

# Sobre la definición agustiniana del hombre

## I

Poseemos un cúmulo de saberes sobre el hombre, aprendidos de la filosofía. La filosofía nos da, juntamente con eso, y antes que nada, una o varias definiciones de su realidad, más o menos consagradas. Puede decirse que el problema del hombre en estas circunstancias no existe. Existen problemas regionales en torno a lo humano; pero no el problema de lo humano. Dentro de las cosas de la creación, el hombre se distingue por su dote racional; es decir, por poseer facultades de acción que le delatan superior a todas las demás cosas; es espíritu, semejante a los espíritus.

Pero queremos empezar subrayando esta situación: mientras se discuten los problemas particulares en torno al hombre, los relativos a su origen y destino, su cuerpo y su alma, no se discute, al menos de forma refleja, la noción de conjunto. La discusión, que afecta ampliamente a dimensiones de lo definido, no suele extenderse a la propia definición. Las varias definiciones del hombre se transmiten como herencia clásica, y se aceptan como algo consabido. Las definiciones del hombre como "animal racional", o como "imagen de Dios", las saben hasta los niños; los que las saben apenas las saben mejor que los niños. Queremos decir que se trata de fórmulas convencionales más que científicas. Se repiten sin discutirse; y se entienden con frecuencia sin valor terminológico. La filosofía toca en este punto

un capítulo señaladamente deudor del lenguaje vulgar. En las definiciones del hombre nos expresamos, con máxima frecuencia, como el hombre de la calle. El hombre es cuerpo y alma, con lo cual le dejamos clasificado; pero no es seguro que a la vez esencialmente conocido. No es corriente ver en los tratados o manuales un capítulo en que se abra discusión sobre las razones de admitir una u otra de las definiciones consagradas. El término genérico hombre falta incluso en ciertos diccionarios de filosofía, o su llamada no es central. La palabra hombre es, pues, un término de calle que, no merece o no necesita ser discutido ni tomado en cuenta reflejamente. En cambio, esos mismos tratados, manuales o diccionarios, abrirán extensos y sutiles apartados en que se discuta la naturaleza del cuerpo y la naturaleza del espíritu; o las relaciones entre ambos.

La definición del hombre aparece, pues, como un hecho bruto consabido, por el que no tiene demasiado sentido preguntarse.

El saber que comportan definiciones de hombre como las aludidas: "animal racional", "imagen de Dios", constituye uno de los ejemplos clásicos de saber trivializado: fórmulas para decirlo todo, y que a la vez no dicen nada. Cuando hablamos de saber trivializado aludimos al que de tal manera se da por consabido que ahorra incluso el justificarse.

Pero justamente, el tema del hombre está pasando por una conmoción interpretativa. La filosofía, ya desde hace un siglo, aunque particularmente la actual; y, con la filosofía, la propia literatura, han destrivializado de tal forma el problema, que la cuestión del hombre, que es la que hoy "ocupa al máximo al pensamiento"<sup>1</sup> se ha transformado en cuestión pura: radicalizada pregunta a la que se ofrecen conatos de extrañas respuestas. Esta radicalización del problema ha surtido un primer efecto negativo, que es el de borrar, por insatisfactorio, todo aquel otro saber trivializado. Las preguntas actuales por el hombre han llegado al menos a esta conclusión: el hombre no tiene definición, en todo caso no tiene por definición las definiciones admitidas; definiciones de fines o fronteras, que, más que revelar la esencia humana, tenían la virtud de encubrir-la, evitando incluso la posibilidad de nuevas preguntas. La noción de hombre está pasando por una revisión como no se había conocido en la

---

<sup>1</sup> HESSEN, Johannes, *Lehrbuch der Philosophie*, München-Basel 1950, página 210; cfr. LERSCH, Philipp, *El hombre en la actualidad*, trad. de José Pérez Riesco, Madrid 1958.

Historia; superior incluso a la revisión que hubo de hacer el Cristianismo. Esta situación está sirviendo a todos, al menos para ensayar entrar en contacto vivo con los saberes tradicionales, liberando la consideración de los *tópika* trivializados, restituyendo los consabidos al responsable saber.

La fórmula "animal racional" supone dado por resuelto el punto de la centralidad de la razón en el cuadro de elementos estructurales de la realidad hombre. Esta suposición responde a la circunstancia mental griega. Circunstancia mental de signo contemplativo: es la definición sedentaria del hombre, correspondiendo a un sentido sedentario de la vida. El hombre como "animal racional" se diría que traduce el sentir de una mentalidad agraria, puesta a definir, entre las cosas, la cosa especial que llamamos hombre. El producto de esa mentalidad es el *homo sapiens*. Pero el *homo sapiens*, que se ha venido admitiendo como prototípico de lo humano, más aún, como expresión de la naturaleza humana, se ve rebasado hacia adelante y hacia atrás desde las perspectivas de la visión historicista, dialéctica o funcional de hoy. El *homo sapiens* tuvo predecesor y tiene sucesor. El ser de estas figuras desbordantes de hombre guarda relación con un quehacer de más amplitud, de más radicalidad que la racionalidad. Hoy se nos dice que no hay un específico quehacer humano, y que, desde luego, no lo es la operación de pensar: lo específico, si acaso, sería justamente su resolución en quehacer. Contra la figura del *homo sapiens* insurge la del *homo faber*. La razón, al menos la forma clásica de ella: la razón natural por géneros y diferencias—razón sedentaria—, ha perdido su centralidad en la naturaleza humana. Al hombre le acontece razonar, pero entre otros acontecimientos de su vida. De forma que en verdad su condición residirá en ser una realidad de acontecimientos, sin identificarse con ninguno.

Estas consideraciones nos acercan a ideologías entre las que podemos ver aludida directamente, por ejemplo, la de Ortega y Gasset<sup>2</sup>.

Ortega y Gasset se escandaliza de que siga vigente en la filosofía la noción de hombre en función de la racionalidad. Entiende que el ser humano no es naturaleza racional, como no es nada por natu-

---

<sup>2</sup> RAMÍREZ, Santiago, O. P., *La Filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona 1958; donde ofrece, al lado de un recuento de textos antropológicos de Ortega, la crítica de sus posiciones, desde el punto de vista escolástico, páginas 30 ss., 212 ss.

raleza. El hombre no tiene naturaleza. Es nuda salida a la existencia, construyéndose de nuevas en cada circunstancia. La racionalidad es una ocurrencia adventicia, en medio de otras, con la que el hombre cuenta para expresarse como es. No es término resolutivo, es un recurso. Por naturaleza, el hombre no es ni un cuerpo ni un alma; no es una cosa o una sustancia; es más bien una vida, y la vida es acontecimiento, drama o quehacer<sup>3</sup>.

En este supuesto, puede seguir usándose la definición "animal racional"; pero con alcance clasificatorio, no esencial. Descartes había hecho ya objeciones a la misma, basándose en que decir "animal racional" no implicaba esclarecimiento alguno; al contrario, era oscurecer más las cosas, o simplemente alejar la dificultad<sup>4</sup>.

Heidegger monta su análisis de la existencia humana sobre el derribo de las definiciones clásicas, sea en la versión griega de *animal rationale*, sea en la interpretación teológica de *imago et similitudo*

---

<sup>3</sup> Citemos, como muestra, dos pasajes del propio Ortega; uno, de las obras publicadas en vida, y el otro, de las "Obras inéditas" póstumas. "El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa, ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama: su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en el que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir. El existir mismo no le es dado hecho y regalado como a la piedra, sino que... al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir. Esto muestra que el modo de ser de la vida, ni siquiera como simple existencia, es ser ya; puesto que lo único que nos es dado y que hay cuando hay vida humana, es tener que hacérsela cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio, un *faciendum* y no un *factum*. La vida es *quehacer*" (*Obras Completas*, VI, Madrid 1952, páginas 32-33). "El hombre nos parece hoy... como un ser que se escapó de la naturaleza, que discrepó en empresas imposibles naturalmente. El hombre es el glorioso animal inadaptado. La naturaleza, tal y como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos. El, no obstante, decidió revolverse contra ella. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Esta es su tragedia, pero es también su dignidad... Hombrés, es decir, criaturas dramáticas" (*Vives Goethe*, Madrid 1961, pp. 132-133). "El hombre no tiene naturaleza; en lugar de ello tiene historia" (*ibid.*, página 140).

