

# EL COMPUESTO HUMANO EN LA FILOSOFIA DE SAN AGUSTIN

Por MICHELE F. SCIACCA. — Génova.

La sensación no es solamente *passio corporis*, sino también actividad del alma vivificadora del cuerpo (hay sensación sólo cuando el alma no ignora lo que el cuerpo padece): el sentir *non est corporis, sed animae per corpus*. Hablar así implica establecer entre alma y cuerpo un vínculo sustancial y, al mismo tiempo, afirmar la superioridad de la primera sobre el segundo, dado que el padecer es del cuerpo y el obrar es del alma, principio de vida y de unidad del cuerpo mismo, al cual se encuentra unida. Animar el cuerpo es obrar sobre él; no existe el problema de cómo el cuerpo pueda obrar sobre el alma, una vez establecido que la sensación es de esta última, y no del cuerpo. Por otra parte, no habría sensación si el cuerpo no padeciese modificaciones por la acción ejercida por agentes externos. La sensación resulta ser a la vez un acto vital y espiritual, *sensus et mentis*. Todo acto del hombre en cuanto humano, para Agustín, va incluido en el complejo inescindible de su vida orgánica y espiritual. Por consiguiente, alma y cuerpo no son dos cosas, *duae res*, la una extraña y opuesta a la otra (como en Platón y después en Descartes), sino que constituyen y son esa unidad que es el hombre, que es cuerpo de su alma y alma de su cuerpo. No se dan el cuerpo y el alma, sino que lo que existe en concreto es *mi* cuerpo, vivificado por *mi* alma, presente toda en todo *mi* cuerpo. El alma está entera en cada uno de sus actos: está en el sentir, que es también pensar y querer; está en el pensar, que es también sentir y querer; está en el querer, que es también sentir y pensar, permaneciendo sin embargo sentir el sentir, pensar el pensar y querer el querer; y no está sólo el al-

ma, está el hombre, o sea aquella unidad sustancial de alma y cuerpo, que es cada hombre singular. Sobre esta base ha de dilucidarse el problema del hombre alma-cuerpo y entenderse el platonismo en este punto no platónico de Agustín<sup>1</sup>; y también cuanto, más que Platón, le enseñó Plotino acerca de la sensación, y acerca del lugar y significación de lo sensible en el proceso de «conversión» del alma; y cuanto, a través de Plotino, aprendió aun de Aristóteles.

*Per ipsam animam meam, ascendam ad illum Deum.* Aquí el alma tiene la superioridad, evidentemente; pero en un cuerpo. En efecto, para ascender a Dios, debo trascender *vim meam*, o sea el alma como principio vital, que ocupa y vivifica el cuerpo. Si ascendiese a Dios sólo por mi vitalidad, también el mulo y el caballo, que no tienen *intellectus*, podrían hacerlo. Debo trascender asimismo la *vis* sentiente, por la cual, mediante los sentidos corporales, veo y oigo<sup>2</sup>. Energía vital, energía sensitiva, energía inteligente: tal es el alma unida a su cuerpo, al cual hace vivir y por medio del cual siente y conoce las cosas corpóreas. El alma, inferior a Dios, hace vivir lo que es inferior a ella, o sea su cuerpo<sup>3</sup>. ¿Qué es el hombre? «No es el cuerpo solo ni la sola alma, sino el ser que se compone de alma y de cuerpo. El alma no es todo el hombre, sino la parte superior de él; el cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior. Cuando el alma y el cuerpo están unidos, se llaman hombre, nombre que no pierden aún cuando se habla de ellas separadamente»<sup>4</sup>. Y más brevemente, según una fórmula consagrada, el hombre es *animal rationale mortale*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Las interpretaciones erróneas de la doctrina agustiniana del «compuesto» humano provienen no sólo de malentender su platonismo sino también de no tener en cuenta la multiplicidad de los sentidos que el filósofo asigna al término *substantia*, que significa «sustancia» pero también «elemento», «naturaleza», «hombre», etc. Sin embargo no es difícil entender el término según el sentido que en cada caso resulta claro por el contexto.

<sup>2</sup> *Conf.*, l. X, c. VIII.

<sup>3</sup> *Tract. in Joan.*, XIII, n. 5.

<sup>4</sup> *De Civ. Dei*, l. XIII, c. XXIV, n. 2.

<sup>5</sup> *Ibid.*, l. IX, c. XIII, n. 3. Esta fórmula se halla repetida muchas veces: *De Or.*, l. II, c. XI, n. 31; *De quant. an.*, c. XXV, n. 47; *De Trinit.*, l. VII, c. IV, n. 7; etc. El «mortal» «está puesto allí para distinguir el cuerpo terrestre

Si distinguimos el alma superior del alma inferior, podremos decir que el hombre completo, en la unidad sustancial de sus elementos, es *spiritus, anima* y *corpus*; y quien quiere excluir al cuerpo de la naturaleza humana «delira»<sup>6</sup> (*desipit*). El cuerpo entra pues en la definición del hombre y no ha de ser considerado como un apéndice o un ornamento exterior: los cuerpos no han sido hechos para adornar o para ayudar, como lo que es usado extrínsecamente, sino que pertenecen a la naturaleza misma del hombre<sup>7</sup>. Por esto es falso decir que el hombre sea hombre *in mente* y no *in carne*<sup>8</sup>. Y he aquí la fórmula precisa y explícita del *De Trinitate*: *homo est substantia rationalis constans et anima et corpore*<sup>9</sup>. Decir que en San Agustín falta la doctrina de la unidad sustancial, sólo porque no se lee en él esta fórmula, es aferrarse a la letra sin parar mientes en que con términos equivalentes se encuentra en él indiscutiblemente la misma definición del hombre.

