https://doi.org/10.29393/CF6-13SAPN10013

SAN AGUSTIN

La Estructura "Personalista" de su Filosofía y Algunos Significados del "Estructuralismo" Contemporáneo

PEDRO DE LA NOI B., Dr. Phil.
Pro. de la Universidad Católica de Chile

El presente artículo está pensado en función de un coloquio filosófico. Por ello, hemos procurado conscientemente que predomine en él la síntesis. Por esta razón, puede aparecer excesivamente esquemático y articulado, al menos en alguna de sus partes.

Nuestra secuencia es la siguiente:

1) Algunos significados del "Estructuralismo" contemporáneo;
2) La estructura en la filosofía de San Agustín; y
3) La estructura personalista de S. Agustín y algunas expresiones del estructuralismo contemporáneo.

1.— *ALGUNOS SIGNIFICADOS DEL "ESTRUCTURALISMO" CONTEMPORANEO.*

La preocupación por la "estructura" se remonta a los orígenes mismos de la filosofía.

La atención de los viejos griegos al cosmos, precisamente "en cuanto cosmos", ¿qué es, en efecto, sino la admiración por la estructura fundamental, por la razón —*el logos*— de todo lo real?

El sentido de "naturaleza" del pensamiento, de la acción humana, de la polis, etc., ¿qué es, sino el sentido de la estructura objetiva y, porque inteligible, susceptible de ser descubierta y expresada en términos de razón, de esas mismas realidades?

Sin embargo, la "tematización", sobre todo metódica y sistemática de la estructura es reciente.

Así como podemos distinguir etapas en la historia de la pregunta filosófica, así también en la historia de la estructura en la filosofía.

Primero fue la pregunta no "tematizada" ni tampoco "sistematizada", pero si de efectiva radicalidad filosófica. Con ella realmente y sólo con ella nacía la filosofía· ¿Qué es ser? ¿Qué es saber? ¿Por qué se llega a ser?

En un segundo momento —en la Edad Media— la pregunta es sistematizada. Nace la"quaestio". Hay conciencia que no se puede pensar ni filosofar sin preguntar, sin cuestionar. Y el "acaso" —utrum— es el comienzo obligado de toda "quaestio disputata" o "quodlibetalis" y también de todo artículo de la Suma Teológica.

Sin embargo, en este segundo momento, la pregunta no alcanza a ser "tematizada" en sentido estricto y a nivel filosófico. Habrá que esperar para ello a nuestro recientemente fallecido Martin Heidegger. El sí la tematiza, la cuestiona y se remonta, a su vez, a sus condiciones de posibilidad y, a su luz, comprende al hombre como "el ser que en medio de los seres se pregunta qué es ser" [1].

De un modo análogo sucede con la estructura y el Estructuralismo. Este tiene el mérito de haber "tematizado" —y sistemáticamente— la estructura. Es decir, así como Heidegger cuestionó la pregunta misma en un afán realmente filosófico de ir a sus fundamentos, así el Estructuralismo, en nuestros días, ha orientado parte del quehacer filosófico a una comprensión más honda de lo que es la estructura, a la estructura de las estructuras.

Podrán discutirse y objetarse algunas explicaciones e incluso el camino mismo para encontrarlas. En parte es lo que aquí hacemos. Sin embargo su afán de radicalidad, más o menos consecuente, merece el respeto de todo filósofo. El ha delimitado determinados fenómenos, particularmente en el ámbito del lenguaje y del conocimiento, haciendo una ampliación del campo de la filosofía.

Si nos detenemos, en primer lugar, en justificar el significado propiamente filosófico del Estructuralismo, es porque sus mismos representantes parecen de algún modo negarlo.

Por de pronto, Ferdinand de Saussure concluye sus largos análisis del fenómeno de la lengua, afirmando que

> "la lingüística tiene por único y verdadero objeto la lengua considerada en sí mismo y por sí misma [2].

