto que el canto es un sonido ya formado.

Es manifiesto que no proferimos primero sonidos informes, sin canto, y luego los adaptamos a la forma del canto, así como tampoco componemos los sonidos disponiéndolos como se dispone de la plata al fabricar un vaso, pues tal materia es algo ya hecho. Nada de esto ocurre al cantar, pues el canto no suena primero informe y luego formado, es más, éste se resuelve en su sonido, él constituye la materia que ha de ser transformada en melodía. En palabras del Santo: “*sonus formatur ut cantus sit*”³⁰. En este sentido, entonces, puede decirse que la materia del sonar precede a la forma del cantar, lo cual equivale a decir que dicha materia precede *por origen* a la forma, ya que no se forma el canto para que sea sonido, sino que es el sonido el que es formado para que haya canto.

De esta manera, tal como el sonido precede *por origen* al canto, así también la materia, sin ser anterior a las formas en el tiempo, las precede en el orden de la causalidad como condición de su subsistencia. En cuanto principio metafísico, la materia, como *aquello de lo cual* es hecha la creación, es originariamente anterior a *aquello que es hecho* a partir de ella, aún cuando el ente compuesto de materia y forma aparezca en la realidad en virtud de un solo y mismo acto creador. En buenas cuentas, aquello que Dios crea simultáneamente, esto es, la creatura, es un *concreatum* en el cual materia y forma son al mismo tiempo, lo cual si bien lo entendemos, no lo podemos expresar con la misma simultaneidad con que existe en la realidad, pues la naturaleza de nuestro lenguaje nos obliga a enunciar un co-principio tras el otro³¹, en necesaria sucesión temporal.

Aún cuando cada creatura es un *concreatum*, San Agustín insiste en destacar la precedencia *causal* de la materia informe con respecto a la forma, lo cual se ve reflejado claramente en el modo

como designa a las creaturas. Tal como lo nota Gilson, antes que llamarlas *creata* o *facta* –vocablos tomados de la lengua latina cotidiana- Agustín prefiere designarlas como *ex informitate formata*, esto es, *cosas formadas a partir de lo informe*³². Pero al mismo tiempo, y pese a la anterioridad causal de la materia informe con respecto a la forma, nuestro autor tiene siempre presente que sólo esta última es capaz de otorgar la determinación, la distinción y la belleza a la informidad misma, a fin de constituir acabadamente a los seres de este mundo.

Conclusión

Por consiguiente, y dada la doctrina que hemos revisado, es claro que el Doctor Africano concibe a la creación esencialmente como *formación*, pues si crear es causar el ser total *ex nihilo*, la creación consiste en conferir a este cuasi no-ser que es la materia el modo de existencia estable y definido que no puede obtener más que de la forma. Por ello, para Agustín el acto divino de la creación, en su indivisible unidad, incluye dos efectos diferentes pero simultáneos: la *creación* y la *formación*³³.

Por una parte, el acto de crear consiste radicalmente en dar el ser a la materia informe, realidad tenue e ínfima que es *casi-nada* y cuya única perfección ontológica se reduce a su *capacitas formae* o capacidad para recibir las formas participadas de las Ideas divinas. Pero además, al mismo tiempo que Dios crea a los seres en su subsistencia misma, los crea con sus respectivas formas, lo cual corresponde al acto de *formar* lo no formado pero existente, es decir, este es el acto por el cual Dios le otorga la perfección a lo ya creado *ex nihilo*: la materia³⁴.

Ambos efectos, *crear* y *formar*, son simultáneos por cuanto forman parte indisoluble de un uno y mismo acto creador divino³⁵, no obstante, como ya hemos visto, la formación suponga en el orden causal a la creación, pues nadie informa lo no existente. Con todo, la creación se resuelve en la *formación* o, dicho de otro modo, en la *información* de esa materia que tiende a la nada a la par con su misma informidad. Mediante la forma Dios imprime en la materia un movimiento de conversión hacia sí, que no es otra cosa que una imitación de la eterna cohesión existente entre el Verbo y el Padre.

Así, la creatura imita la forma del Verbo inmutablemente unido al Padre a través de esta conversión –proporcional en cada ente según su grado de ser- que la lleva a volverse hacia el Creador de su sustancia y tratar de asemejarse a su ser.

En definitiva, la creación entendida eminentemente como *formación*, consiste en acabar la creación de la materia por la creación de la forma, la cual no sólo le otorga a aquélla toda la perfección que por sí sola no puede poseer, sino que también, en cuanto constitutivo del *concreatum*, la convierte en imagen imperfecta del Verbo y de sus Ideas.