Verdad es que las fórmulas de los escritos de juventud nos dejan perplejos y son todavía inciertas. En ellas el término «compuesto» da todavía la impresión de que el hombre es un ser compuesto de dos elementos en relación extrínseca, casi yuxtapuestos: por ejemplo, en los Soliloquios<sup>10</sup>. Sin duda alguna, la in-

del hombre del cuerpo inmortal que los antiguos daban a los dioses y que Agustín concedía, empero no sin vacilación, a los ángeles». Así opina BOYER (*S. Agustino*, p. 143). Hagamos una hipótesis: ¿no podría «mortal» estar ahí para distinguir el cuerpo sujeto a la muerte del cuerpo «inmortal» que los hombres revisten con la resurrección de la carne?

<sup>6</sup> *De an. et eius origine*, l. IV, c. II, n. 3.

<sup>7</sup> *Haec enim non ad ornamentum vel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent* (*De cura pro mortuis gerenda*, c. III, n. 5).

<sup>8</sup> *Sermo 154*, c. X, n. 15.

<sup>9</sup> *De Trinit.*, l. XV, c. VII, n. 11. Nótese que tal fórmula se encuentra en el libro XV, escrito en el año 416. Inmediatamente después, establecida la unidad sustancial, se precisa que la esencia del alma no es la del cuerpo y viceversa: *non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima*.

<sup>10</sup> Libro I, c. XII, n. 21. Pero en *De beata vita* (c. I, n. 7) se leen fórmulas más conformes al pensamiento del Agustín maduro: *ergo iam scis te constare ex corpore et vita... Cuncti fatemur neque sine corpore neque sine anima esse posse hominem*.

fluencia platónica no ha sido aún sometida a un juicio crítico, a ese proceso de profundización que caracteriza los escritos posteriores, como por lo demás lo nota el filósofo mismo en el libro de las *Retractationes*. El problema ha sufrido pues una elaboración crítica a tal punto que su solución madura ya no es más platónica en el sentido del platonismo de Platón o de Plotino, sino en el otro del «platonismo» de Agustín que, utilizando especulativamente el concepto de creación (como, por lo demás, Santo Tomás frente a Aristóteles), modifica *en su raíz* la metafísica platónica y funda una metafísica propia, en la cual los términos platónicos adquieren un significado nuevo, original. Entre otros, un capítulo del *De moribus Ecclesiae Catholicae* (388) es significativo a este propósito: no es posible decir qué cosa sea mejor en el hombre, si primero no se ha considerado y discutido qué es el hombre mismo. Agustín declara que no se ha de esperar una definición del hombre, y se contenta con decir que es un compuesto de alma y cuerpo. ¿Es hombre por la una y por el otro, o lo es por el solo cuerpo o por sola el alma? Si bien alma y cuerpo son dos, ni la una ni el otro separadamente se llamarían hombre (en efecto, ni el cuerpo formaría el hombre sin el alma, ni el alma sin el cuerpo); mas todavía podría ocurrir que uno de los dos resulte ser el hombre. ¿A cuál daremos el nombre de hombre? Agustín da una serie de respuestas interrogativas, ilustradas con ejemplos todos de entonación o de procedencia platónica: ¿llamaremos hombre al alma y el cuerpo, que forman como una yunta o un centauro? <sup>11</sup> ¿o al cuerpo solo al servicio del alma que lo rige? ¿o al alma sola por el hecho de que rige el cuerpo, como llamamos jinete no al hombre y el caballo, sino sólo al hombre por el hecho de que está sobre el caballo para guiarlo? Agustín no decide: la cuestión no es fácil; y, aunque lo fuera, llevaría a una discusión demasiado larga <sup>12</sup>. Evidentemente, entonces no le era fácil decidir y bastan para probarlo los parangones todos de cuño platónico, vale decir, que expresan una relación accidental y no la unidad sustancial entre alma y cuerpo. En efecto, la relación entre el jinete y el caballo es accidental (el jinete puede

<sup>11</sup> PLATÓN, *Fedro*, 246-247 b.

<sup>12</sup> *De moribus Eccl. cath.*, l. I, c. IV, n. 6. Cfr. también l. XXVI, n. 52.

bajar del caballo, o cambiarlo, mientras que el alma, en tanto que vive, no puede separarse del cuerpo ni tomar otro), como lo son las otras que se leen en los Diálogos de Platón. Sin embargo Agustín, ya desde entonces, había conquistado la posición metafísica que le permitiría superar al platonismo en este punto; sólo que todavía no había deducido sus consecuencias. Efectivamente, precisamente en el escrito contra los Maniqueos, combate la doctrina (de inspiración platónica) de que el Dios de las tinieblas sea autor del cuerpo y el Dios de la luz autor del alma, y les contrapone la otra teoría (cristiana) de que Dios es el creador de la materia y del espíritu. Evidentemente Dios bueno no crea el mal; por tanto la materia, por El creada, no es el mal. Sobre la base de este principio, el rechazo de la doctrina que hace al cuerpo extrínseco al alma y hace de esta última una sustancia completa, condenada a vivir en un cuerpo como en una cárcel y, sea como fuere, como en algo extraño a su naturaleza, es una consecuencia irrefutable. Sin decir que Dios (Sumo Bien), creador del alma y del cuerpo, no crea al alma superior solamente (como en Platón), sino que crea un hombre (Adán), o sea no una sustancia (alma) que se une a otra (cuerpo) no creada por él (unión ésta que no puede ser más que extrínseca y accidental), sino una sola sustancia, el hombre *constans* de alma y cuerpo; y la unión aquí no puede ser otra que intrínseca y sustancial. A este resultado conforme con el principio de que el hombre ha sido creado por Dios, Agustín llegó con el tiempo, a medida que iba sometiendo a crítica su platonismo.

