

San Agustín y la antropología platónica

Por Héctor Delbosco¹

Prólogo

- Reflexionando sobre cómo participar en estas Jornadas, pensé que mi homenaje al Dr. Komar podía consistir en presentar alguno de mis estudios para la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval, dado que son ampliamente deudores de su enseñanza y su inspiración.
- Me gustaría entonces enmarcarlo en el recuerdo de algunas experiencias personales. Desde mis primeros años de estudiante de Filosofía en la UCA fue surgiendo en mí un marcado interés por Platón y su filosofía. No me convencía el aristotelismo anti-platónico de algunos planteos. Incluso, vislumbraba que en el mismo Aristóteles se puede entrever una base consistente de platonismo.
- Al cursar 3° año ya como alumno del Dr. Komar, no sólo fui confirmando estas ideas, sino que pude aclararlas y fundamentarlas mejor gracias a la orientación de sus enseñanzas. Al respecto, recuerdo la fuerte impresión que me dejó una frase suya cuando ante una pregunta respondió que “Platón ciertamente no era inferior a Aristóteles”.
- En esa misma línea recuerdo también cuando, ya recibido yo y buscando un tema para mi posible doctorado, me propuso hacerlo sobre el cardenal Bessarión y su obra filosófica.
- Por otro lado, desde que fui convocado como Asistente para la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval me interesé especialmente por la línea platónica; de ahí surgieron algunos estudios sobre los aspectos platónicos en la metafísica de Santo Tomás y también algunos estudios sobre San Agustín, resaltando el modo original y positivo de su asimilación de la filosofía platónica, entre los cuales seleccioné el que aquí presento.

Introducción

Frente a algunas corrientes de filosofía cristiana excesivamente aristotelizantes y algo antiplatónicas, el Dr. Komar siempre insistía en el valor y la importancia del legado de la filosofía de Platón. En esa línea,

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Católica Argentina, donde conoció al Dr. Komar, haciéndose su discípulo desde entonces. Actualmente Profesor Titular de *Introducción a la Filosofía* en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA, y de *Historia de la Filosofía Medieval* en la misma UCA y en la Facultad de Filosofía de la UNSTA (sede Bs.As.) de la cual es Decano.

solía decir que se debe matizar mucho su denominado “dualismo antropológico”, teniendo en cuenta sobre todo los Diálogos de madurez. Es claro que esto no significa para nada desconocer la originalidad y centralidad de la doctrina aristotélica de la unidad sustancial, pero sí revalorizar de manera algo más equilibrada la antropología platónica.

En este trabajo quisiera aplicar estos mismos consejos a la consideración de la antropología agustiniense, subrayando su deuda con el platonismo, al mismo tiempo que algunos correctivos y aportes propios. En la doctrina de San Agustín sería muy inexacto hablar de dualismo antropológico, así como desconocer algunas valiosas contribuciones suyas al campo de la antropología. Es especialmente interesante un pasaje en el que comenta la idea de que el cuerpo es cárcel del alma, en ocasión de su comentario al Salmo 141.

El tema del hombre es una de las preocupaciones centrales de San Agustín. Al igual que en otras cuestiones de su filosofía, también en su antropología su base es fundamentalmente platónica. Su característica, entonces, como la del platonismo en general, es un fuerte espiritualismo.

Del carácter espiritual del alma humana tenemos suficiente indicio por vía filosófica. Efectivamente, su capacidad de alcanzar **verdades eternas** demuestra que trasciende todo lo corpóreo, que siempre está enmarcado en los límites de la temporalidad y de la espacialidad.² Esto la hace superior a todas las realidades materiales; y en el hombre establece una jerarquía indiscutible fundada ontológicamente y con claras repercusiones morales:

“El ser del alma es más noble que el del cuerpo; le aventaja en mucho: es cosa espiritual, incorpórea [...] En fin, ¿quién bastará para alabar el alma?” (In Ps. 145, 3)