NOTAS

- ¹ Quizás sea esta una de las dificultades más importantes al momento de entender cabalmente el pensamiento agustiniano sobre la creación. Al respecto, dice con razón Gilson: «Les difficultés d'interprétation que soulève cette doctrine de la création, tiennent sans doute, pour une part importante, à ce qu'Augustin s'efforçait, ici encore, d'interpréter selon l'ontologie de Platon les données 'existentielles' de la Bible». Vid. Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, J. Vrin, París, 1949, p. 260.
- ² Evidentemente, de su infirmitad no puede concluirse que sea *nada*. *Contra Adversarium Legis et Prophetarum*, I, 11: “*Non ergo quia informis dicta est, omnino nihil est...*”, Città Nuova Editrice, Italia, 2005, disponible en: http://www.augustinus.it/latino/control_avversario/control_avversario_index.htm.
- ³ *Contra Adversarium...*, I, 11. La misma idea la expresa San Agustín en *De Fide et Symbolo*, II, 2, Città Nuova Editrice, Italia, 2005, disponible en: http://www.augustinus.it/latino/fede_symbolo/fede_symbolo_libro.htm.
- ⁴ SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra Manichaeos*, I, 7, 11: “*Informis ergo illa materia quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo caelum et terra, et dictum est, 'In principio fecit Deus caelum et terram'; non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat: nam et caelum scribitur*

postea factum”. Obras de San Agustín, Tomo XV, B.A.C., Madrid, 1957.

⁵ SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra...*, *Idem*.

⁶ SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra...*, I, 7, 12. Cfr. además: *Confesiones*, XII, 4, 4, B.A.C., Madrid, 1979.

⁷ *Génesis*, I, 2. Vid. además: SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra...*, I, 7, 12, infra.

⁸ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*, IV, 13. Obras de San Agustín, Tomo XV, B.A.C., Madrid, 1957.

⁹ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram imperfectus...*, *Idem*.

¹⁰ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram imperfectus...*, *Ibidem*.

¹¹ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram imperfectus...*, IV, 15. Pese a que San Agustín se empeñó en precisar en la mayor parte de sus obras el origen creado *ex nihilo* de la materia informe tal como lo muestra la autoridad de las Sagradas Escrituras, queda la duda respecto a saber hasta qué punto diferenció Agustín su noción de *materia informis* de la idea de *Caos* propia de las cosmogonías griegas. Curiosamente, en dos pasajes similares el Santo se refiere al *Caos* casi como equivalente a la informidad de la materia. En *De Genesi ad Litteram imperfectus liber*, IV, 12, se lee: “An quoniam materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam idéa graece dicitur, ideo dictum est, tenebrae erant super abyssum quia lux non erat...” Y en *De Genesi contra Manichaeos*, I, 5, 9 dice: “Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari”. Como puede verse, pareciera que en su carácter de sustrato informe receptivo de las formas no se diferencia del *hyle* griego. Incluso el mismo Gilson (*Introduction à l'étude...*, p. 258, nota 1) lo da como equivalente de la *informitas* propia de la materia. Por otra parte, Charles Boyer, S.J. (*L'Idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Beauchesne, París, 1940, p. 136) llega a plantear la cuestión como una posible objeción a la creación *ex nihilo*. Refiriéndose a la materia sostiene: «...ce qui reçoit cette unité ou cette beauté, cette forme, ce nombre, n' était donc de lui-même ni un, ni beau, ni déterminé, ni harmonieux : ne constituerait-il pas ce chaos incréé qu' un démiurge aurait organisé selon les Idées?». Pese a lo anterior, creemos que el problema es más bien semántico, y que por consiguiente San Agustín no se rindió conceptualmente a

la filosofía griega. Si bien admite, como Platón y Plotino, un sustrato receptivo de las formas, sin belleza, sin formas y sin inteligibilidad, no pierde nunca de vista que la materia no es un principio eterno, que es distinto de Dios e independiente de Él en el orden del ser. En este sentido, nuestro autor es tajante: o la materia es una creatura venida al ser a partir de la nada, o bien rompemos con la tradición cristiana, de la cual Agustín es un fiel depositario.