Las fórmulas inciertas que se encuentran aún en los escritos de la madurez adquieren su verdadero sentido sólo si se tiene en cuenta que el alma, toda entera en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, no está respecto al cuerpo mismo en relación de exterioridad y de yuxtaposición. En otros términos, las fórmulas inciertas o ambiguas, precisamente por ser tales, no han de tomarse como aquellas que prueban que falta en Agustín la tesis de la unidad sustancial, sino antes bien han de ser aclaradas a la luz de esta tesis metafísica. La cual interpretada de otra manera primero presupone (sobre la base de un platonismo no agustiniano) que el filósofo hace del hombre dos sustancias accidentalmente adosadas la una a la otra e inexplicablemente en rela-

ción, y después se sirve de algunas fórmulas para confirmar este modo de ver, sin percatarse de que el sentido de ellas ya queda decidido en base a un presupuesto gratuito y por tanto no probatorio<sup>13</sup>. Si, en cambio, se sigue la evolución del pensamiento agustiniano, se tiene en cuenta que su adhesión al platonismo a medida que pasan los años se va haciendo cada vez más crítica y más exigente, y no se pierde de vista el conjunto doctrinal en el que se inserta el problema alma-cuerpo, se ve claramente que los textos más precisos y maduros no dejan dudas acerca de la unidad substancial. En base a ellos han de aclararse las fórmulas ambiguas o inexactas, las cuales vienen así a confirmar esa tesis, en lugar de ponerla en duda o de dejarla siempre incierta. No se hace otra cosa que cavilar cuando se quiere sostener que Agustín se expresa contradictoriamente o por lo menos de manera ambigua en frases como la siguiente: *Et cum corpus et anima sit unus homo, quamvis corpus et anima non sint unum...*<sup>14</sup>. El

<sup>13</sup> Un ejemplo de este método lo ofrece MARTIN, que pone de manifiesto que Agustín, negando empero que el alma y el cuerpo sean dos sustancias distintas yuxtapuestas, en la pregunta acerca de si el cuerpo ha de obrar sobre el alma o el alma sobre el cuerpo, reproduce un lenguaje ambiguo y establece una separación entre el cuerpo y el alma. Evidentemente, el problema de las relaciones está planteado por Agustín no en contradicción o en contraste con la tesis de la unidad substancial, ni a base de la otra tesis de la separación de los dos elementos entendidos como dos sustancias yuxtapuestas, sino como relación de los dos elementos que forman la unidad substancial. En efecto, como lo hace notar en seguida el mismo Martin: dado que corresponde al alma hacer que el cuerpo viva, la influencia del cuerpo sobre el alma no puede significar otra cosa que que este último, hecho viviente por ella, obra sobre ella como tal, sin que esto autorice a afirmar que «cette action ne diffère pas d'une action exercée par l'âme sur elle-même» (MARTIN, *Saint Augustin*, pp. 358-59). Por tanto parece que no constituye problema (y menos todavía un argumento contra la unidad substancial) la afirmación agustiniana de que la acción es del cuerpo sobre el alma y que no es el cuerpo quien siente, sino el alma mediante el cuerpo. Quienes ven dificultad en esto parten del principio no agustiniano de que el alma está *aparte* del cuerpo y viceversa: de la afirmación de que la acción es del cuerpo sobre el alma no se puede inferir «luego el cuerpo, de suyo, es extraño al alma», por el motivo de que el cuerpo mismo, como tal, es vivificado por el alma. De manera semejante decir que es el alma y no el cuerpo el que siente, significa que la sensación es acto del alma *per corpus*, al cual está unida; de no ser así, el alma no sentiría, ni el cuerpo, separado del alma, sería cuerpo, sino sólo materia informe.

<sup>14</sup> *Epist.* 238, c. II, n. 12.

sentido es evidente: el alma y el cuerpo son un solo hombre, pero no son una única esencia, ni la esencia del uno puede llegar a ser la esencia de la otra. ¿O quizá unidad substancial significa que el alma puede llegar a hacerse corpórea y perder su esencia espiritual? En tal caso, ya no habría unidad de dos elementos, sino un solo elemento (o bien el cuerpo, del cual el alma es una cualidad o un fenómeno; o bien el espíritu, del cual el cuerpo es una apariencia); queda eliminado el problema de la unidad substancial, que ya no tiene sentido en un monismo materialista o espiritualista. Vivir es propio del cuerpo, pero es el alma quien le da vida: la especie que le es propia le pertenece, pero la recibe del alma. Por consiguiente, todas las expresiones aparentemente impropias o ambiguas ya no son tales si se tiene siempre presente que han de ser entendidas (y se refieren) en base a la unidad substancial. Por tanto, toda vez que el filósofo hable del cuerpo, habla del cuerpo en el cual está presente el alma entera y del cual ésta es vida, y no de un cuerpo que existe por sí y está accidentalmente asociado con el alma misma. E igualmente cuando habla del alma hay que tener presente que habla del alma creada para dar vida a su cuerpo y por tanto esencialmente hecha para unirse a él y formar con él esa unidad substancial que es cada individuo. Efectivamente, Agustín habla siempre del hombre como de un «todo» (*totus homo*), por más que se inclina a acentuar su parte más noble, el alma superior por la cual es no sólo un animal, sino un animal consciente y pensante. ¿Se quiere quizá poner en duda que la grandeza del hombre resida en la mente y que ésta tenga una superioridad sobre el cuerpo?