Si los estructuralistas permanecieran consecuentes a esta afirmación serían científicos del fenómeno del lenguaje y no filósofos. Sin embargo, el mismo De Saussure ya afirma:

[1] "Das Seiende das inmitten der Seienden was Sein int fragt"
[2] *Cours de Lingüistique Générale*, Paris: Payot (1971), 3ème ed., p. 317.

> "... hay que mantener nuestro principio: no hay caracteres inmutables; la permanencia es un efecto de la casualidad; si un carácter se mantiene en el tiempo, puede del mismo modo desaparecer con el tiempo.
>
> De una manera general, todo lo que ha hecho el tiempo, puede deshacerlo o transformarlo el tiempo" [3].

Esta afirmación, por ejemplo, relativiza radicalmente el conocimiento y, al hacerlo, el acceso cierto a un orden absoluto de realidad. Por tanto, plantea problemas realmente filosóficos.

Por otra parte, estructuralistas posteriores, como Michel Foucault, sobre todo en sus últimas obras, tienen por objeto directo de sus análisis el esclarecimiento de la relación de las estructuras con el ámbito de realidad que las sustenta:

> "En una palabra, esta obra, como las que la han precedido, no se inscribe —al menos directamente ni en primera instancia— en el debate de la estructura (confrontada a la génesis, a la historia, al devenir); sino en el campo en que se manifiecstan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las interrogantes del ser humano, de la conciencia, del origen y del sujeto. Pero sin duda habría que decir que es también ahí donde se plantea el problema de la estructura" [4].

Digamos, finalmente, que cuando Lévi-Strauss se esfuerza en decantar el pensamiento salvaje —*"la pensée sauvage"*, que identifica con el pensamiento espontáneo de Comte, lo que parece estar buscando, tal vez sin ser él mismo suficientemente conciente de ello, es el pensamiento metafísico, aquél que subyace a las diversas concresiones: de las estructuras históricas:

> "Nunca, desde esta época, las concepciones humanas han podido reencontrar, en un grado comparable, esta gran característica de unidad de método y de homogeneidad de doctrina que constituye el estado plenamente normal de nuestra inteligencia, y que ella había adquirido espontáneamente..." [5].

Es en este plano más allá de los fenómenos (meta-físico) en el que parece tener sentido la confrontación de la estructura de la filosofía de San Agustín con el Estructuralismo contemporáneo.

[3] *Ibid.*, p. 316 — 317.
[4] *"L'Archéologie du savoir"*, Paris: Gallimard (1969), p. 26.
[5] *"La pensée sauvage"*, Paris Plon (1961), p. 289.

2 — *LA ESTRUCTURA "PERSONALISTA" DE LA FILOSOFIA DE SAN AGUSTIN.*

Para analizar la "estructura" del pensamiento filosófico de Agustín de Hipona, examinaremos primero algunas obras en particular con el objeto de detectar lo que podríamos llamar "estructuras regionales"; enseguida, presentaremos la "estructura general" subyacente al pensamiento de nuestro autor.

2.1-1. *"Estructuras regionales".*

2.1.1.1. Hemos escogido, en primer lugar y aunque a primera vista desconcierte algo al filósofo, el *De Trinitate.*

Pareciera, en efecto, que una realidad, o más bien una sólo hipotética realidad como la Trinidad de Dios, absolutamente inverificable —hablo en cuanto filósofo, no en cuanto cristiano— careciera de todo interés para un análisis como el que nos ocupa.

El mismo Agustín, por otra parte, en el acápite 1º del capítulo 1º, del libro 1º —lo que no deja de ser significativo, pone en alerta contra aquellos que

> "se dejan engañar por un prematuro y perverso amor a la razón. Ensayan unos aplicar a las sustancias incorpóreas y espirituales las nociones de las cosas materiales adquiridas mediante la experiencia de los sentidos corpóreos, o bien, con la ayuda de la penetración natural del humano ingenio, de la vivacidad del espíritu, o con el auxilio de una disciplina cualquiera, y pretenden sopesar y medir aquéllas por éstas" [6].