- ¹² SAN AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 18, 35: "...Nam illud quod in comparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formae, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil...". Oeuvres de Saint Augustin, Tome 8, Desclée de Brouwer, París, 1951. *Vid.* además: Niceto BLÁSQUEZ, *Introducción a la Filosofía de San Agustín*, Instituto Pontificio de Filosofía, Madrid, 1984, p. 320.
- ¹³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XII, 6, 6.
- ¹⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, *Idem*. Al respecto, señala Charles Boyer S.J. (*L'Idée de Vérité...*, pp. 137-138): «Il faut savoir penser un intermédiaire entre le déterminé et le rien, et c' était une des misères d' Augustin manichéen que de ne pouvoir y réussir».
- ¹⁵ *Cfr.* GILSON, *Introduction à l' étude...*, p. 265.
- ¹⁶ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, I, 4, 9. Oeuvres de Saint Augustin, Tome 48, Desclée de Brouwer, París, 1972.
- ¹⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XII, 6, 6: "Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles".
- ¹⁸ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XII, 8, 8.
- ¹⁹ SAN AGUSTÍN, *De Natura Boni contra Manichaeos*, XVIII. Oeuvres de Saint Augustin, Tome 1, Desclée de Brouwer, París, 1940.
- ²⁰ *Cfr.* BLÁSQUEZ, *Introducción a la...*, p. 321.
- ²¹ SAN AGUSTÍN, *Contra Adversarium...*, I, 11.
- ²² SAN AGUSTÍN, *De Natura Boni...*, XVIII. Con respecto a la bondad de este mínimo bien que es la *formabilidad* de la materia, San Agustín es muy claro en *Confesiones*, XII, 22, 31: "amplius bonum esse quod creatum atque formatum est, ita fatemur minus bonum esse quod factum est creabile, atque formabile sed tamen bonum...". Y también lo es en *De Vera Religione*, 18, 35: "Nam quoniam summa species summum bonum est, minima species minimum bonum est. Omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo. Ergo ex Deo est etiam minima

species».

- ²³ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, I, 4, 9.
- ²⁴ Como bien lo nota Charles Boyer S.J. (*L' Idée de Vérité...*, p. 138), “la matière n’ est pas belle, mais elle peut le devenir: elle a donc une parenté, une affinité avec la Beauté ; elle ne lui est pas absolument étrangère ; c’ est son rapport à la Beauté qui la constitue : elle participe, à sa manière, à la Beauté, et c’ est dire qu’ elle en vient «.
- ²⁵ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, I, 14, 28. *Vid.* además: I, 17, 34.
- ²⁶ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, I, 17, 35.
- ²⁷ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, I, 15, 29. *Vid.* también: *Contra Adversarium...*, I, 12. En este mismo pasaje San Agustín introduce una denominación de la materia y la forma paralela a la realizada en *De Genesi ad Litteram*, *loc. cit.*: a la materia la llama *unde aliquid fit* y a la forma *quod inde fit*.
- ²⁸ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, V, 15, 13. *Vid.* también: I, 15, 29.
- ²⁹ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, I, 15, 29. La misma metáfora de la voz (*vox*) y las palabras (*verba*) puede encontrarse en *Contra Adversarium...*, I, 11 y 12.
- ³⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XII, 29, 40.
- ³¹ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, I, 15, 29. *Contra Adversarium...*, I, 12.
- ³² GILSON, *Introduction à l’ étude...*, p. 266. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, V, 5, 14.
- ³³ Con respecto a la distinción que San Agustín realiza entre *creación* y *formación*, creemos con Gilson que son efectos distintos de un único e indivisible acto creador divino y que no se oponen en absoluto, sino que se complementan para traer al ser a cada *concreatum*. Así lo expresa el Santo en numerosos textos, por ejemplo, en *De Fide et Symbolo*, II, 2: “Quapropter rectissime credimus omnia Deum fecisse de nihilo: quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est, ut ordenatissimo Dei munere prima capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur quaecumque formata sunt”. En este sentido *facere* y *formare* responden a la creación de la materia informe, que luego recibe la forma y con-forma a la creatura acabada. No obstante, el Padre A. Gardeil supone una radical oposición en la

citada distinción agustiniana, la cual lo lleva a sostener en su obra *La Structure de l'Âme et l'expérience mystique* (Tome I, Gabalda, París, 1927, pp. 156-159) que *formatio* no es *creatio* en el agustinismo. Para más detalles de la interpretación gilsoniana de ambos términos –a la cual adherimos– y la del P. Gardeil, *vid.* GILSON, *Introduction à l'étude...*, pp. 266-268, con sus respectivas notas a pié de página.

³⁴ *Cfr.* GILSON, *Introduction à l'étude...*, pp. 266-267. Como lo observa Gilson, la ambigüedad que implica la distinción de dos efectos diferentes –*creación* y *formación*– en la producción del mundo por Dios será despejada sólo por Santo Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, I, q. 44, a.2), al comprender a la formación agustiniana dentro de la creación. Al respecto, *vid.* OSSANDÓN, Juan Carlos, “Santo Tomás corrige a San Agustín”, en: *Philosophica*, Vol. XIX-XX (1996-1997), pp. 43-52.

³⁵ SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, III, 20, 31.

La Autora es profesora de la Departamento de Filosofía de la Universidad “Adolfo Ibáñez”- Chile.

E-mail: veronica.benavides@uai.cl

Recibido: 12 de marzo de 2008.

Aceptado para su publicación: 24 de abril de 2008.