Verdad es que, dado que alma y cuerpo forman una unidad substancial y el alma es vida del cuerpo mismo y es la que le da la especie, se puede hasta decir que lo corpóreo participa de esta superioridad y es expresión de ella. Agustín no se opone a esta afirmación que, más que negar la superioridad del alma sobre el cuerpo, la confirma en el sentido de que el cuerpo y los sentidos resultan en el hombre expresiones de espiritualidad y de las funciones más altas del alma; pero lo son precisamente en cuanto el cuerpo y los sentidos se hallan substancialmente unidos a una esencia espiritual partícipe de la verdad y creada por Dios

a su imagen. Por consiguiente, la superioridad de que habla Agustín no ha de entenderse en sentido negativo (el cuerpo es mal, materia corruptora, tumba del alma, etc.), sino como superioridad de un socio sobre otro formando ambos *uno* (el hombre) para lo cual la superioridad del espíritu es asimismo del cuerpo respecto de todo otro cuerpo, en la medida en que ese cuerpo puede participar de la vida del alma superior y manifestarla. No por nada, en la jerarquía de las formas de actividad del alma, ninguna de ellas es considerada como un grado inferior del cual hay que separarse para ascender (como en Platón o en Plotino), sino que todas ellas son grados dentro de la espiritualidad, por lo cual la sensación es acto interior y aun la corporeidad es forma de espiritualidad. La jerarquización de las formas ha sido hecha por Agustín de manera original y señala una conquista de la filosofía: no se trata de una separación y devaluación del «hombre exterior»<sup>15</sup>, porque en lo corpóreo se halla el alma que le da vida y especie; se trata, antes bien, de una elevación de lo corpóreo a lo espiritual, al «hombre interior», de modo que la supremacía de la mente no sea como la del amo sobre el esclavo o del superior que no reconoce la positividad del inferior. Por tanto, más que de establecer separaciones, se trata de realizar una armonía interior intrínseca entre los dos elementos, de conformidad con el orden metafísico, o con la naturaleza misma del hombre, armonía que *totus homo*, todo el hombre está llamado a establecer. La jerarquización, sin dejar de ser de naturaleza intelectual, se actúa como unidad de los elementos o su orden, no ya en el sentido del «intelectualismo» clásico, que se encuentra también en la filosofía moderna (salvo algunas excepciones) desde Descartes hasta Hegel. Evidentemente aun la ascética y la mística agustinianas han de ser entendidas dentro de este nuevo

<sup>15</sup> *De Trinit.*, l. XII, c. I, n. 1. *Age nunc, videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte adhuc dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur, sed adiuncta quadam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriores sentienda: quorum sensorum imagines infixae in memoria, cum recordando revivuntur, res adhuc agitur ad exteriorem hominem pertinens.*

concepto de ascesis de todo el hombre (alma y cuerpo) y no de sola el alma, como si el cuerpo, lo corporal, el sentido y la sensibilidad hubiesen de ser arrojados en pasto al demonio. Desde este punto de vista, y teniendo presentes los textos posteriores, aun la fórmula del *De moribus: homo... anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore*<sup>16</sup> adquiere su significación exacta: el hombre no es solamente alma racional, por sí sustancia completa, como si bastase sola el alma para formar el hombre, sino que es alma racional creada para unirse a un cuerpo, con el cual forma esa unidad que es el hombre mismo, y en el cual el alma es vida del cuerpo y se sirve de él no como de un esclavo, sino que es alma racional creada para unirse a un cuerpo, con el cual forma ella *totus homo*. Esta unidad de dos elementos, por naturaleza dispuestos jerárquicamente, es la perfección misma del hombre; por tanto el cuerpo es un elemento de esa perfección si se mantiene en su orden de dependencia del alma que se sirve de él. Por lo demás, el bien mejor y más precioso del cuerpo es el alma que le procura todos los bienes (fuerza, belleza, etc., los cuales, pues, son «expresiones corpóreas» del alma misma) y primero entre todos la vida. Pero tampoco el alma es el sumo bien del hombre: lo es Dios. El alma es el sumo bien del cuerpo; Dios es el Sumo Bien no del alma sola sino del alma y el cuerpo, de *totus homo*<sup>17</sup>: la elevación, la ascesis es total, de todo el hombre, de esta unidad sustancial en la luz amorosa y sapiente de Dios. La naturaleza humana ha sido, pues, creada con un orden que afecta al alma y al cuerpo en su unidad sustancial, y tal orden es el fundamento, la orientación y la esencia misma de toda actividad del hombre: del sentir, del entender, y del querer, vale decir, así de la actividad cognoscitiva y moral como de la ascética y mística.

En esta línea interpretativa ha de entenderse y aclararse la otra fórmula (que también pertenece a un escrito de juventud, contemporáneo del *De moribus*) con que Agustín define al alma: *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommo-*

<sup>16</sup> *De mor. Eccl. Cath.*, l. I, c. XXVII, n. 52.

<sup>17</sup> *Ibid.*, l. I, c. V, n. 7.

*data*<sup>18</sup>. No es exacto decir que aquí (y en otros pasajes) el alma sea definida en sí misma y no en función del hombre, en cuanto por el solo hecho de ser «*accommodata*» para regir un cuerpo ya se la define en función del hombre y no de sí misma. Por tanto, tampoco estas fórmulas, ciertamente no precisas, implican dualidad de sustancias en el hombre, como por lo demás lo dice explícitamente el mismo Agustín: *anima habens corpus non facit duas personas sed unum hominem*<sup>19</sup>. Verdad es que si la definición anterior se lee pensando en Platón (sin tener en cuenta la trasposición que el platonismo recibe en la pluma de Agustín) y en sus imágenes (el alma es el nauta que «gobierna» la nave, etc.), entonces no se entiende a Agustín, sino se interpreta a Agustín a través de Platón<sup>20</sup>. De hecho, para nuestro Agustín, el alma no «gobierna» un cuerpo «previamente organizado», sino que está presente desde el primer momento de la concepción<sup>21</sup>, como actividad unitiva que gobierna. Si se tiene también en cuenta el valor del término «*accommodata*», que significa «pre-dispuesta», por su esencia, de manera que pueda explicar la función esencial de gobierno de su cuerpo y de conservación del ser, es muy cierto que el alma, aun siendo activa, debe adaptar su acción (y no podría hacerlo si no estuviese por su esencia *regendo corpori accommodata*) a la de los agentes ex-