Y más adelante.

> "Pero nunca cometamos el sacrílego error de atribuir a la Trinidad lo que conviene a la criatura,no al Creador, lo que es tan sólo un vano engendro de la imaginación" [7].

Sin embargo, al concluir el Libro VI, afirma:

> "Es, pues, necesario conocer al Creador por las criaturas y descubrir en éstas en una cierta y digna proporción, el vestigio de la Trinidad" [8].

Esta última afirmación nos parece de la mayor trascendencia, en su brevedad, para comprender, la filosofía de la "estructura" subyacente a esta obra.

[6] *De Trinitate:* Madrid, Ediciones B. A. C.
[7] *Ibid.,* IX,1,1. (Cambiamos el término "hacedor", de la B.A.C. por "creador", que nos parece más fiel al texto original.
[8] *Ibid.,* VI,10,12.

¿Qué significa en este trozo, exactamente, la expresión "es necesario" conocer? ¿Será, por lo demás, la Sagrada Escritura, el magisterio de la Iglesia o alguna otra expresión de la conciencia cristiana quienes fundamenten tan tajante afirmación?

Es el convencimiento, basado en razones, que cualqiuer realidad, de cualquier orden y densidad de ser que sea —incluída la realidad íntima trinitaria de Dios— que origine otra realidad diversa de ella, ha de imprimir en ésta, su prole, una semejanza de estructura.

Correlativamente, por consiguiente, conocer la estructura de una realidad generada —de la creatura, en este caso— es aproximarse a la estructura de la realidad generante.

Esta convicción racional pesa tanto en el Filósofo de Hipona, que desata en él un esfuerzo sostenido durante 16 años, del 400 al 416 (9) por escudriñar en las creaturas y particularmente en el hombre vestigios de la Trinidad, que superen la aparente contradicción que se da entre la estricta trascendencia de Dios, que le inspira su fe cristiana, y la universalidad de la verdad metafísica que, por ser tal, ha de alcanzar incluso a Dios en lo más inaccesible de su misterio, nada menos que como condición de posibilidad de su existencia.

La *razón* es el gran medio por el que penetramos a la vez en Dios, en la totalidad de las cosas y generamos en el interior de nosotros mismos un proceso semejante, a modo de "vestigio", al que constituye la esencia misma de la vida en Dios Trinidad:

> "Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad,
> por la que han sido creadas todas las cosas temporales,
> una forma que es modelo de nuestra existencia
> y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos,
> al actuar según la verdadera y recta razón:
> por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas,
> que es como verbo en nuestro interior al hablar,
> y que al nacer no se aleja de nosotros.
> Y cuando dirigimos la palabra a otros,
> añadimos el misterio de la voz o algún otro signo sensible,
> a fin de producir en el alma del que escucha,
> mediante un recuerdo material,
> algo muy semejante a lo que en el alma del locutor
> permanece" [10].

Si leemos atentamente este texto, reconoceremos en él:

a) Una forma que trasciende el tiempo y el espacio "eterna Verdad", que trasciende la distancia ontológica entre nuestro interior y todas las

[9] *Ibid.*, Prólogo.
[10] *Ibid.*, IX,7,12.

realidades exteriores al yo ("por ella han sido creadas todas las cosas temporales"), entre nuestro ser y nuestro obrar ("modelo . . . de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos") la distancia que separa el interior de los diversos hombres (produce en el alma del que escucha . . . algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece") y, finalmente, la distancia que hay entre el plano consciente y el inconsciente de cada uno ("mediante un recuerdo material . . .'):

b) Dicha forma trascendente, la "eterna Verdad", está, como consecuencia de su trascendencia, presente en todas las realidades sin, sin embargo, identificarse con ninguna; y

c) La razón humana al ser fecundada por dicha eterna Verdad, es el medio por el cual el hombre genera verdad, al "decir" verdad y generar la palabra, realidad vicaria de lo que las cosas son.