<sup>4</sup> DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*. Véase el comienzo de la "Meditación segunda", donde discute el problema de qué sea el hombre, excluyendo la definición usual, que sólo consigue remitir el tema, ya de suyo difícil, a "varios otros todavía más embarazosos".

*Dei*<sup>5</sup>. Supone que el tratamiento tradicional del problema hombre, al reducirle a la dimensión de ente, según el tipo de ser de las restantes cosas, olvida la cuestión radical de su ser.

Estas críticas han penetrado en la conciencia filosófica común, de forma que en todas las direcciones de pensamiento se ha producido una agudización del problema del hombre en relación con los aspectos radicales del mismo. Interesa, sin duda, saber qué sea el cuerpo y qué el alma, así como las relaciones mutuas entre cuerpo y alma. Pero antes que nada interesa poner en claro la naturaleza de la realidad a la que ocurre constar de cuerpo y alma, si es que tal ocurrencia se da de hecho. El fenómeno que observamos en torno a la cuestión del hombre es el del abandono de los puntos de partida consagrados, o el llegar a ellos después de conquistarlos críticamente. No se nos da una definición regalada del hombre; y menos una definición axiomática con valor de evidencia prediscursiva. Puede que el discurso y la crítica nos pongan de nuevo ante lo consagrado; pero se trata de recuperarlo de modo científico. Entonces acaso las fórmulas se vean obligadas a adoptar términos menos fáciles. Un autor, tan exigente respecto a la función de pensar, como respetuoso con lo pensado en la Historia y por ella consagrado, como es Zubiri, al hablar del hombre, cree deber abandonar el texto "animal racional", substituyendo la diferencia "racional" por algo menos concreto e inmediato, pero de más radicalidad y consistencia. Hace del hombre, en su dimensión más honda, un ser capaz de independencia en sí y de control de lo dado; más sintéticamente, un "animal de realidades"<sup>6</sup>.

Este preámbulo tiene por objeto justificar que dediquemos un capítulo, en relación con el tema de la persona en San Agustín, al

<sup>5</sup> HEDEGGER, Martín, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México 1951, páginas 57-58.

<sup>6</sup> ZUBIRI, Xavier, "El problema del hombre", en *Índice*, XII, 120, 1958: "El hombre no puede mantener su independencia y controlar específicamente el medio y su propia actividad más que haciéndose cargo de todo ello como realidad, esto es, poniendo en juego su inteligencia sentiente, propiedad del elemento substancial animico... La inteligencia sentiente es la radical y última posibilidad de substantividad que el hombre posee. Es la posibilidad radical... En su virtud decimos que el hombre es un *animal de realidades*." (Véase el texto reproducido en *Índice*, "A los diez años", octubre-diciembre de 1961, p. 20. El problema que en esa página preocupa a Zubiri es el de señalar "cuál sea la posibilidad que últimamente constituye la substantividad humana".) Cfr. LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, II, Madrid 1961, pp. 228-230.

problema previo de la definición. Tratamos de la persona en el hombre. Y el problema previo es el de la definición del hombre.

San Agustín es deudor de su tiempo. A la vez es autor, en el sentido de que lo recibido, particularmente en el tema antropológico, sufre en él una revisión personal. Al amparo de las definiciones consagradas advertiremos el esfuerzo de edificación del hombre singular de su experiencia, que era el hombre cristiano.

Para dar expresión a ese hombre cristiano van a confluír en el Santo las dos corrientes de inspiración que venían de la antigüedad: la filosófica de los griegos y la religiosa de la Biblia. Claro que estas dos tradiciones no están delimitadas con claridad. En una y en otra hay la doble concepción del hombre, que pudiéramos llamar *ascendente* y *descendente*. El hombre que viene de Dios y el hombre que se evade del animal o de la naturaleza. Así, entre los griegos, Aristóteles considera central su idea del hombre como ζῷον διανοητικόν<sup>7</sup> — μόνον ἔχει λόγον<sup>8</sup>. Un animal que se despliega en razón. Pero, en definitiva, depositario de un *noûs*, cuya última consistencia es de tal orden, que más bien debe entenderse como elemento proveniente de otro mundo, “de fuera”<sup>9</sup>. En la explicación del ser del hombre hay en Aristóteles una manifiesta nostalgia platónica. Platón definía al hombre por el alma<sup>10</sup>. Y era el alma una imitación de Dios, destinada a asemejarse a él<sup>11</sup>. Que en el hombre hay un especial alienato de la divinidad es algo que resuena en toda la filosofía griega a partir de Pitágoras, y que impregna incluso la literatura y la mentalidad vulgar. San Pablo recuerda en su discurso del areópago, en Atenas, el dicho del poeta, reflejo del sentir común: *ipsius enim et genus sumus* (Act. 17, 28)<sup>12</sup>. De forma que no fue ajena a la propia filosofía una idea del hombre que luego iba a ser tan cara a los cristianos. En este sentido, la historia de la idea del hombre no es tan simple como puede dar a entender la consideración sumaria que de

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *III de Anima*, 3, 414 b.

<sup>8</sup> *VII Polít.*, 12, 1332 b.

<sup>9</sup> *De gen. anim.*, II, 3, 736 b. Cfr. NUYENS, François, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain 1948, pp. 313-318; JAEGER, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. de José Gaos, México 1946, pp. 58-64.

<sup>10</sup> PLATÓN, *I Alcibiades*, 130 c: μηδὲν ἄλλο τὸν ἀνθρώπου συνβαίνειν ἢ ψυχὴν.

<sup>11</sup> *Fedro*, 246 b-e; *ibid.*, 249 d; *Teeteto*, 176 d; *República*, 500 e-501 b.

<sup>12</sup> San Pablo se refiere a Arato de Sole, y a su “Himno a Zeus”. Arato fue discípulo de Cleantes de Assos. San Agustín comentará en diversos lugares este discurso de San Pablo, entre otros, en sus *Sermones* 150 y 156.

ella hace Heidegger en el pasaje antes citado, por lo que tampoco es tan convincente su veredicto.

Si, por otro lado, consideramos la tradición bíblica, nos vemos ante la misma complejidad, ya desde el *Génesis*. El hombre bíblico ciertamente es el definido como "imagen de Dios", como el hombre de la filosofía era, ante todo, el definido como "animal racional". Pero en el propio *Génesis*, correspondiendo al doble relato de la creación (*Gén.* 1, 26-27; 2,7), advertimos dos versiones: una, la que hemos llamado "descendente": *creavit Deus hominem ad imaginem suam* (*Gén.* 1, 27), y otra, la "ascendente": *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae* (*Gén.* 2, 7). En el primer caso, el hombre viene después de la creación de las demás cosas, como señor de todo; pudiendo disponer de las criaturas y teniéndolas a su servicio. Su condición, en esta perspectiva, aun dentro de criatura, es algo aparte, en especiales relaciones respecto al Creador. El texto subraya la dignidad del hombre, poniendo de relieve lo que tiene de más noble: su lado divino; diríamos hoy su condición de espíritu personal. En el segundo caso, el hombre está al principio de las cosas. Sale de las manos de Dios empezando por el cuerpo. La propia alma está descrita en relación con la vida, según la idea que del alma tiene el primitivo; vinculada al aliento o, también, a la sangre (cfr. *Gén.* 9, 5; *Lev.* 17, 14; *I Cor.* 4, 4)<sup>13</sup>. Este hombre está abocado a la indigencia; en él se pone de relieve la otra cara del existir: la que da hacia abajo, hacia el mundo. Es la perspectiva adecuada al relato del pecado original y la miseria subsecuente: el sufrimiento y el trabajo. Dios crea las demás cosas en relación con el hombre también aquí, pero subrayando en seguida el lado del quehacer como condición de la vida; en el propio paraíso, el hombre tenía funciones de cultivador y custodio. El texto parece indicado para subrayar el lado empírico de la naturaleza, definiéndola por sus componentes físicos y por sus funciones. En el pasaje del capítulo primero sale a primer plano la pres-tancia del hombre tomada del lado de la persona; en el del capítulo segundo se indica la condición de la naturaleza. Perspectivas distintas

<sup>13</sup> Cfr. RÜSCHE, Franz, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der Alten Alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers*, Paderborn 1930. Estudia la relación "alma-vida-sangre" en la cultura clásica y en la Biblia, hasta los escritores Filón, Clemente, Orígenes.

que corresponden a la misma realidad y que traducen las dos actitudes eternas ante el problema: la definición tomada desde arriba, como "imagen de Dios", y la tomada desde abajo, como "barro animado", es decir, cuerpo y alma<sup>14</sup>. En la tradición filosófica esas dos definiciones corresponderán a las ideas que del hombre tuvieron Platón y Aristóteles.