<sup>18</sup> *De quant. an.*, c. XIII, n. 22. Nótese que: a) los nn. 34 y 50-51, que hablan de reminiscencia en el sentido platónico, han sido corregidos en el libro *Retractationum*; b) en el mismo *De quant. an.* (c. I, n. 2) se define al hombre *compositus ex anima et corpore* y en el c. XXV, n. 47 como *animal mortale rationale*.

<sup>19</sup> *In Ioan. Evang.*, l. XIX, c. V, n. 15.

<sup>20</sup> Como justamente nota P. LOPE CILLERUELO (*La formación del cuerpo según San Agustín*, en «Ciudad de Dios», n. 3, 1950, pp. 470-71), el verbo *regere* tiene un significado general y se refiere a las funciones del alma que vivifica el cuerpo, es su unidad y provee a su conservación (*De quant. an.*, nn. 70-71).

<sup>21</sup> *De an. et ei. orig.*, l. IV, c. V, n. 6; *De civ. Dei*, l. XIII, c. XXIV, n. 7: «el hombre fué formado con el polvo de la tierra o con el barro; o mejor, para usar la palabra de la Sagrada Escritura, este *polvo de la tierra* fué hecho cuerpo animal cuando recibió el alma. Así enseña el Apóstol: el hombre fué hecho alma viviente, vale decir este polvo, informado, fué hecho alma viviente». No parece aceptable la interpretación de los que sostienen que el alma entra en el cuerpo cuando éste está en condición de ser animado y por tanto entra en él para gobernarlo y no como forma de él. Hay que tener presente, si se admite que el alma es creada por Dios, que existe *antes, virtute, etsi non tempore*.

ternos que padece el cuerpo<sup>22</sup>. Otra observación importante: el organismo participa, de varios modos, en todas las operaciones del alma, incluso en el ejercicio del pensamiento, que el alma misma posee esencialmente como propio<sup>23</sup>. Por otra parte, los movimientos del alma modifican el cuerpo, dejan en él señales (*arbitror enim omnem motum animi aliquid facere in corpore*): el alma imprime sobre el cuerpo los vestigios de su actividad<sup>24</sup>; el cuerpo se torna expresión sensible de nuestra espiritualidad, imagen visible, si pudiera decirse, de la vida interior.

De aquí se sigue que, para Agustín, el cuerpo es tal por el alma (vale decir, no es un cuerpo cualquiera, sino un cuerpo humano), que le da ser y unidad. Así como la mente es lo que de más alto hay en la naturaleza, así el cuerpo humano es cuanto de más noble hay en la vida orgánica y pertenece a la naturaleza humana como tal; pero es tal por el alma, la cual, si bien no lo crea en el sentido propio de esta palabra, empero lo forma, y es su vida, como Dios es la vida del alma. El alma forma con el cuerpo un solo ser, y por eso ella, una no obstante la distinción entre alma superior y alma inferior, asume las funciones vegetativas y sensitivas y conserva para sí, como alma superior, aquellas funciones espirituales supraorgánicas, aun si bien, dada la unión con el cuerpo, para ejercerlas (en un cierto sentido, y no absolutamente) se sirve del cuerpo mismo. Podemos decir que, según Agustín, el alma «*personaliza*» la animalidad del hombre, haciendo que ella, a diferencia de la de los otros vivientes, sea expresión de espiritualidad, sea animalidad «humana». Alma-cuerpo: el hombre, creatura de Dios; *esta* alma en *este* cuerpo: singularidad irreductible; espíritu que se individúa en un cuerpo al que anima, y cuerpo que se personaliza en un espíritu que le da vida, forma, ser. El hombre —todo hombre— es esta unidad viviente (individua y personal) consciente, en la cual el alma informa al cuerpo y está presente en su individualidad, y en la cual la individualidad corporal se hace expresiva

<sup>22</sup> Cfr. el vol. I, p. II, c. II de nuestra obra, que aparecerá próximamente, sobre este tema.

<sup>23</sup> *Retractationum*, l. I, c. XI, n. 2. La observación de Martin, *op. cit.*, pp. 363-64.

<sup>24</sup> *Epist.* 9, n. 3.

de la personalidad del alma. Unidad creada por Dios, es unidad creándose, haciéndose individuo-persona por Dios, cuya imagen es; unidad inicialmente sellada por la mano del Creador (no al modo como sella el cántaro el alfarero, factura externa), para la cual el itinerario ya está interiormente trazado y el *viator* sabe cuál es su meta a través de la prueba del mundo. En este itinerario, aun la vida corporal (que es la vida misma que el alma da al cuerpo) y la sensación (que es acto del alma *per corpus*) colaboran al fin, que es la bienaventuranza del hombre entero, no del alma sola. Por tanto el hombre, en el fondo, no gobierna solamente su cuerpo, sino todo él mismo, en cuanto que Dios, al crearlo hombre, lo ha hecho unidad de alma y cuerpo, de dos bienes: el gobierno del cuerpo corresponde al alma, que es su vida y su forma, pero también compete al alma el gobierno de sí misma. Sólo cuando el gobierno del cuerpo y el autogobierno del alma actúan cada uno en su orden y unitariamente, vale decir, conforme a esa unidad ontológica que es el hombre, el hombre mismo se ha gobernado bien a sí mismo en el alma y en el cuerpo. El sujeto humano, en su integridad, está interiormente llamado a actuar según la verdad objetiva de la que participa.