El hombre, al derivar de aquella forma generante de toda estructura, está todo él estructurado en un auténtico organismo, es decir, en estructuras menores inter-relacionadas [11].

Amplia es la reflexión de Agustín para descubrir y expresar la estructura del conocimiento, del amor y de la palabra y de las relaciones recíprocas de estas dimensiones humanas. Los libros IX al XIV del *De Trinitate* se centran en el tema.

Bástenos citar un texto donde se condensa admirablemente la estructura interior del hombre, su total organicidad y su racionalidad:

> "Se llama palabra el sonido articulado en el tiempo y el espacio,
> ora lo modulen nuestros labios,
> ora quede recatada en nuestro pensar.
> En otro sentido es palabra todo lo conocido e impreso, en el alma mientras lo retenga la memoria y pueda ser definido.
> Cuando el alma se conoce y se ama,
> su palabra se une a ella por amor,
> y el amor está en la palabra,
> y la palabra en el amor
> y ambos en el que ama y habla" [12].

Y dado que es la razón la que genera la palabra interior, toda nuestra estructuración interior está marcada por el sello de la racionalidad.

El 2º libro que tomamos a modo de ejemplo de expresión neta de "estructura regional" del Hiponense es el *De Música* [13].

[11] Cf. los diversos estudios sobre la filosofía de la organicidad en *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien, 2-9 September 1968. Herder-Wien, 1968, vol. II: "Die Bedeutung der Synthese im integrativen Denken unter Berücksichtigung ganzheitlichen Strukturen", p. 315-478.

[12] *De Trinitate*, IX,10,15.

[13] Esta obra la traducimos directamente de la "Edition Bénedictine", a cargo de Guy Finaert. Paris, Desclée de Br. (1947).

El mismo escritor nos señala el objetivo de la obra, en sus *Retractaciones:*

> "Muestra cómo a partir de las armonías corporales, y
> aún espirituales, pero todavía cambiantes,
> se llega a las armonías inmutables
> que pertenecen a las armonías inmutables
> de modo que por ellos,
> las perfecciones invisibles de Dios
> se nos revelan imprimiéndose en las cosas creadas" [14].

Y en el Libro VI, el más significativo desde el punto de vista filosófico y en el que nos centramos en nuestro estudio, justifica su largo tratamiento de los aspectos científicos de la música, realizados en los 5 libros anteriores, diciendo que

> " . . . no los emprendimos sino para que los jóvenes como los
> hombres de cualquier edad, a quienes Dios dotó de buen
> ingenio, guiados por la razón —"*duce ratione*"— se aparten
> progresivamente de los sentidos corporales y de las
> literaturas corporales, lo que no es fácil, y se unan al
> Dios y Señor de todas las cosas, por amor a la verdad
> inmutable, que preside las mentes humanas sin que se le
> interponga naturaleza alguna" [15].

De las dos citas recientes se sigue que el fenómeno música en su globalidad se entiende sólo en su estructura fundamental, que es la armonía, la cual se inserta dentro de la armonía total del universo, que es jerarquizada y constituye un orden.

Por otra parte, es la razón, en la que está Dios directamente presente, la que nos pone en movimiento, a partir de las armonías inferiores hasta la superior y eterna.

Podwemos distinguir, con Thonnard, cinco tipos de armonías: las sonoras, las sentidas, las que subsisten en la memoria, las imaginadas y las que son objeto de juicio. [16]

De la inclinación de nuestra naturaleza a las realidades armoniosas y de nuestro agrado en su posesión infiere Agustín la necesidad de una correspondencia preestablecida:

> "Así pues, cuando en estos objetos buscamos lo que nos
> conviene según la medida de nuestra naturaleza
> y rechazamos lo que no nos conviene.

[14] *Retractationes*, I,1,6.
[15] *De Música*, VI,1,1.
[16] Nota 76, p. 515, de la edición citada.