En el opúsculo *De quantitate animae* explica cuáles son sus propiedades como realidad espiritual: no sujeta a la cantidad, es inextensa, no posee cualidades sensibles, y no ocupa propiamente un lugar en el espacio. Esto no quita que, por su intrínseca relación con el cuerpo al que anima, puede decirse que está en él, pero no localizada en alguna parte suya, ni tampoco distribuida en sus partes, sino que toda ella está presente íntegramente en cada parte del cuerpo.³

Ahora bien, afirmada claramente la espiritualidad del alma humana, queda la duda acerca de cómo entiende San Agustín la relación del alma con el cuerpo. Para ahondar en este tema podemos distinguir tres

² “Adelanto mi persuasión de que el alma es también incorpórea, aunque sea difícil convencer de esto a los tardos de ingenio. [...] Pero si por cuerpo entendemos lo que está situado o se mueve en un lugar espacial con longitud, latitud y altura, de modo que una parte mayor de él ocupe un mayor espacio, y una parte menor, menor espacio, y sea mayor el todo que la parte, entonces el alma no es un cuerpo.” (*Epist.* 166, 2, 4)

³ Cfr. la continuación del texto citado en la nota anterior: “En efecto, se extiende por todo el cuerpo que anima, pero no por difusión local, sino por atención vital; está entera en todas las partículas del cuerpo, no es menor en las menores ni mayor en las mayores; en ciertas partes está más atenta y en otras lo está menos, pero en todas y cada una de ellas está entera.” (*Epist.* 166, 2, 4)

aspectos, ciertamente muy relacionados entre sí, pero que tratados uno a uno pueden darnos una idea más precisa de la antropología agustiniana. Ellos son:

1 – Si el cuerpo es parte esencial del hombre, o bien un vehículo o instrumento circunstancial del alma.

2 – Si la unión de alma y cuerpo en el hombre responde al designio inicial del Creador, y por tanto es propiamente una unión natural, o bien es un castigo como consecuencia del pecado.

3 – Si puede caracterizarse como una unión sustancial.

1 – Si el cuerpo es parte esencial del hombre, o bien un vehículo o instrumento circunstancial del alma.

En este punto fundamental San Agustín supera claramente las dudas que pueden plantear los textos platónicos, afirmando que el cuerpo es parte esencial de la naturaleza humana. Los pasajes en los que hace esta afirmación son explícitos y abundantes a lo largo de casi todas sus obras. Mencionemos algunos ejemplos:

“Porque el hombre no es sólo el cuerpo o el alma sola, sino el que consta de alma y cuerpo. Ésta es la verdad: que el alma no es todo el hombre, sino la mejor parte del hombre; ni todo el hombre es el cuerpo, sino porción inferior del hombre; cuando ambas cosas están juntas, se llama hombre.” (*De Civ.Dei* 13,24,2)

“casi todo el mundo, o por lo menos mis adversarios y yo, estamos de acuerdo en la afirmación de que somos un compuesto de cuerpo y alma. [...] El cuerpo y el alma son dos realidades distintas y ni la una sin la otra es el hombre; no es el cuerpo sin el alma que le anima, ni el alma sin el cuerpo la que da la vida.” (*De moribus Ecclesiae* 1,4,6)

“Todo el que quiere eliminar el cuerpo de la naturaleza humana, desvaría.” (*De anima et eius orig.* 4,3)

Entendiendo con precisión, es claro que hay una jerarquía fundada en la naturaleza espiritual del alma humana, que la hace superior a toda entidad corpórea; pero esta superioridad no se opone a la idea de que el cuerpo es un componente esencial de la naturaleza humana.