Pero no es fácil al hombre, caído a consecuencia del pecado, vivir según su orden, hacer que sus actos sean conformes a su ser y a su deber ser. Vive en el mundo no como alma exilada del cielo, sino entero como alma y cuerpo: por un lado, tiende a Dios, su fin supremo, y por otro es atraído por el mundo; tiende a lo eterno, pero vive según el tiempo; es, por lo tanto, conquista suya el adaptarse al tiempo para adaptarlo a su fin, hacer del tiempo el ritmo que escandirá su viaje (la vida terrena) hacia la eternidad; en lugar de vivir él en el tiempo, olvidado de su orden y de Dios e inmerso en la temporalidad empírica, hará vivir al tiempo en él en la luz del alma, hecha a imagen de Dios, de modo que el tiempo mismo, como tiempo interior, sea no la negación de lo eterno, como dice Platón, sino la imagen móvil de lo eterno, un calendario interior cuyo transcurrir acerca, hace siempre más próximo el momento de morir para vivir en Dios, al cual todo el hombre tiende, conforme a su ser. Y he aquí que el gobierno del cuerpo y del alma se nos presenta aun en la doble tensión del tender al Bien sumo, bienaventuranza

infinita y eterna del hombre, y de la conquista de la paz del alma y del cuerpo (armonía del hombre conforme a su unidad ontológica), a través de mil caídas, que cada vez renuevan la elección y el propósito de fidelidad. La Sabiduría divina, que es Providencia —la cual vela sobre cada uno de los hombres y sobre todo el género humano (y aquí está el sentido de la historia)— nos auxilia en esta empresa de adaptación al tiempo y del tiempo al fin de cada hombre y de la humanidad total, con los hechos y las palabras, con signos oscuros (profecías) y con la Revelación; en resumen, con la *vera religione*. La fe es la «inteligencia» suprema del tiempo, de la historia y de la humanidad, como es la inteligencia suprema de cada creatura humana<sup>25</sup>. Agustín, sobre la base del principio de creación, valoriza el tiempo y la materia y, como veremos, santifica el cuerpo.

Desde cualquier punto de vista que consideremos el problema, la investigación confirma que para Agustín alma y cuerpo forman una unidad sustancial, el hombre: a) el alma tiene un apetito natural del cuerpo (ha sido creada para unirse a él, para formar con él una unidad); más aún, ha sido creada *animans carnem*<sup>26</sup>; b) está presente toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, y se difunde en él (*porrigitur*) no por difusión local, sino como actividad vivificante<sup>27</sup>; c) por esto es el principio animador único del cuerpo<sup>28</sup>; d) del cual no ignora las pasiones que reclaman su *atención*, sino que cuida del cuerpo y lo defiende; e) le es su principio de conservación, de crecimiento y de multiplicación<sup>29</sup>; f) da al cuerpo el ser y la forma, la unidad<sup>30</sup>, en cuanto la *vis formae* es unificadora<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> *De mor. Eccl. Cath.*, l. I, c. VII, n. 11.

<sup>26</sup> *De Gen. and litt.*, l. VII, c. VIII, n. 11.

<sup>27</sup> *Epist. 166*, c. II, n. 4; *De quant. an.*, c. XXXIII, n. 70; *De lib. arb.*, l. II, c. XIV, n. 41; *De im. an.*, c. XVI, n. 24; *Contra Ep. Fundamenti*, c. XVI; etc.

<sup>28</sup> Ver los textos ya citados.

<sup>29</sup> *De im. an.*, c. VIII, n. 14.

<sup>30</sup> *Ibid.*, c. VIII, n. 16; c. XVI, n. 24; *De vera relig.*, c. XI, n. 21.

<sup>31</sup> La unidad, para Agustín, «es la forma de cualquier belleza» (*Ep. 18*, n. 2); *De Ord.*, l. II, c. XVIII, n. 47. Principio primero de toda forma es Dios y principio segundo es el alma, unidad o ser del cuerpo (*eidem est esse et unum esse*, *De mor. Eccl. Cath.*, l. XI, c. VI, n. 8), sin que esto signifique que el alma cree la materia en cuanto materia: forma el cuerpo en cuanto cuerpo, que-

El alma ha sido creada con la tendencia natural de unirse al cuerpo y conserva esta tendencia aun después de la muerte: como alma, es una esencia (que no es la del cuerpo), pero es sustancia incompleta porque sustancia completa es cada hombre singular con su alma y su cuerpo. El alma puede subsistir sin el cuerpo, pero su natural inclinación a formar una unidad con su cuerpo hace que el estado de separación sea violento, como contrario a su tendencia natural. Por esto la felicidad del alma (de cada hombre individual) no será perfecta, aun en la bienaventuranza, hasta que se haya reunido con su cuerpo resucitado y glorioso: la resurrección de los cuerpos (a cada uno el suyo propio) es la perfecta bienaventuranza de las almas<sup>32</sup>.

El hombre que en su vida ha buscado su perfección, y que ha muerto conservando viva su fe en el Mediador, será conducido a la presencia de ese Dios que adoró para recibir de Él su perfección retomando su cuerpo, ahora incorruptible, al final de los tiempos, no destinado a la pena, sino a la gloria<sup>33</sup>. El compañero del espíritu participa así de la inmortalidad y hace completa y plena, por gracia de Dios, la bienaventuranza del hombre. El cuerpo que en la vida, a causa del pecado, es a veces un impedimento para el ejercicio recto del entendimiento y el uso bueno de la voluntad, es ahora quien en cierto sentido perfecciona al hombre y es deseado por el alma para la plenitud de su bienaventuranza, y es también él santificado y glorioso. A través del cuerpo humano se redime el cuerpo cósmico, como dirá el franciscanismo medieval.