> sabiendo por lo demás que conviene a otros vivientes, ¿no es una cierta ley de correspondencia (igualdad), lo que nos agrada, cuanda reconocemos que también ahí, por medios más escondidos, lo semejante es puesto en relación con lo semejante?" [17].

Frente a los distintos planos de armonía que se dan en el universo, el hombre puede adherirse a unos u otros, siendo afectado en su misma alma, según la dirección de dicha adhesión:

> "No son las armonías que están por debajo de la razón y que en su género son hermosas las que manchan el alma, sino el amor de la belleza inferior: el amar en ellas no sólo la proporción (igualdad), de la que ya se ha hablado bastante en esta obra, sino su orden inferior, pierde el alma su propio orden . . ." [18].

En el trabajo discrecional o crítico, frente a las diversas realidades armoniosas que solicitan la correspondencia del hombre, es la razón el gran y único principio capaz de jerarquizar conforme a verdad.

> "Mira, ahora, la fuerza y el poder de la razón, en la medida que podemos verlos por sus obras. Y para hablar sobre todo lo que dice relación a esta obra, es la razón misma, en efecto, la que, en primer lugar, ha considerado en qué consiste la buena modulación y ha captado que era en un cierto movimiento libre y ordenado al fin que requiere su belleza . . ." [19].

Si retomamos los textos que hemos analizado de esta obra, reconoceremos cómo el Hiponense nos ha conducido a partir del fenómeno musical y de los variados aspectos de su armonía específica a su condición última de posibilidad de existencia y cómo la razón ha sido la que ha dado la razón de ser tal condición de posibilidad y, por tanto, del fenómeno musical y de su estructura específica.

2.1.2. *"ESTRUCTURA GENERAL PERSONALISTA"*.

En las dos obras que hemos analizado, a modo de ejemplo, hemos encontrado "estructuras regionales", integradas en otras estructuras. En ambas también ha habido una cierta correspondencia a la estructura misma del ser humano y en ambas, por último, ha sido la razón el instrumento capaz de penetrar, en cierta medida, en la naturaleza de dichas estructuras y en su "razón de ser".

[17] *De Música*, VI,73,38.
[18] *Ibid.* VI,14,46.
[19] *Ibid.* VI,10,25.

También podríamos haber analizado la estructura de la historia, en la *Ciudad de Dios;* del conocimiento, en *Contra Académicos;* de la enseñanza y el aprendizaje, en *De Magistro,* etc.

Cabe preguntarse, sin embargo, ¿hay en San Agustín una "estructura general" subyacente, filosóficamente fundamentada, y que dé a su vez razón y relaciones las "estructuras regionales"? ¿Hay, en todo caso, un hilo conductor común a estas estructuras parciales, que les dé su identidad?

Nos parece que sí y que es el "personalismo".

Procuraremos demostrarlo.

Entendemos por "personalismo" en sentido estricto, aquella orientación del pensamiento que busca la inteligibilidad de todo lo real en su referencia al ser personal [20].

Al centrarse en la personalidad del ser como fuente de inteligibilidad, hecho denso en significación ontológica, no se pretende hacer una opción arbitraria en función de una concepción preestablecida, sino respetar plenamente el orden objetivo de las cosas, justificando rigurosamente las afirmaciones.

Ahora bien, ¿por qué decimos que el principio de la estructura filosófica subyacente a todo el pensamiento agustiniano es personalista?

Porque la explicación última de toda realidad, la condición última de posibilidad de existencia de toda realidad la radicaliza hasta remontarse al ser personal pleno, de cuya naturaleza personal participa de modo singular el hombre al que, por lo mismo, dice referencia toda realidad finita.

Esta unidad de fondo permite descubrir la interrelación de los distintos ámbitos de realidad analizados por San Agustín y la implicancia personal de los mismos.

Nos permitimos, sugerir el siguiente esquema como expresión de la síntesis agustiniana personalista:

1.— *EL UNIVERSO EXTERIOR, MARCO DE LA PERSONA HUMANA.*

1.1. LA CREACION, MARCO DE LA PERSONA HUMANA

1.1.1. Carácter creatural del universo
1.1.2. Carácter creatural específico de la persona humana
1.1.3. La persona en la jerarquía de las creaturas.