Ahora bien, esta afirmación aparenta contradecirse en algunos pasajes en los que encontramos fórmulas que parecen identificar al hombre con el alma, relegando al cuerpo a un lugar instrumental y accidental. Un ejemplo muy claro lo constituye el pasaje de la misma obra que acabamos de citar:

“El hombre, por lo tanto, [...] es un alma racional que se sirve de un cuerpo terreno y mortal” (*De moribus Ecclesiae* 1, 27, 52)

O también:

“Si el cuerpo, pues, que usa el alma como un siervo inferior o como un instrumento...” (*De Civ. Dei* 10, 6)

Si se toman estas expresiones al pie de la letra, tienen un fuerte sabor dualista. En efecto, el cuerpo parece ser aquí un mero instrumento del alma, la cual constituiría el verdadero hombre. Pero esta interpretación, en primer lugar, contradice afirmaciones muy explícitas y reiteradas, como las que terminamos de mencionar. Además, el texto puede ser leído de otra manera, entendiendo que puede haber instrumentos que son intrínsecos al sujeto que se sirve de ellos. Es el caso de los órganos correspondientes a las distintas facultades del hombre. En efecto, ellos son instrumentos (*organa*) de las potencias, pero no externos a ellas ni accidentales con respecto a su acción. Algo semejante puede entenderse del cuerpo en su totalidad con relación al alma. En otras palabras, no está mal decir que el cuerpo es instrumento del alma si se lo entiende como un instrumento intrínseco que integra junto con ella al hombre pleno y completo. Una alusión indirecta puede encontrarse en el pasaje siguiente, en el que, hablando del respeto al cuerpo de los difuntos, lo denomina como instrumento no extrínseco. Dice así:

“De lo dicho no se deduce que hayamos de despreciar y dejar abandonados los cuerpos de los difuntos [...] Es el cuerpo algo más que un adorno o instrumento de carácter extrínseco: forma parte de la misma naturaleza humana.” (*De Civ. Dei* 1,13)

Por último, podemos decir que para San Agustín la pertenencia del cuerpo a la esencia misma del hombre no es solamente una cuestión de fe, sino que se manifiesta claramente en razones de orden natural. Así lo dice explícitamente:

“Conocemos por el testimonio de la misma naturaleza que el cuerpo se une al alma para formar al hombre completo y pleno.” (*De Civ. Dei* 10,29,2)

2 – La unión de cuerpo y alma es natural.

Coherentemente con lo anterior, debemos decir sin lugar a dudas que en San Agustín está afirmado muy explícitamente el carácter *natural* de la *unión* de cuerpo y alma. En alguna ocasión la define explícitamente *connexio vinculi naturalis*⁴. Y constantemente sostiene que el cuerpo está pensado, desde el mismo designio original del Creador, como parte constitutiva de la naturaleza del hombre:

“Dios hizo al hombre animal racional, compuesto de alma y cuerpo” (*De Civ. Dei*, 5,11)

“Que también los bienes inferiores, es decir, los terrenos y caducos, los hizo Dios, lo enseña claramente el Apóstol (1Cor. 12) [...] Y todo

⁴ Carta 238, 2, 12.

esto que así ensalza el Apóstol en el modo, en la belleza y en el orden de los miembros de nuestra carne, se halla también en el cuerpo de todos los animales, tanto en los más grandes como en los más pequeños; pues toda carne pertenece a la categoría de los bienes terrenos.” (*De nat. boni*, 30)

En esta línea se ubica su polémica con el maniqueísmo. Es sabido que San Agustín se acercó a los maniqueos cuando él vivía en Cartago, y asistió durante años a sus reuniones. Hoy no faltan autores que creen ver en su doctrina algunos restos de ese modo de pensar. Pero la verdad es que su rechazo del maniqueísmo después de su conversión es inequívoco y radical. Fundándose en el carácter creatural del mundo material, su crítica se centra en la afirmación de la bondad de los cuerpos, sea en sí mismos, o sea en el compuesto humano. En su tratado *De natura boni*, que constituye lo que podría llamarse la crítica metafísica del maniqueísmo, declara reiteradamente la bondad de la materia y de todas las cosas corpóreas:

Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. [...] Ni tampoco debe decirse que sea mala aquella materia que los antiguos denominaron ‘hýlen’. [...] Pues también ella tiene la capacidad de recibir formas: ya que si no pudiese recibir la forma que le imprime el artífice, ciertamente no se llamaría materia. Además, si la forma es un bien (...) no hay duda de que también es un bien la capacidad de recibir la forma.” (*De nat. boni*, 17-18)

Una mención especial le merece la cuestión de los cuerpos animados, y particularmente del cuerpo humano, cuya perfección y belleza suele resaltar:

“Hemos también de parar la atención en el mismo cuerpo: aunque lo tengamos común con las bestias y sea más débil que muchas de ellas, ¿qué bondad de Dios, qué providencia de tan alto Creador no brilla en él? ¿No están en él ordenados los sentidos y dispuestos los restantes miembros, no está toda su configuración y su estatura adaptada, manifestando que fueron hechos para el servicio del alma racional?” (*Civ. Dei*, 22, 4) (Cfr. también *De nat. boni*, 30, y *In Ps.* 141, 18)

Pero no sólo polemiza con el maniqueísmo. En este punto rechaza también enérgicamente la tesis atribuida a Orígenes de una unión como castigo por el pecado original:

“[algunos] dicen que las almas, que no son parte de Dios, sino hechas por Dios, pecaron apartándose del Creador; y que descendiendo por diversas etapas, según la diversidad de los pecados, desde los cielos a la tierra, merecieron diversos cuerpos como prisiones. Éste es el mundo y ésta la razón de su creación, no la creación de cosas buenas, sino la represión de los males.

De esto se le acusa con razón a Orígenes. En los libros que él llama Περὶ ἀρχῶν, esto es, Sobre los principios, así piensa y así escribe.”⁵

El primer argumento de Agustín para rechazar esta postura es que, según ella, la creación del mundo material no estaría ordenada, simplemente, a la difusión de la bondad divina en las creaturas, sino a la represión de los males. Y encuentra incoherente que *un hombre tan docto y ejercitado en las letras eclesiásticas*, como lo considera a Orígenes, no haya tenido en cuenta lo que las Sagradas Escrituras afirman desde sus primeras páginas, a saber, la bondad de las cosas creadas.

En todo este tema la convicción de nuestro autor, ya más que suficientemente fundada en razones de orden natural, se ve confirmada desde la óptica de la revelación cristiana. Y muy específicamente por el dogma de la resurrección de la carne. En efecto, no tendría ningún sentido afirmar que en nuestro destino final el cuerpo volverá a unirse al alma, si la unión fuese punitiva o, simplemente, no esencial.⁶

Más aún, a tal punto lleva la tesis de que el cuerpo es parte esencial del hombre, que afirma que después de la resurrección de la carne el gozo de la beatitud será aún más perfecto, al encontrarse nuevamente la naturaleza humana en toda su integridad frente a Dios.⁷

3 – Si la unión de cuerpo y alma puede caracterizarse como sustancial.

Nos queda, en tercer lugar, una cuestión un poco más delicada y compleja, que consiste en plantear si es posible hablar de una *unión sustancial* de cuerpo y alma en el pensamiento y en los textos de San Agustín. Ya hemos visto cómo es indiscutible el carácter *natural* de esta unión, porque ambos están hechos el uno para el otro y se complementan recíprocamente – sin negar la índole jerárquica de la relación. Pero ahora la pregunta es si, una vez unidos, constituyen una sola sustancia.

Creo que no se puede dar a esta pregunta una respuesta taxativa y unívoca.

Por un lado, encontramos numerosos textos en los que el santo doctor subraya que el resultado de esta composición es una estricta unidad, aunque no logremos comprender cómo sea esto posible. Mencionemos, entre ellos:

⁵ *De Civitate Dei* XI, 23.