La elaboración cristiana de las definiciones de la filosofía viene a encontrarse con la elaboración filosófica de las definiciones bíblicas. Los estímulos filosófico y bíblico terminan encontrándose a medida que el problema de las relaciones entre fe y razón se hace explícito y se resuelve en forma positiva y armónica. Para el cristiano, la noción *kerygmática* de la Escritura suministra al base para la noción *espermática* de la Filosofía.

Vamos a comprobar la coexistencia de la doble tradición en los textos de San Agustín, pudiéndose adelantar esta regla: en la obra pastoral, de intención religiosa, predomina la concepción bíblica; mientras que en la sistemática doctrinal predomina la filosófica. En cuanto a etapas, en la primera, que corresponde al intelectual recién convertido, dominan los hábitos de filósofo; en tanto que en la etapa de obispo, sobre todo en la polémica antipelagiana, aflora el sentir bíblico.

Diremos también que, manejando la obra agustiniana, nos dará la impresión de movernos entre las fórmulas de los filósofos o de los Padres, dentro del terreno que decíamos trivializado. A primera vista, el capítulo de la definición del hombre resulta irrelevante, por el hecho de volver siempre sobre expresiones hechas. Dará también la impresión de asistemático y ecléctico, ya que en sus páginas se dan cita todas las fórmulas posibles. No obstante, por los contextos en que las emplea y por los predominios en su uso, se verá que lo de menos es la fórmula concreta que utiliza, y que no siempre la expresión más clara y constante corresponde a la intención más agustiniana.

La actitud antropológica venía siendo algo asociado al modo peculiar de sentir dentro del Cristianismo. Así como el pensamiento griego comenzó con tratados "acerca de la naturaleza": *περί φύσεως*, el pensamiento cristiano se caracteriza desde sus comienzos por la preponderancia que toma en él lo anímico, como realidad aparte y

<sup>14</sup> Cfr. IMSCHOOT, P. van, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, *L'homme*, Tournai 1956, pp. 3 ss.; SPICQ, C., *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris 1961, pp. 111 ss.



señera dentro de lo natural. San Justino, entre los escritores griegos, y Tertuliano, entre los latinos, abren la tradición de la serie de escritos "acerca del alma": *περί ψυχῆς*. Esta tradición es enormemente vivaz al correr de toda la patristica<sup>15</sup>.

San Agustín cae de lleno dentro de ella, reforzándola con sus aportaciones de hecho, para las que estuvo singularmente dotado, gracias a sus extraordinarias facultades de introspección y a su seguridad intuitiva sobre el mundo de lo anímico. El tema del alma puede decirse es su tema de recién convertido, como señalan las obras de ese período.

*Deum et animam*: Bajo esta preocupación escribe varias de sus primeras obras. Aparte de *Soliloquia*, por ejemplo, *De immortalitate animae* y *De quantitate animae*. El tema del alma, en relación con su destino, la felicidad, constituye en esas primeras fechas todo el objeto de la filosofía, como se trasluce en *De beata vita*, *Contra academicos*, *De libero arbitrio*, *De diversis quaestionibus* 83, *De moribus Ecclesiae*, así como las correspondientes *Epistolae*.

Por el hecho de que San Agustín no escribiera un tratado escolar sobre problema ninguno, dará siempre la sensación de que su obra no ofrece soluciones, sino únicamente materiales y estímulos. Sin embargo, las soluciones existen. Pero hay que tener en cuenta que no están organizadas en vistas a responder a las objeciones que pueda formular un oyente crítico, sino en orden a formar la conciencia del fiel. Se trata de soluciones circunstanciales, para oyentes que vienen a resolverse a sí mismos, no a aprender una ciencia abstracta e impersonal. Teniendo esto en cuenta, y sumando al caudal persuasivo de la veta pastoral, la riqueza reflexiva de la obra dogmática, San Agustín ofrece una doctrina fácilmente organizable en forma escolar, externamente ecléctica, pero en el fondo sistemática.

Pasemos ya al recuento de sus lugares antropológicos<sup>16</sup>. Estos lugares o *tópika* pueden repartirse en torno a tres ejes, que corresponden a tres series de influjos ambiente: dos de ascendencia filosófica y el tercero de raíz religiosa. Son las direcciones respaldadas por

<sup>15</sup> Cfr. BAINVEL, "Ame", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, I, páginas 972-973.

<sup>16</sup> Para registro de pasajes y referencias agustinianas sobre el concepto del hombre, aunque traídas en relación con un problema más bien no agustiniano, como es el de la unidad substancial de alma y cuerpo, véase MARCOS DEL RÍO, Francisco, O. S. A., *El compuesto humano según San Agustín*, El Escorial 1931, pp. 87 ss.

Aristóteles, Platón y la Biblia. Unos resuelven al hombre en "animal racional"; otros le entienden como una "mente que se sirve de un cuerpo"; finalmente, otros, como "imagen de Dios".

Esas tres definiciones, respondiendo a esa triple influencia, van a servirnos para inventariar el material antropológico del Santo en una primera aproximación.

Empecemos por la línea aristotélica, la expresamente menos confesada y, sin embargo, la más explícita en número y claridad de alegaciones. Pero digamos desde ahora que ni ese número ni esa calidad dicen gran cosa sobre la posición peculiar de San Agustín. Lo único que testimonian es que las fórmulas en esa dirección son las más simples, las más cercanas al sentido común, las más difundidas entre el saber diario y habitual y las que menos compromiso de doctrina podían implicar. La abundancia de expresiones aristotélicas en San Agustín no arguyen ningún aristotelismo agustiniano; si acaso arguyen el aristotelismo difuso de su ambiente: aristotelismo de expresión, con frecuencia negado por la varía contrariedad de la inspiración<sup>17</sup>.

La primera fórmula que es preciso empezar citando no es propiamente aristotélica, sino más bien estoica o ecléctica. Se trata de aquella que define al hombre como "animal racional mortal". (Digamos de paso que en el cuadro mental del tiempo, en esa expresión podían verse integrados los intereses de las tres direcciones más poderosas del pensamiento: Aristóteles, Platón, los estoicos, subrayando respectivamente el alma, la mente y el cuerpo. En la aceptación de San Agustín pudo pesar este valor integrativo. Lo que explica que mantuviera la fórmula hasta el final de su vida, cuando ya sus posiciones personales podían hacer ocioso el recurso a ella. Pero es que esa triple determinación cuadraba muy bien a los intereses que se había dedicado a mantener a lo largo de su vida; intereses en-

---

<sup>17</sup> En la historia, los partidarios de Aristóteles han solido tender a dejar marcadas las diferencias de su maestro con respecto a Platón; así los aristotélicos medievales y más los modernos, al menos en la línea escolástica. En cambio, los platónicos se han inclinado por la armonía con Aristóteles, como se advierte en el Renacimiento, en la dirección agustiniana medieval, en la filosofía arábigo-judaica, en el platonismo helenístico. En concreto, sintieron esta tendencia armonizadora los neoplatónicos. En el propio Plotino recibe considerable margen la doctrina de Aristóteles, al menos como motivo de discusión; el hecho es todavía más patente en su discípulo Porfirio. Así extrañará menos el caso de San Agustín, que, procediendo del platonismo, sale al encuentro, sobre todo en terminología, de Aristóteles.

contrados con la triple negación de los maniqueos, de los donatistas, de los pelagianos.)

## II

Para nosotros ha venido a ser definición normal del hombre la dicotómica de *animal rationale*. En el ambiente en que se mueve San Agustín, sobre todo el ambiente filosófico, se le ofrece más prestigiada, como él repite, la fórmula tricotómica: *animal rationale mortale*. Ese añadido de *mortale*, ¿es caprichoso? ¿Es irrelevante? ¿Qué puede significar?