1.2. LA COMUNIDAD, MARCO DE LA PERSONA HUMANA

1.2.1. La comunicación inter-personal
1.2.2. La persona humana en la ciudad y la historia

[20] Cfr. Stefanini, Luigi, *Personalismo,* "Enciclopedia Filosófica Italiana", Gallarete, Ed. Sansoni, vol. 4.

1.3. LA PERSONA HUMANA, MAS ALLA DE LA CREACION

1.3.1. La abertura específicamente espiritual de la persona humana
1.3.2. La inmortalidad personal, expresión de trascendencia
1.3.3. La persona humana, en su relación a Dios.

2.— *EL UNIVERSO INTERIOR, DIMENSION ORIGINAL DE LA PERSONA HUMANA*

2.1. LA ESTRUCTURA DEL MUNDO INTERIOR DE LA PERSONA HUMANA

2.1.1. El corazón de la persona humana; la raiz del amor
2.1.2. La libertad interior de la persona humana
2.1.3. La memoria, tesoro interior de la persona humana

2.2. LA PERSONA HUMANA EN SU REALIDAD ONTOLOGICA

2.2.1. La persona humana, en su identidad ontológica
2.2.1.1. La unidad de la persona y la relación alma-cuerpo
2.2.1.2. La persona humana, principio integrador
— la razón y la integración de la verdad
— La voluntad y la integración del bien
2.2.2. La persona humana, en su bondad ontológica
2.2.2.1. La bondad de las creaturas del universo
2.2.2.2. La bondad específica de la persona humana
2.2.3. La persona humana, en su belleza ontológica
2.2.3.1. La persona en la armonía del universo
2.2.3.2. La armonía específica de la persona humana

3.— *EL CAMINO DE LA PERSONALIZACION*

3.1. LA PAZ EN LA FELICIDAD, META DE LA PERSONALIZACION

3.1.1. Felicidades falsas y parciales. La verdadera felicidad
3.1.2. La felicidad, meta de la personalización
3.1.3. Paces falsas y paces parciales. La verdadera paz
3.1.4. La paz, meta de la personalización
3.1.5. La felicidad, la paz y la organización del orden moral

3.2. LA TEMPORALIDAD, CONDICION BASICA DE LA PERSONALIZACION

3.2.1. La mutabilidad de la creatura, raíz de la temporalidad
3.2.3. La mutabilidad de la persona humana y su perfectibilidad en el tiempo:

— en cuanto material
— en cuanto espíritu finito
— en cuanto espíritu encarnado

3.2.4. El tiempo, límite y horizonte de la personalización
3.2.4.1. El hombre, caminante en el tiempo
3.2.4.2. La asunción de la temporalidad, condición de la personalización.

3.3. EL APRENDIZAJE Y LA ENSEÑANZA, VIAS DE LA PERSONALIZACION

3.3.1. Los niveles del aprendizaje y la enseñanza
3.3.1.1. El nivel de la ciencia
3.3.1.2. El nivel de la sabiduría
3.3.2. Los agentes humanos del aprendizaje y la enseñanza
3.3.2.1. La persona del discípulo
3.3.2.2. La persona del maestro
3.3.2.3. Los límites de los agentes humanos
3.3.3. Los medios del aprendizaje
3.3.3.1. El lenguaje
3.3.3.2. El diálogo
3.3.3.3. La dialéctica

3.4. LA ACCION PROVIDENTE DEL DIOS PERSONAL, FUENTE PRIMERA DE PERSONALIZACION

3.4.1. La acción providente de Dios en la intimidad personal
3.4.1.1. Naturaleza de la acción providente del Dios personal
3.4.1.2. La acción providente de Dios de la intimidad personal
3.4.1.3. La acción liberadora de Dios de la intimidad personal
3.4.2. La acción providente de Dios en la ciudad y la historia de la persona humana
3.4.2.1. La acción providente de Dios en el origen de la ciudad y la historia de la persona humana
3.4.2.2. La acción providente de Dios en el desarrollo de la ciudad y la historia de la persona humana
3.4.2.3. La acción providente de Dios en la meta de la ciudad y la historia de la persona humana

Es evidente que este esquema no ha sido explícitamente pensado y elaborado por nuestro autor. Sostenemos, sí, que está subyacente a su filosofía.