Estamos muy lejos del platonismo histórico, aunque Agustín asuma, elaborándolos teoréticamente, sus elementos de ver-

dando empero establecido que ella puede subsistir por sí, a diferencia del cuerpo que, no pudiéndose unir inmediatamente a las razones eternas, debe realizar su formación mediante el alma, participe de tales razones, existentes en la mente creadora de Dios (aquí reside el platonismo profundo de Agustín) y no eternamente en el mundo eterno (y aquí su profundo antiaristotelismo). Cfr. *De im. an.*, cc. XV-XVI.

<sup>32</sup> *De Gen. ad litt.*, I. XII, c. XXXV, n. 68: *quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat.*

<sup>33</sup> *De Trinit.*, I. XIV, c. XVII, n. 23.

dad. Vale la pena insistir en este punto con miras a una dilucidación exhaustiva de los problemas y de las soluciones:

a) Para Agustín, el alma ha sido creada para gobernar y dar vida y dignidad a un cuerpo; es alma de un hombre y por tanto le es esencial unirse a un cuerpo humano, como a este cuerpo humano le es esencial unirse al alma (en la esencia del alma está implícita, como esencial, la unión con el cuerpo para el cual ha sido creada): no se trata, pues, de un alma y un cuerpo que, puestos juntos, forman un hombre, sino de *este* hombre que, como tal, es unidad de *su* alma y de *su* cuerpo. No son alma y cuerpo en sí mismos, separadamente, sustancias completas, sino que lo es el hombre. Para los «platónicos», en cambio, el alma es sustancia en sí y por sí (eterna o, según resulta del *Timeo*, fabricada; o emanación, como en Plotino) y no se une, si bien cae en un cuerpo (vive en él en una relación accidental y extrínseca) para expiar una culpa. Aquí el alma no tiene ningún deseo natural de unirse a un cuerpo, ni después de la muerte tiende a reconstituir una unidad que jamás ha existido.

b) La unión con el cuerpo para Agustín no es un castigo, y menos todavía es el mal del alma; más aún, el alma no sería humana si no se uniera a un cuerpo humano, dado que tal unión le es connatural y es necesaria para que exista ella misma, vale decir, el alma *accommodata regendo corpori*; más aún, para que sea creado el hombre, la creatura por la cual el mundo tiene un sentido. Por tanto la unión es su bien, metafísicamente. De aquí se sigue que el alma, aun cuando desea realizar su fin supremo (la visión de Dios) no desea huir del cuerpo, ni condena la vida terrena como ilusión o expiación: la acepta como su prueba y la ama como que es querida por la Providencia y por el amor divino. No desprecia su cuerpo, ni lo huye como negatividad o mal (aunque sea el cuerpo su límite y un impedimento para su estado perfecto), sino que se sirve de él como expresión de su vida espiritual y, sirviéndose así, si ella es elevada por la gracia, lo eleva a la inmortalidad y a la glorificación con la resurrección, a fin de que su bienaventuranza sea completa y sea del hombre entero. En este sentido el alma hace que la materia, creada por Dios, participe del espíritu y de la eternidad; que

todo lo creado vuelva al Creador. Característico del mundo griego es el concepto de desencarnación (elevarse es desencarnarse y apartarse de la negatividad de lo corporal); propio del cristianismo es el de encarnación, vale decir, no huída de la carne, sino rescate de ella: el alma, creada llevando en sí el deseo del cuerpo, se encarna en éste y le da vida; inmortal, conserva este deseo, y será plenamente perfecta sólo cuando pueda reunirse (como reencarnarse) con su cuerpo, porque el hombre no es sólo un alma, sino alma y cuerpo y sólo como tal es toda su existencia y toda su esencia, es sustancia completa.

c) El alma ha sido creada para un cuerpo adaptado a ella y al cual se acomoda. Esto significa que no ha sido creada para un cuerpo cualquiera, sino para un cuerpo humano, y éste ha sido creado para un alma humana. Lo cual prueba no sólo el lazo intrínseco que une el alma a su cuerpo y el cuerpo a su alma, sino también cómo, siendo creados la una para el otro, su naturaleza exige, como tal, su unidad sustancial. Si la relación fuese extrínseca y el alma fuese una sustancia completa en sí y por sí, sin ninguna tendencia a unirse a un cuerpo (habría, en tal caso, almas y no hombres), el hombre mismo no sería una sustancia, sino un fenómeno producido por la yuxtaposición accidental de dos sustancias; no tendría interés su vida, sino la vida del alma en él durante su peregrinación terrena. No sólo esto: si el alma no hubiese sido hecha para su cuerpo (y éste para su alma), podría ella entrar en otro cuerpo humano, o en cualquier otro organismo (de perro o de árbol). Efectivamente, pitagóricos y platónicos admiten la metempsicosis. Han podido pensar en esta hipótesis sólo en cuanto que conciben la relación alma-cuerpo de una manera puramente extrínseca y accidental. En esta doctrina no tiene interés la vida de este o aquel hombre, sino las vicisitudes del alma en el mundo, al cual cayó para purificarse y luego volver entre los bienaventurados o para peregrinar de un cuerpo a otro (asumir esta o aquella «apariencia») si, en lugar de purificarse, se ha contaminado todavía más en su trato con el cuerpo. La hipótesis de la metempsicosis ya no es más concebible en una doctrina que sostiene la unidad sustancial; y, por otra parte, la aventura mundanal no es de un alma,

sino que es la prueba que cumple este o aquel hombre, cuya alma es tan suya como es suyo su cuerpo que no puede cambiar o dejar como un vestido. El espíritu ha sido creado con el deseo (no psicológico) de encarnarse; es inmortal con el deseo de reencarnarse en *su* cuerpo, porque sólo en cuanto está encarnado es sustancia completa, *este* hombre.