Dejemos estas preguntas de momento sin atender. Aceptemos que la fórmula redondeada de esa manera era un lugar común transmitido y reptado con valor tópico. Se fraguó en interés de precisar el puesto del hombre en el mundo entre extremos que le desbordaban por arriba como por abajo. Por tanto, encontramos en ella reflejada una intención topográfica respecto al hombre, concebido como aquella extraña cosa que resume, en cierta manera, el ser de todo lo demás, y que está suspendido en medio como participe de todos los extremos. De forma que es la definición adecuada para señalar esa cosa llamada hombre, trasunto minúsculo de universo, y que, por eso, se designaba sintéticamente como "microcosmos"<sup>18</sup>. Por lo demás, los elementos de la fórmula los encontramos en los propios autores representativos de la expresión dicotómica, desde Aristóteles a Santo Tomás<sup>19</sup>.

En concreto, la determinación triple se difunde en los medios eclécticos de la época helenística. Obedece al deseo de tomar posiciones entre las doctrinas estoicas y las platónicas. Así se subraya la independencia del hombre respecto a todo lo corporal; pero a la vez se le impide alejarse del reino de la naturaleza: era el interés concreto de los estoicos en diálogo con las doctrinas platónicas<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. POHLENZ, MAX, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, I, p. 228; véanse también pp. 85 y 89; II, 50, 52 y 114.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *I Topic.*, 5, 103 a; *V Topic.*, IV, 2, 133 a; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *I Anal.*, 19; *Summa Theol.*, q. 29, a. 4 ad 2. Aristóteles emplea el término "mortal"—ζῷον θνητόν—en sentido descriptivo: el hombre es mortal, como es "bípedo" o "áptero"—δύων ἄπτερον—. Santo Tomás echa mano de esa definición en sentido tópico, refiriéndose a un saber hecho, impersonal.

<sup>20</sup> Véase la definición que enseña Crisipo, "el segundo fundador de la Estoa": εἴ τι ἐστὶν ἄνθρωπος, ἐκεῖνο ζῷόν ἐστι λογικόν θνητόν. Cfr. POHLENZ, *ob. cit.*, II, p. 30.

Huelga entonces preguntarse, al menos sin adelantar otras discusiones, si ambas fórmulas son intercambiables, o si hay en la más desarrollada alguna intención que se oculte a la más simple. Si el *mortale* es un añadir retórico, si es una explicación innecesaria, o, por el contrario, una diferencia precisa. De momento lo entendemos como recurso táctico, producto del deseo armonizador y ecléctico. Después apuntaremos otras precisiones.

Menos interés tiene el indagar las posibles intenciones que pudieron asistir a San Agustín al adoptar la expresión común. La adopta porque es común. A primera vista parece que emplee las dos indistintamente. Así como parece también que las hace suyas. Pero estos puntos los discutiremos después, en cuanto cabe. Por lo pronto vamos a acercarnos a los pasajes que las recogen.

El hombre, "como definieron los antiguos", es un *animal racional mortal*. Esos antiguos se aluden genéricamente, conocidos a través de Cicerón. Cicerón es quien presta a San Agustín los elementos de la fórmula que luego repetirá con insistencia <sup>21</sup>. La encontramos en los escritos iniciales y reaparece en los de plena madurez: entre *De ordine* y *De civitate Dei*.

*Homo a veteribus sapientibus ita definitus est: homo est animal rationale mortale* <sup>22</sup>.

*Omnis homo animal rationale mortale est* <sup>23</sup>.

*Homo enim, sicut veteres definierunt, animal est rationale mortale* <sup>24</sup>.

<sup>21</sup> CICERÓN, *Academica*, II, 21: El hombre es "animal mortale, rationis particeps".

<sup>22</sup> *De ordine*, II, 11, 31: "Ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est: homo est animal rationale mortale. Hic genere posito quod *animal* dictum est, videmus additas duas differentias, quibus credo admonendus erat homo et quo sibi redeundum esset et unde fugiendum. Nam ut progressus animae usque ad mortalia lapsus est, ita regressus esse in rationem debet. Uno verbo a bestiis, quod rationale; et alio a divinis separatur, quod mortale dicitur. Illud igitur nisi tenuerit, bestia erit; hinc nisi se averterit, divina non erit." Nótese el matiz platónico que reviste la explicación: *redeundum*, *fugiendum*, *progressus*..., terminología toda neoplatónica, más concretamente porfiriana. En las *Retracciones* censurará, refiriéndose a otro pasaje en *Contra Acad.*, el haber hablado de una "vuelta al cielo" en lugar de "ida", *Retract.*, I, 1, 3; cfr. *De civ. Dei*, XII, 26. En relación con esta misma definición pueden verse también otros lugares: *De ordine*, II, 19, 49-50; *De magistro*, 3, 24; *De orig. an. hom.*, 6, 16; *Sermo* 150, 5.

<sup>23</sup> *De quant. an.*, 25, 47.

<sup>24</sup> *De Trin.*, VII, 4, 7; *ibid.*, XV, 7, 11.

*Homo medium quiddam est, sed inter pecora et angelos... animal rationale mortale*<sup>25</sup>.

La fórmula está bien representada, así por el número como por los lugares, que corresponden a obras de indiscutible gravedad doctrinal.

Indicábamos que con ella se mezclan o alternan las alegaciones de la fórmula simple *animal rationale*. Parece que no hay ninguna razón que justifique esta indiferencia, sino la de que se trata de expresiones equivalentes. Adelantemos, sin embargo, que, al hablar de *animal rationale*, San Agustín no invoca autoridades. Como si la expresión careciera de importancia o de rigor verdaderos. De forma que, buena para un contexto explicativo, para aludir al tema o poner rápidamente en autos, es como si fuera menos precisa, menos autorizada ante los sabios. Esparcida por toda su obra, se la encuentra sin preámbulos en cualquier rincón de los sermones o de los tratados pastorales.

*Est ergo animal rationis capax: verum ut melius et citius dicam, animal rationale*<sup>26</sup>.

*Rationale animal te Deus fecit*<sup>27</sup>.

*Quid est homo nisi animal rationale*<sup>28</sup>.

*Homo est animal λογικόν*<sup>29</sup>.

*Rationale animal, sicuti est homo*<sup>30</sup>.

Diciendo *animal rationale* se dice lo que hay que decir "pronto y bien". Es la definición expeditiva para situar en tema.

Añade muy poco más la otra; pero esa ligera mayor complejidad es estudiada. En ella se afirma que el hombre es "racional" y que el hombre es "mortal". Además del interés de señalar, hay el de filiar, determinando expresamente la posición del hombre en el mundo, acorde con lo que "los antiguos definieron". Recurso de comodidad, San Agustín no muestra demasiado interés por explotar la situación que le crea; la toma un poco pasivamente, recurriendo a ella sólo como a lugar auto-

<sup>25</sup> *De civ. Dei*, IX, 13: "Homo medium quiddam est, sed inter pecora et angelos; ut, quia pecus animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo esset, inferior angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum angelis, animal rationale mortale."

<sup>26</sup> *Sermo* 43, 3.

<sup>27</sup> *Sermo* 126, 3.

<sup>28</sup> *Sermo* 358, 3.

<sup>29</sup> *In Ps.* 29, 2, 2.

<sup>30</sup> *De serm. Dni. in monte*, II, 15, 51; *De civ. Dei*, IV, 13; *ibid.*, V, 11; *ibid.*, VIII, 24.

rizado que le ahorre discusiones, sin que le comprometa. Su alegación tiene, podría decirse, valor de cita más que de tesis, lugar común antes que lugar agustiniano.

A falta de ese interés por lo autorizado de la cita usa de la forma abreviada *animal rationale*. Esta sí que la toma como referencia que sirve; pero sin pretensión de que con ella se haga ciencia. No que no sea referencia justa; es la referencia por la cual *melius et citius*—"mejor y antes"—se dice lo que interesa saber sobre el hombre. Ese saber cae de lleno en lo trivializado. No tiene pretensiones de saber oculto o subido; responde a lo que todos esperan. Partiendo de ahí se está de acuerdo. La expresión nos dice lo que es el hombre en un plano de descripción física. Nos le presenta en sus partes materiales. Y esto es lo que significa en muchos casos para San Agustín: no una estricta definición, sino una numeración; no definición de la esencia, sino enumeración de las partes fundamentales. De paso, recordará su abolengo, sin enfatizar su importancia; referida al saber vulgar, producto del buen sentido, más que a la reflexión de los filósofos. San Agustín habla con ese lenguaje, sin pretensiones de filosofías, a sus oyentes de Hipona. El hombre "animal racional" es el hombre del pastor de almas.