Nos parece que refleja la estructura personalista de la filosofía agustiniana, por las siguientes razones:

a) Es una estructura general que integra e interrelaciona estructuras regionales;

b) Asume el contenido fundamental de las obras filosóficas y de las teológicas y apologéticas, en lo que tienen de filosófico;

c) Es fiel al equilibrio agustiniano en su extensión al ser y al llegar a ser, a la persona y a la personalización;

d) Aparece un eje personal sosteniendo y especificando toda la estructura: todo en él es referido al Dios personal, por razón de origen; a la persona humana, por razón de sentido.

C.— *LA ESTRUCTURA PERSONALISTA DE LA FILOSOFIA DE* S. AGUSTIN Y ALGUNAS EXPRESIONES DEL *ESTRUCTURALISMO CONTEMPORANEO.*

Si creemos que tiene sentido el cuestionar el estructuralismo contemporáneo, en algunas de sus expresiones, desde la estructura personalista de San Agustín, es porque pensamos —contra las expresiones radicales del estructuralismo— que en las disciplinas del espíritu, el progreso no se realiza por sustitución, sino por profundización.

Como lo expresa muy bien Corvez, en una crítica a Michel Foucault:

> "Reconocemos que las ciencias de los fenómenos progresan globalmente por sustituciones sucesivas, o más bien que enfrentan sucesivamente por perspectivas ideales, que fusionan a veces en una síntesis superior. Es así porque el aspecto problema y enigma es más marcado en ellas que el aspecto misterio. Pero la cultura humana, que comporta otros elementos que el de las ciencias de observación no está sometida a la ley del progreso por sustitución. Está abierta a un mismo universo inteligible, según perspectivas diversas, que se integran en ella por aquello que contienen todas de verdadero. El progreso se realiza ahí por profundización, fuera de todo criterio cronológico, e implica la continuidad estable de una tradición intelectual" [21].

Los puntos en los cuales pensamos que la filosofía agustiniana, en su estructura personalista, cuestiona o complementa al Estructuralismo contemporáneo, sobre todo, en sus expresiones más radicales son, entre otros, los siguientes:

[21] Corvez, Maurice, O.P., *"Le Structuralisme de Michel Foucault"*, Revue Thomista, VIII (1968), p. 111.

a) El objetivo que se propone el Estructuralismo, de ir tras las estructuras escondidas y por ello inconscientes en el lenguaje y en el conocimiento, debiera llevar a centrarse en las implicancias reales, pero no percibidas como tales y, por ello, materia de suyo integrante de la epistemología y de la antropología filosófica. Sin embargo, permanece sólo al nivel del fenómeno. En la medida que así sea, es más una ciencia de las estructuras que una filosofía metafísica de las estructuras. San Agustín no hace básicamente una ciencia de las estructuras; tiene, sí, como lo hemos mostrado, aunque a nivel de esquema, una filosofía explícita de estructuras regionales y subyacente de la estructura de todo lo real;

b) El camino que sigue el Estructuralismo para desentrañar las estructuras fundamentales originales, es excursionar en la historia hasta los primeros tiempos, para encontrar ahí la pureza. El camino del Sabio de Hipona para el mismo objetivo, es excursionar los niveles de inteligibilidad más hondo, remontando hasta las condiciones realmente últimas de posibilidad;

c) El Estructuralismo pone el acento en los aspectos caducos y cambientes de la cultura humana; San Agustín integra éstos en los estables y trascendentes;asumiéndolos, en último término, en la fuente de toda estructura.