d) No hay pues nada en los fundamentos metafísicos de la filosofía agustiniana que se oponga o contradiga a la unidad sustancial; antes bien, todo en ella concurre a fundarla, en armonía con los datos de la Escritura y hasta con la orientación moral de su especulación, con su concepto de persona y de finalidad del hombre. Rechaza Agustín el dualismo platónico, pero conserva la «verdad» de Platón (que también es cristiana) de la preexistencia eidética de los seres en la mente creadora de Dios, así como el otro principio de la presencia en la mente de la verdad (aunque éste, sin embargo, fuertemente modificado), por la cual el hombre está intrínsecamente inclinado a Dios, como a su fin último a cuya imagen ha sido creado. Con Aristóteles (a través de Plotino) sostiene la unidad sustancial de alma y cuerpo, pero, por la verdad heredada de Platón, no acepta la autarquía del mundo natural, eterno y autosuficiente, y por esto rechaza el naturalismo de la metafísica aristotélica, construída, como su moral, para un mundo que tiene en sí mismo su fin y para un hombre que en sí mismo y sólo en sí mismo realiza su destino. Por esto el espíritu de que habla Agustín es inmortal como espíritu personal; para Aristóteles, en cambio, sólo hay de inmortal la función contemplativa del único intelecto agente, que viene de fuera y se va cuando, con la muerte, todo el resto del hombre se corrompe y perece. A Aristóteles le interesa salvar la especie y no los individuos, la especie eterna: para los individuos no hay inmortalidad. Agustín, corrigiendo, con ayuda de Aristóteles, la imperfecta doctrina platónica, de ésta conserva asegurado y cristianamente entendido el principio del destino sobrenatural del hombre, que el naturalismo aristotélico había perdido. Platón comprendió que el destino del hombre no se cumple en la naturaleza y que ésta es la grandeza del pensamiento, pero no justificó el destino del hombre, sino el del

alma sustancia en sí y por sí; Aristóteles comprendió que el hombre es unidad sustancial de forma y cuerpo, pero su concepción naturalista le hizo perder el destino trascendente del hombre y lo condujo a hacer de la forma un elemento puramente natural, eterno sólo como especie inmanente a la materia. Agustín acepta de Platón el principio de trascendencia, y de Aristóteles el de unidad, pero trasponiendo los dos conceptos sobre la base del principio de creación, sin sacrificar la unidad sustancial conserva y asegura la sobrenaturalidad del destino del hombre, que es cosa muy distinta de la platónica inmortalidad del alma y de la aristotélica eternidad de la especie o del único intelecto agente.

Demostrado que el hombre es unidad sustancial, surge el problema del modo cómo un cuerpo y un espíritu pueden formar tal unidad. Agustín responde que podemos comprobar el hecho y saber que es así, sin poder empero dar razón de él: *anima vero, nulli sciunt quomodo haec, et unde agat in corpore*<sup>34</sup>. Es maravilloso el modo cómo los espíritus se unen a los cuerpos y forman los animales racionales; es problema que supera la inteligencia del hombre y sin embargo precisamente este misterio es el hombre<sup>35</sup>. Muchos siglos después, Pascal escribe en las *Pensées*: «l'homme ne peut concevoir comment un corps peut être uni avec un esprit; c'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être». Enigma ontológico, que podremos penetrar hasta un cierto punto, iluminados por el principio de la creación. Sabemos sin embargo que el alma ha sido creada con el deseo del cuerpo y que el cuerpo es cuerpo y es humano por el alma, con la cual forma esa unidad que es cada hombre. Y aun hoy no sabemos más que Agustín y que Pascal; y sabríamos todavía menos si el principio del acto creativo no nos hubiese iluminado.

(Tradujo para «CIENCIA Y FE», María Mercedes Bergadá).

<sup>34</sup> *De an. et ei. orig.*, l. IV, c. V, n. 6.

<sup>35</sup> *De civ. Dei*, l. XXI, c. X, n. 1.

## La interioridad agustiniana en los Soliloquios

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel.

La interioridad es un método y un espíritu que explica e ilumina toda la obra de San Agustín. Es la clave de bóveda para comprender su trayectoria filosófica y teológica, y por ello ha merecido, sobre todo en los tiempos modernos, una particular atención. Por su interioridad el Obispo de Hipona se relaciona muy especialmente con el pensamiento moderno, y resulta, en consecuencia, muy comprensible y actual para el hombre de nuestros días. Por este motivo, deseamos analizar minuciosamente los textos agustinianos sobre la interioridad. Nos hemos propuesto un camino un tanto largo, pero que juzgamos de máxima eficacia al respecto: seguir paso a paso, en las obras agustinianas, los textos que más relevantemente muestran el método y el espíritu de interioridad de su autor. Hemos analizado los dos primeros diálogos, *Contra Academicos* y *De Vita Beata*, en otro trabajo<sup>1</sup>. Ahora presentamos el esquema de la interioridad, tal como se muestra en el tercero de los diálogos de Casiaciaco, los *Soliloquios*.

Nuestro interés al estudiar la interioridad agustiniana no solamente se funda en el valor intrínseco que tiene para conocer la doctrina de San Agustín y en su importancia y actualidad para el hombre moderno, sino también en el deseo de establecer una

<sup>1</sup> Publicado en la Revista *Arqué* (Córdoba), con el título: *Interioridad agustiniana e in-sistencia*.