Mas puede que hayamos rebajado excesivamente la importancia de la clásica expresión. Queda así a la altura de otros recursos descriptivos populares, no menos en uso en tiempo de San Agustín que en el nuestro. Por ejemplo, al hablar de cuerpo y alma, de materia y espíritu, de apetito y voluntad, de sensación y razón... He aquí algunas pasajes agustinianos enumerativos, en relación con la fórmula *animal rationale*:

*Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compositos* <sup>31</sup>.

*Unde constamus? ex animo et corpore* <sup>32</sup>.

*Homo enim videtis unde constat: ex anima et corpore* <sup>33</sup>.

*Nihil est in homine, quod ad eius substantiam petineat atque naturam, praeter corpus et animam* <sup>34</sup>.

*Homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore* <sup>35</sup>.

<sup>31</sup> *De beata vita*, I, 7.

<sup>32</sup> *Epist.* 3, 4.

<sup>33</sup> *In Ps.* 29, 2, 2.

<sup>34</sup> *Sermo* 150, 5.

<sup>35</sup> *De civ. Dei*, XIII, 24.

*Corpus et animam, quod est totus homo* <sup>36</sup>.

*Homo autem animus simul et corpus sit* <sup>37</sup>.

*Homo es, et spiritum habes, et corpus habes. Spiritum dico quae anima vocatur, qua constat quod homo es: constans enim ex anima et corpore* <sup>38</sup>.

Los pasajes en este sentido pueden multiplicarse indefinidamente <sup>39</sup>. Son pasajes que, por un lado, remiten a la definición antes estudiada; y, por otro, suministran las bases físicas para el despliegue de la disciplina pastoral. Veremos cómo la dualidad física cuerpo-espíritu tendrá amplia resonancia religiosa a través de una serie de términos antagónicos, en los que las dos dimensiones del hombre que expresa la definición de su ser físico se hallan traspuestas a significación moral, según delatan parejas de términos como las siguientes: hombre terreno-hombre celeste, carnal-espiritual, viejo-nuevo, exterior-interior...

### III

Hemos dejado entrever que la línea de influjo estoico-aristotélica, cuantitativamente notable, tiene significación material. Los propios pasajes aristotélicos no están inspirados aristotélicamente. Son citas recogidas de un ambiente, a través de las que emerge el estudioso de Cartago o el retor de Roma y de Milán, pero en que no se manifiesta su convicción. La fórmula de "animal racional", para definir al hom-

<sup>36</sup> *De Trin.*, VII, 4, 7.

<sup>37</sup> *Ibid.*, VI, 2, 3.

<sup>38</sup> *In Joan.*, 26, 13.

<sup>39</sup> Los pasajes que podrían citarse en el mismo sentido serían, en efecto, indefinidos. Consúltase MARCOS DEL RÍO, *ob. cit.*, pp. 122-131. Recogemos algunos más: *De mor. Eccl.*, I, 6: "ex anima et corpore nos esse compositos". *De ag. christ.*, 20: "ex utraque parte, id est, et anima et corpore a Deo bono factus bonus". *De doctr. christ.*, I, 27: "homo ex animo constat et corpore". *De cont.*, 26: "homo ex animo constat et corpore. Totum hoc sumus. In utroque hoc sumus". *Contra Faust.*, XXII, 27: "constat homo ex anima et corpore". *De civ. Dei*, XIV, 27: "totus homo constat ex anima et corpore". *De Trin.*, XV, 11: "homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore". *In Joan.*, 47, 9: "homo constat ex carne et anima". *Ibid.*, 47, 11: "quilibet homo constat... ex anima et carne". *Sermo 261*, 7: "tu homo corpus et animus". *Sermo 161*, 1; *Sermo 187*, 8; *Sermo 154*, 9, 11, 15; *Sermo 253*, 5; *De div. quaest.* 83, 7; *De quant. an.*, 2; *De Gen. c. manich.*, II, 9; *In Joann.*, 20, 30; *ibid.*, 98, 3; *ibid.*, 20, 10; *In Ps.* 37, 11; *De Gen. ad litt.*, X, 38; *De an. et eius orig.*, I, 27; *ibid.*, II, 2, 20; *De civ. Dei*, XII, 11...

bre, particularmente si se atiende a los contextos, sobre todo lo contextos mediatos, sigue haciendo pensar en Platón. Es el recurso de un platónico que trata de evitar las exageraciones o inaceptables consecuencias de la doctrina platónica a la letra.

En efecto, San Agustín seguirá a Platón siempre en la doctrina del alma, aunque no podrá seguirle en la doctrina del hombre. El alma no es el hombre. Diría lo contrario sólo quien partiera de una desestima sistemática del cuerpo. Pero el cuerpo es bueno, como criatura de Dios, y criatura para constituir al hombre, la mejor de las criaturas mundanas, aunque no el sumo bien<sup>40</sup>. El concepto agustiniano del hombre tendrá aquella versión "descendente" a que antes nos hemos referido. Pero el hombre es el hombre total, compuesto de cuerpo y alma, con origen y destino comunes, aunque sea muy distinto el rango de esos componentes, y aunque sea un misterio de dificultad explicar cómo se unen cosas tan dispares, como son el espíritu y la materia<sup>41</sup>. Pero, en todo caso, espíritu y materia entran a formar al hombre en unidad de naturaleza.

---

<sup>40</sup> *Sermo 156*, 6, 6: "Non quia caro malum est: nam et ipsa Dei creatura est, et ab eo condita a quo et anima; nec illa, nec illa pars Dei, sed et illa et illa creatura Dei. Ergo caro non est malum: sed secundum carnem vivere malum est. Deus summe bonus est, quia summe est qui ait *Ego sum qui sum*. Deus ergo summe bonus est: anima magnum bonum, sed non summum bonum. Cum autem audis, Deus summe bonus est, noli putare de Deo tantum Patre dictum, sed de Patre et Filio et Spiritu-Sancto... Haec tota Trinitas, unus Deus summe bonus. Anima vero, ut dixi, creata a summo bono, non tamen summum bonum, sed magnum bonum. Item caro, nec summum bonum, nec magnum bonum; sed tamen parvum bonum. Anima ergo magnum bonum, sed non summum bonum; vivens inter summum bonum et parvum bonum, id est, inter Deum et carnem, inferior Deo, carne superior; quare non vivit secundum summum bonum, sed vivit secundum parvum bonum? Hoc planius dicitur, quare non vivit secundum Deum, sed vivit secundum carnem? Debitrix enim est non carni, ut secundum carnem vivat. Caro debet secundum ipsam vivere, non ipsa secundum carnem. Ipsa vivat secundum ipsam quae vivit de ipsa. Certe unaquaeque secundum hoc vivat, unde vivit. Unde vivit caro tua? De anima tua. Unde vivit anima tua? De Deo tuo. Unaquaeque harum secundum vitam suam vivat. Caro enim sibi non est vita: sed anima carnis est vita. Anima sibi non est vita: sed Deus est animae vita. Anima ergo quae debet secundum Deum vivere; non enim debetrix est carni, ut secundum carnem vivat: ergo quae secundum Deum debet vivere, si secundum se ipsam vivat, deficit; secundum carnem vivit et proficit? Tunc autem recte vivit caro secundum animam, si anima vivat secundum Deum. Nam si anima, non dico secundum carnem, sed secundum se ipsam, ut dixi, voluerit vivere: dicturus vobis sum quid sit secundum se ipsam vivere..."

<sup>41</sup> *De civ. Dei*, XXI, 10. Cfr. GILSON, E., *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Paris 1929, pp. 59-60.



Para esta necesaria armonización de resultados Platón ofrecerá un más plausible punto de partida. Pero ese punto de partida tiene que ser dominado y conducido en adecuada dirección. De otra forma abocaría a resultados inadmisibles <sup>42</sup>. El primero de esos resultados inadmisibles afecta a la desestima del cuerpo, propia de los platónicos, contra la que repetidamente se alza San Agustín, tanto más cuanto que, bajo formas confusas, la idea reaparece en diversas sectas religiosas, entre ellas la de los maniqueos, que destruyen directamente el recto sentir cristiano. El segundo resultado inadmisible que podría citarse es el concerniente a la naturaleza y origen del alma, como se manifiesta en ciertos autores, entre ellos Orígenes, demasiado dóciles a la sugestión del filósofo. Ello explica que las fórmulas platónicas, pese a su primer atractivo, a su elevación y espiritualidad, pusieran en guardia a la ortodoxia.