⁶ “Perversa y vana filosofía es la de los que niegan la resurrección del cuerpo. Alardean de ser grandes despreciadores del cuerpo, porque creen que en él están encarceladas sus almas por delitos cometidos en otra parte. Pero nuestro Dios hizo el cuerpo y el espíritu; de ambos es el creador, de ambos el recreador.” (Sermón 267,3) Cfr. también: “Pero entonces el alma se encontrará unida a un cuerpo tal, y de tal modo, que ninguna duración temporal podrá separar, ni dolor alguno podrá romper ese vínculo.” (*De Civ. Dei* 21,3,1)

⁷ *Super Gen. ad Litteram* XII, 35.

“Del cuerpo y alma unidos se dice que forman un único hombre. [...] El cuerpo y el alma constituyen un solo hombre, aunque el cuerpo y el alma no sean una misma cosa.” (*Carta 238, 2, 12*)

“Un alma que posee un cuerpo no hace dos personas, sino un solo hombre.” (*In Joh. Evang. 19,15*)

Es evidente que para San Agustín esta unidad se da a nivel profundo, y por tanto se excluye totalmente que se trate de una unión accidental, es decir, a nivel de los accidentes.

Por otro lado, sabemos que la expresión “*unidad sustancial*” proviene de la antropología de Aristóteles y de inspiración aristotélica, y se fundamenta en el carácter hilemórfico de la unión entre el cuerpo y el alma. Pero como San Agustín no adopta explícitamente el hilemorfismo para explicar la relación entre los dos componentes de la naturaleza humana, es discutible la utilización de la misma expresión con idéntico sentido.

Si a esto sumamos que él utiliza el término “*substantia*” en muchos sentidos, se vuelve más problemático aún el utilizar esta expresión en el contexto de su antropología.⁸

Es más, si lo escuchamos a él, Agustín reconoce la dificultad insalvable de expresar con palabras humanas esta misteriosa forma de unirse un espíritu y un cuerpo constituyendo un solo ser. En una ocasión la llama “*ineffabilis permixtio*”⁹, y no faltan textos donde subraya literalmente su incomprendibilidad. Por ejemplo:

“Por cierto, que también este otro modo de unirse las almas a los cuerpos, cuyo resultado son los seres vivientes, es de todo punto admirable, incomprensible para el hombre. Y este milagro es el propio hombre.” (*Civ. Dei, 21, 10*)

En síntesis, el espíritu de su pensamiento está inequívocamente orientado a la afirmación de la unidad de ambos componentes en una sola sustancia, en un solo ser, pero esta idea no está expresada y fundamentada por él con un lenguaje filosófico preciso.

El cuerpo, ¿cárcel del alma?

Finalmente, un pasaje muy interesante y aleccionador es el que encontramos en el comentario al Salmo 141. En el versículo 8 aparece la exclamación del salmista: *¡Saca a mi alma de la cárcel!* San Agustín se pregunta entonces: ¿cuál es la cárcel? ¿Acaso podrá llamarse al cuerpo cárcel del alma? Veamos el texto:

⁸ Cfr. Rego, Francisco: *La relación del alma con el cuerpo – Una reconsideración del dualismo agustiniano* (Gladius, Bs.As., 2001), espec. p. 347 y ss. En su detallado análisis –que recomendamos para todo el tema de este artículo– el autor se inclina por dar una respuesta afirmativa a nuestra pregunta, pero reconociendo las dificultades del tema.

⁹ *Super Gen. ad Litt. III, 16, 25.*

“«Saca a mi alma de la cárcel para que confiese o alabe tu nombre.» Esta cárcel se entendió de diferentes maneras por nuestros antecesores. [...]