San Agustín viene de Platón; pero discutiendo con él. No han de engañarnos las apariencias. Las fórmulas de Aristóteles que maneja son términos resolutorios de plateos platónicos. Ello era obligado, una vez que el concepto agustiniano del hombre no es nunca naturalista "ascendente", sino creacionista "descendente", pese a las dudas ocasionales sobre el origen del alma, dudas motivadas por razones teológicas, es decir, externas, a la consecuencia de sus posiciones.

La fórmula tricotómica especialmente, la que define al hombre como "animal racional mortal", tiene sentido como reacción a medios platónicos. Decir "animal racional" puede tener dos sentidos, según lo que se entienda por "animal". Si animal remite a *anima*, cabe entender por animal una de las dimensiones del alma, la dimensión sensible, por ejemplo, como de hecho se entendía frecuentemente en los siglos helenísticos. Entonces, diciendo "animal racional", no se definía el hombre, sino se enumeraban las partes o estratos del alma. Frente a esta posibilidad, todo partidario del concepto del hombre integrado por cuerpo y alma, necesitaba hacer una referencia a la condición del cuerpo. Que esa referencia sea la de mortal es otro indicio de tratarse de una reacción a concepciones platónicas. Decir "animal racional" es dejar posiblemente al hombre en el lugar de los espíritus que no mueren. La diferencia propia del hombre, frente a esos espíritus, es la que reduce a su condición mortal. Se ve claro que la definición así entendida es descendente y de inspiración platónica, y que sólo tiene

---

<sup>42</sup> GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948, pp. 180-181.

de aristotélicos los términos. Cuando a nosotros nos parece tan obvio despachar el problema de la definición del hombre designándole como "animal racional", es porque el punto de partida es en forma inequívoca ascendente. Se le entiende como sustancia viva, diferenciada por su capacidad racional; es decir, por cuanto emerge de la naturaleza y se concreta en racionalidad. En consideración descendente como una excelencia radical, diferenciada hacia abajo, igualándose a la suerte de la naturaleza. En la historia han predominado las posiciones ambiguas. Y un ejemplo único para dar cabida a esas posiciones es la definición tricotómica "animal racional mortal". Nos explicamos que tuviera particular aceptación en etapas eclécticas.

Sabemos que San Agustín recoge la fórmula de Cicerón. Y en Cicerón reviste ese matiz ecléctico propio de todo su pensamiento. No la recibe inmediatamente de Plotino, como se ha indicado. El lugar a que suele remitirse<sup>43</sup>, la "VI Eneada", no habla más que de animal racional", y el contexto es polémico, de forma que lo que de allí resulta es lo insatisfactorio de la definición<sup>44</sup>.

La fórmula ciceroniana, si se considera en perspectiva aristotélica, tiene una factura infrecuente. Decir "animal mortal", para Aristóteles, es decir algo anodino; no sería definir, sino, a lo sumo, explicar. Otra cosa ocurre cuando se entiende lo de animal en relación con *ánima*. Ese alma puede ser platónica; se evitará entonces confundir al hombre con los inmortales añadiendo que es mortal. Con ello hemos sido remitidos a Aristóteles, o, si se quiere, a las escuelas postaristotélicas. Desde ahí nos remontamos de nuevo hasta Platón. La definición es una verdadera taracea, que resume toda la filosofía de la antigüedad.

De todo esto se puede concluir que la obra agustiniana debe reconocer más deudas a la filosofía de las que reconoce, en particular a algunos filósofos, entre ellos Aristóteles. Habría que tomar a la letra su declaración de las *Confesiones*: *multa philosophorum legeram, memoriaeque mandata retinebam*<sup>45</sup>. Este hecho explicará empresas de interpretación, como la de Schneider<sup>46</sup>, que parece intentar descubrir una subyacente ontología aristotélica en toda la obra del Doctor. Pero

<sup>43</sup> COUTURIER, C., "La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin", en *Augustinus Magister*, I, París 1954, p. 543.

<sup>44</sup> PLOTINO, *Enn.*, VI, 7, 4; cfr. I, 1, 3-10.

<sup>45</sup> *Confess.*, V, 3, 3. Cfr. VEGA, A. C., *Introducción a la Filosofía de San Agustín (Obras de San Agustín, BAC, II, Confesiones)*, Madrid 1946, pp. 20-24.

<sup>46</sup> SCHNEIDER, Rudolf, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart 1957.

se parte de un falso supuesto: el supuesto de creer que donde hay expresiones aristotélicas hay doctrina aristotélica. En realidad, esas expresiones habían pasado al repertorio ecléctico, dentro del cual significaban todas las cosas. Aristóteles, entre otras genialidades, tuvo la de saber fraguar un lenguaje exacto, útil para cualquier concepción de la realidad. Proseguir la pesquisa del aristotelismo de San Agustín podrá ser materialmente esclarecedor, pero formalmente infecundo. Detrás de la expresión de Aristóteles, incluso en el pasaje más claro, encontraremos siempre la inspiración platónica. Pero no cabe descuidar la importancia del hecho. Aristóteles, o sus divulgadores, sirven a San Agustín términos saludables para precaverse de los entusiasmos y excesos platónicos.

Ahora ya podemos citar algunos pasajes sobre los que se ha especulado una y otra vez en orden a regatear su ortodoxia filosófica. Contienen, no cabe duda, al menos algunos de ellos, fórmulas platónicas; pero en pluma de Agustín son, ante todo, expresión de su sentir cristiano.

Empecemos por reconocer que no tuvo desde el principio claridad sobre el enfoque metodológico del problema del hombre. Lo testimonia, en relación con el punto que ahora nos atañe, aquel capítulo de *De moribus Ecclesiae*:

*Quaerendum igitur quid sit homine melius. Quod profecto invenire difficile est, nisi prius considerato atque discusso, quid sit ipse homo. Nec nunc definitionem hominis a me postulandam puto. Illud est magis quod mihi hoc loco quaerendum videtur, cum inter omnes pene constet, aut certe id quod satis est, inter me atque illos cum quibus nunc agitur hoc conveniat, ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo, utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo, an tantummodo anima? Quanquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum (nam neque corpus homo esset si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur) fieri tamen potest, ut unum horum et habeatur homo et vocetur. Quid ergo hominem dicimus? Animam et corpus tanquam bigas vel centaurum; an corpus tantum, quod sit in usu animae se regentis, tanquam lucernam, non ignem simul et testam, sed testam solam, tamen propter ignem appellamus: an nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem, sed*

*hominem solum ex eo tamen quod regendo equo sit accomodatus, vocamus? Difficile est istam controversiam diiudicare; aut si ratione facile, oratione longum est, quem laborem ac moram suscipere ac subire non opus est. Sive enim utrumque, sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis; sed quod corpori simul et animae, aut soli animae optimum est, id est optimum hominis* <sup>47</sup>.

Basta leer el contexto que sigue para cerciorarse de que, no resuelto el litigio de derecho, de hecho se procede sobre la base de que el hombre comienza por el alma; es decir, por arriba. La cuestión de la felicidad, esto es, la del destino del hombre va unida a la cuestión de la pregunta por el alma. Es la cuestión que había aparecido desde los *Soliloquia*, temáticamente tratada en *De beata vita* <sup>48</sup>.

Evidentemente esto no es optar por Platón. Platón había sostenido, por ejemplo en Alcibiades, que el hombre no era “ni el cuerpo ni la combinación del alma y el cuerpo”, restando por consiguiente que le constituyera exclusivamente el alma. “¿Se necesita alguna prueba más clara que evidencie que sólo el alma es el hombre?”—pregunta Sócrates—; y la respuesta de Alcibiades es tranquilizadora: “Lo veo absolutamente claro” <sup>49</sup>.

Nos explicamos que Platón definiera al hombre, según esto, como “un alma que se sirve de un cuerpo” <sup>50</sup>, y que se representara al hombre bajo las imágenes del équite en su caballo, el auriga en su carroza, el marino en su barca, el músico y la cítara <sup>51</sup>.

Citemos algunos testimonios agustinianos que remiten a este sentir platónico, y que en esa línea se han venido leyendo. Empecemos también por el lugar clásico *De moribus Ecclesiae*:

*Homo igitur ut hominis apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore* <sup>52</sup>.

<sup>47</sup> *De mor. Eccl.*, I, 4, 6.

<sup>48</sup> El problema es el mismo que plantea *Contra Academicos*: “ubi sit summum hominis bonum” (*Contra Acad.*, III, 12, 27).

<sup>49</sup> PLATÓN, I *Alcibiades*, 130 c.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 129 e.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 129 d-e; *Fedro*, 246 a, 247 e.

<sup>52</sup> *De mor. Eccl.*, I, 27, 52. La definición platónica venía discutida también por Plotino. Decimos discutida, más que aprobada; pero, en todo caso, citada (*Enn.*, VI, 7, 5; cfr. *ibid.*, I, 3, 3). La información de San Agustín y, a la vez, el sentido que en él tiene la fórmula se atiene al tono menos tajante y de carácter más armónico y sublimador que toma en Plotino. (Cfr. BRÉHIER, *Ennéades*, VI, 2, p. 74; véase también del mismo la “Nota” preliminar, pá-

Esta fórmula se lee unos capítulos más adelante del despliegue dubitativo apuntado <sup>53</sup>, lo que nos avisa sobre el alcance que ha de dársele. Ocurre en un contexto de arrebató hacia lo suprasensible, justamente en el momento en que dentro de la organización de la vida de las virtudes es necesario cumplir la caridad en forma de beneficencia respecto al cuerpo. El amor a los demás nos impone la atención al bien de su alma, pero también de su cuerpo: el bien que pertenece al alma por la "disciplina", y el que pertenece al cuerpo por la "medicina". De forma que el cuerpo, aun en el caso de que sea el instrumento del alma, no es relegado al desprecio. El cuerpo también es de Dios. Por lo demás, la frase ocurre de un modo incidental, sin prepararla y sin sacar partido de ella.

*Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori acomodata* <sup>54</sup>.

*Quid est homo? Anima rationalis habens corpus* <sup>55</sup>.

*Hoc corpus inspirata anima regit, eademque rationalis* <sup>56</sup>.

Estas dos últimas citas son ambiguas y pueden tomarse en un sentido aceptable para cualquier dirección de pensamiento. En cuanto a la anterior, trata de definir al alma, no al hombre. En perspectiva del alma, consistente en su potencia racional, se alude al cuerpo como a algo exterior, adaptado al servicio de aquélla. En ocasiones habla del peso que para el alma significa el lastre del cuerpo: *anima praegravata corpore* <sup>57</sup>. Pero en estas ocasiones, suele ser con sentido moral: *corpus agravat animam* (Sab. 9, 15). No que el cuerpo sea el banco de condena del alma en sentido platónico; es decir, una realidad exterior

---

ginas 46-49; puede consultarse asimismo Flórez, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958, pp. 23-24.)

<sup>53</sup> *Ibid.*, I, 4, 6.

<sup>54</sup> *De q. an.*, 13, 22. Pese a ser aducida esa fórmula de modo ocasional, es la más conocida entre las de San Agustín, y la que mejor ha venido representando su concepto del hombre: un hombre considerado en perspectiva descendente, a partir del alma. Es una expresión indicada siempre que se quiera subrayar lo que el hombre tiene de excelso sobre las demás cosas (cfr. Ferraz, M., *De la psychologie de saint Augustin*, París 1869, pp. 70-74. Gilson anota el eco que tuvo esa fórmula a través de la Edad Media, recogida del apócrifo agustiniano, *De spiritu et anima*. Cfr. *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 181, nota 1).

<sup>55</sup> *In Joann.*, 19, 15.

<sup>56</sup> *De Trin.*, III, 2, 8; cfr. *De Gen. ad litt.*, XII, 35, 68.

<sup>57</sup> *Ibid.*, VIII, 2, 3; *Op. imp. c. Julian.*, III, 44.

que, en el plano físico, la degrade, o un lugar de suplicio, como pensará Orígenes, sino una fuente de inclinaciones que frenan o se oponen, en el plano moral, al ascenso del espíritu.

Indiquemos otros dos pasajes en los que el hombre es visto a través de la preeminencia de la mente:

*Mentem dicimus principale hominis, id est, tanquam caput humanae substantiae, cum ipse homo cum mente sit homo* <sup>58</sup>.

*Memoria: profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum* <sup>59</sup>.

Todas estas expresiones acusan un sabor platónico que no puede negarse. No sólo no puede negarse, sino que ha de verse en ese sabor el clima agustiniano genuino. San Agustín, en filosofía, viene de Platón. Pero hemos indicado suficientemente el alcance de ese venir. Por lo que hace a la refinición del hombre, la venida significa el encuentro con fórmulas ajenas al platonismo. Y ello, para salvar al hombre entero en la unidad de naturaleza, en cuerpo y alma, como criatura querida en cuerpo y alma por Dios <sup>60</sup>. En esta dirección debía empujarle y le empujó el deseo de tomar posiciones netas frente al maniqueísmo. Los maniqueos, como los platónicos, eran adeptos de soluciones cósmicas dualistas. San Agustín, siguiendo a la Biblia, no podía serlo <sup>61</sup>. Pues bien, el "monismo", como solución al problema del mundo, impedía el dualismo en el problema particular del hombre. De forma que el caso hombre no hace más que repetir a escala microcósmica el modelo válido para la explicación del macrocosmos. Esta afirmación es comprobable en todos los sistemas filosóficos. Lo que explica la centralidad que, para comprenderlos a todos, tenga el indagar lo que entiende cada uno por hombre, aun en el caso de que la pregunta antropológica no haya sido central.

Por todo ello, podemos concluir, que razones de principio obligan a distanciarse a San Agustín de Platón. Esta istancia le empuja hacia posiciones en las que el dualismo abrupto de los extremos luz-tinieblas, celeste-terreno, alma-cuerpo, espíritu-materia, se ven reconciliados. Para expresar esa reconciliación le sirven a Agustín las expresiones

<sup>58</sup> *De Trin.*, VI, 9, 10.

<sup>59</sup> *Confess.*, X, 17, 26; *ibid.*, X, 7, 11.

<sup>60</sup> *Sermo* 156, 6.

<sup>61</sup> Cfr. ÁLVAREZ TURIEÑO, S., "Iniciación al problema del mal en San Agustín", en *Semanas Españolas de Filosofía*, II, *El problema del mal*, Madrid 1955, pp. 381 ss.

de la filosofía vulgar del tiempo, en buena parte acuñadas por Aristóteles, pero en circulación con valor ecléctico.

En concreto, nos parece que Agustín toma esas fórmulas de Cicerón, que fue su maestro de lenguaje, y a la vez quien le despertó a la filosofía. El mismo le transmite el material platónico, que constituye la trama de sus primeras obras. De forma que antes que neoplatonismo de los escritos de Casiciaco y Tagaste, debería hablarse de su ciceronismo. Los neoplatónicos vienen también a documentar su cultura filosófica; pero la *forma mentis* de la misma la llevaba ya, al menos implícita, a las homilías del Obispo y a las pláticas con los miembros del círculo neoplatónico de Milán.

En este sentido, la tesis de Courcelle<sup>62</sup>, relativa al contenido neoplatónico de los sermones de Ambrosio, que Agustín oye entre abril y junio de 386, y que le proporcionan una doctrina opuesta al maniqueísmo y conciliable con el cristianismo; es decir, "le iniciaban al mismo tiempo en el espiritualismo cristiano y en las doctrinas plotinianas", puede ser verdadera, sin que sea demasiado trascendente en orden a explicarnos el mundo agustiniano de entonces. San Agustín traía a esos sermones una verdadera cultura filosófica, despertada con la lectura del *Hortensio* trece años antes, y alimentada después con diversas y abundantes lecturas<sup>63</sup>. La concepción del mundo que inmediatamente tenía en la cabeza, al tiempo de tropezar con los neoplatónicos, concretamente era tributaria de los estoicos<sup>64</sup>. Los propios neoplatónicos de algún modo le estaban presentes en el platonismo difuso profesado por académicos y eclécticos. La tesis de Courcelle, muy aceptable cuando se trata de matizar un proceso, es chocante si quiere explicar una conversión. Tales pláticas y conversaciones no obran en el sentido de un cambio repentino, aunque sí influyen con gran oportunidad, obligando a Agustín a encontrarse consigo mismo,

<sup>62</sup> COURCELLE, Pierre, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, París 1950, p. 138. Courcelle da la importancia normal a los pasos anteriores de la evolución espiritual agustiniana: "la conversión a la filosofía", "la conversión maniquea"; pero la aportación de su obra expuesta con más cuidado, la que se presenta con más aires de originalidad, y la que ha suscitado más atención, es la concerniente a la conversión de Milán, mediante "el descubrimiento del neoplatonismo cristiano".