Algunos dijeron que la cueva y la cárcel era este cuerpo, de suerte que «saca de la cárcel a mi alma» quiere decir «sácala del cuerpo». Pero esta sentencia flaquea algún tanto. Pues ¿qué cosa grande expresa «saca de la cárcel a mi alma» significando «saca a mi alma del cuerpo»? Las almas de los ladrones y criminales, ¿no salen del cuerpo y van a penas más terribles que las que padecieron aquí? ¿Qué cosa extraordinaria se pide al decir: Saca de la cárcel a mi alma, siendo así que, tarde o temprano, necesariamente saldrá? Quizá dice el justo: «Muera ya; saca de esta cárcel del cuerpo a mi alma.» Si se da demasiada prisa, le falta la caridad. ”

La continuación del comentario, unos párrafos más adelante, nos presenta la respuesta personal de Agustín, que se basa en una distinción significativa:

“Puede también llamarse cárcel nuestro cuerpo; no porque sea cárcel lo que Dios hizo, sino porque fue castigado y se hizo mortal.

En nuestro cuerpo deben considerarse dos cosas: la creación de Dios y el castigo del mérito. Toda esta forma, postura, el caminar, el orden de los miembros, la disposición de los sentidos: ver, oír, oler gustar, tocar; toda esta unión y distinción de partes, no pudo ser hecha sino por Dios, que ha hecho todas las cosas: las celestes y las terrestres, las superiores y las inferiores, las visibles y las invisibles. Entonces, ¿qué hay en él correspondiente a nuestro castigo? – El que la carne sea corruptible, frágil, mortal, indigente: todo esto no estará en el premio. No es que no estará el cuerpo, ya que el cuerpo resucitará. Y ¿qué no habrá entonces? – Corrupción: pues esto corruptible se revestirá de incorrupción (1Cor. 15, 53). Por lo tanto, si la carne es para tí una cárcel, no es el cuerpo tu cárcel, sino la corrupción de tu cuerpo. Tu cuerpo Dios lo hizo bueno, porque Él es bueno; la corrupción la introdujo como justo, porque Él es juez.” (*En. In Psalmos*, 141, 17-18)

Con esta respuesta corrige al platonismo y, a un mismo tiempo, reconoce la parte de verdad que puede encerrar esta fórmula. Lo corrige, pues el cuerpo en cuanto tal no es un encierro ni un castigo para el alma. Hecho especialmente para ella, como vimos, se une al alma para mutuo bien, y esto por el designio original del mismo Creador.

Pero por otro lado reconoce que, en la situación existencial y concreta en que vivimos, en estado de naturaleza caída, nuestra vida espiritual está como encerrada y amenazada continuamente, y debe esforzarse para superar las limitaciones de esta condición. Efectivamente, la fragilidad de nuestra existencia corporal, y nuestra corruptibilidad tanto física como moral, son consecuencia del pecado en nosotros.

El orden natural, en el sentido propio de la expresión, consiste en que nuestro cuerpo y todas sus facultades sensitivas se subordinen espontáneamente al alma espiritual y a las facultades superiores de la

inteligencia y la voluntad. Pero ese mismo orden exige también que nuestro espíritu se subordine naturalmente a su Creador. Pues bien, cuando el pecado del hombre produce la rebelión de su espíritu contra Dios, también produce, como consecuencia, la rebelión de sus fuerzas carnales contra su espíritu. Ellas ya no obedecen naturalmente a la voluntad, sino que la arrastran hacia sus propios objetivos, encerrándola en sus deseos desordenados.¹⁰ Por eso anhelamos liberarnos definitivamente de esta situación.

Platón percibió con gran lucidez esta tensión existencial sólo que, sin conocer la fe cristiana, la explicó de un modo imperfecto. San Agustín, en cambio, retoma la cuestión y, lejos de escandalizarse ante la fórmula platónica, resalta la parte de verdad que hay en ella y que se le manifiesta y se le aclara a partir de la fe en la Revelación. ◇

¹⁰ Cfr.: “no poder abstenerse de hacer lo que piden las pasiones, a causa de la resistencia que oponen ellas y a causa de lo que atormentan los vínculos de la carne y de la sangre, no es propio de la naturaleza del hombre, creado por Dios, sino pena del condenado.” Y un poco más adelante: “como consecuencia del castigo del primer hombre, nacemos sujetos a la muerte, ignorantes y esclavos de la concupiscencia” (*De libero arbitrio* III, 19, 52-54)