<sup>63</sup> Cfr. SOLIGNAC, Aimé, "Dexographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin", en *Recherches Augustiniennes*, vol. I, París 1958, pp. 113-148.

<sup>64</sup> Cfr. VERBEKE, Gérard, "Augustin et le stoïcisme", en *Recherches Augustiniennes*, vol. I, París 1958, p. 78.

al ponerle en claro los supuestos tácitos de su propia formación. Familiarizado con la versión literaria de ciertas ideas platónicas a través de Cicerón desde sus años mozos, las incitaciones neoplatónicas clarifican su mirada, proporcionándole en estado puro unos cuantos motivos de nuevo eficaces, motivos que a la vez colaboran a despertar las enseñanzas cristianas recibidas de Mónica. En el momento de salir a la madurez, se encuentra el maestro con los temas básicos de sus preocupaciones de discípulo. Las nuevas instancias neoplatónicas, tanto como una siembra nueva, eran una revelación de lo antiguo <sup>65</sup>.

Se ha hablado con insistente frecuencia de la doctrina neoplatónica en relación con los derroteros que toma la vida de Agustín. El hecho es que esa doctrina hace una aparición repentina en su existencia, y que, apenas aparece, muestra, junto con su pureza, su engaño, ya que, sirviendo para informarle en nuevos saberes, le deja sin recursos con que realizarlos <sup>66</sup>. ¿Podríamos imaginarnos cuál hubiera sido la interpretación de la vida de Agustín si no existiera el libro VIII de las *Confesiones*? Convendría que al lado del capítulo sobre el neoplatonismo, condicionado al puesto que al impacto de esa doctrina se concede, se escribiera otro capítulo basándose en lo que se sabe por otros conductos sobre lo que fue su vida estudiosa anterior, con sus entusiasmos por unos y otros autores. De forma que cuando oye a Ambrosio o frecuenta a los plotinianos de Milán, no iba en blanco. Iba ya con una cultura filosófica, algunos de cuyos contenidos conocemos con suficiente seguridad. Sabemos, por ejemplo, que iba con su Cicerón. No es necesario decir que a lo largo de la obra del santo se invoca más veces a Cicerón que a Plotino. Lo que nos explicamos desde que hemos leído el libro III de las propias *Confesiones* <sup>67</sup>.

Concluyendo, podríamos decir que la definición del hombre como "animal racional mortal" nos pone ante una doctrina que Agustín sabe por fórmulas aprendidas en sus años de "lector de los filósofos", lector que "confía lo leído a su memoria" <sup>68</sup>. Esa fórmula proviene de su cultura filosófica. Nos avisa de que transmite enseñanzas de "los anti-

<sup>65</sup> La descripción de las etapas de la evolución espiritual de San Agustín ha constituido un lugar clásico de cita para los investigadores. Los principales problemas que suscita una investigación de esa índole, así como la bibliografía fundamental desarrollada en torno a ellos, en COURCELLE, *ob. cit.*, "Introduction", pp. 7-12.

<sup>66</sup> *Confes.*, VII, 20, 26.

<sup>67</sup> *Ibid.*, III, 4 ss.

<sup>68</sup> *Ibid.*, V, 3, 3.



guos": *homo a veteribus sapientibus ita definitus est* <sup>69</sup>; *sicut veteres definierunt* <sup>70</sup>. Por los antiguos, sin temeridad, puede decirse que responde en este caso, como en otros muchos, Cicerón, remitiéndonos al pasaje de *Academica*, en el que se define al hombre como *animal mortale, rationis particeps* <sup>71</sup>. Los elementos de esa fórmula estarán presentes en las que podemos considerar fórmulas clave de la posición agustiniana: *homo est animal rationale mortale* <sup>72</sup>; *Animus mihi videtur esse substantia quaedam rationis participes, regendo corpori accommodata* <sup>73</sup>. Fórmulas que corresponden a doble línea: a la aristotélica la primera, y a la platónica la segunda.

#### IV

Repasaremos, antes de seguir adelante, algunos extremos del cuadro que viene presentándonos.

La efinición que pudiéramos llamar céntrica en San Agustín es la que designamos como estoico-aristotélica. La aprendió en sus lecturas de estudioso y la repite en forma tópica, más que cuando quiere expresar sus ideas, cuando trata de dar constancia de un estado de la cuestión.

El medio para dialogar con los sabios del tiempo, sin meterse en complicaciones, era partir del lenguaje filosófico habitual. Ese lenguaje había sido fraguado principalmente por Aristóteles y los estoicos. En los medios cultos romanos era vehículo de ideas de muy varia procedencia, pero ampliamente matizadas de estoicismo. Desde Cicerón, Roma tiene su lengua filosófica, y esa lengua, traducida de los griegos, consta de un cuadro selectivo según los gustos y según la mentalidad del propio Cicerón. Por eso, más concretamente, la filosofía latina, desde el siglo I antes de Cristo, puede llamarse ciceroniana.

San Agustín se forma en este medio cultural. Hubiera sido ciceroniano por impregnación, cuando no por estudio. Pocos autores como el orador latino para formar una mente según un tipo peculiar de *humanitas*. Cicerón es heredero de las preocupaciones que el estoicismo medio, a través del círculo de Escipión, propaga en Roma, preocupacio-

<sup>69</sup> *De ord.*, II, 11, 31.

<sup>70</sup> *De Trin.*, VII, 4, 7; *ibid.*, XV, 7, 11.

<sup>71</sup> *Academica*, II, 21.

<sup>72</sup> *De ord.*, II, 11, 31.

<sup>73</sup> *De q. an.*, 13, 22.

nes orientadas hacia el cultivo humanista. En ese círculo se inventa el término *humanitas*, y Cicerón va a ser el encargado de aclimatarlo junto con la nuevas actitudes. Cicerón, en filosofía, representa un eclecticismo de matiz platónico, aunque de fondo estoico. Sus maestros, Filón de Larisa y Atioco de Ascalón, son platónicos; pero en Rodas asiste a las lecciones del estoico Posidonio. Posidonio llega a ejercer una influencia doctrinal profunda en los círculos intelectuales romanos, en los que cuenta también poderosamente el otro gran nombre del estoicismo medio, Panecio. Cicerón distinguirá a ambos con particulares elogios <sup>74</sup>.

Este ambiente es el que respiraba el hombre de letras pagano en los primeros siglos de nuestra era, por lo que hace a la filosofía. Si a la mezcla de ideas se añade la mezcla sincrética de cultos, de origen en gran parte oriental, tendremos señalados los motivos espirituales de más peso en la conformación de los espíritus.

La lectura de juventud que Agustín verifica del *Hortensio* provoca en el ávido adolescente una transformación interna sólo comparable a la que implica su conversión cristiana. Ese opúsculo es para Agustín el toque que suscita su incorporación personal a las letras en forma consciente y emancipada. Las consecuencias del hecho se pasan demasiado frecuentemente por alto. Se ha discutido ampliamente el influjo en la evolución del santo de indeterminadas lecturas neoplatónicas. Sólo ahora parecen los eruditos empezar a preocuparse de señalar el influjo de las determinadas lecturas de Cicerón <sup>75</sup>. Los neoplatónicos tienen indiscutible importancia en relación con el trance concreto de la conversión; pero sus lecturas filosóficas anteriores tienen que ver con la vida entera. Los neoplatónicos le abren los ojos para descubrir un sentido en la *Escritura* que la prosa del romano le había cerrado <sup>76</sup>. No es la primera vez que Plotino interviene para purificar la mirada de los conversos. (En visita de los esposos Maritain a Bergson, y en trance de crisis religiosa del último, les preguntaba si "eso" había comenzado también para ellos con Plotino.) El trance de la conversión lo decide, o colabora eficazmente a decidirlo en el

<sup>74</sup> Cfr. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1948, pp. 191 ss.; UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. I, *Die Philosophie des Altertums*, Basel-Stuttgart 1957, pp. 476 ss.; FRAILE, Guillermo, O. P., *Historia de la Filosofía*. I, *Grecia y Roma*, Madrid 1956, pp. 624 ss.

<sup>75</sup> Cfr. TESTARD, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vols., Paris 1958.

<sup>76</sup> *Confess.*, III, 5, 9; *ibid.*, VII, 9, 13; VII, 20-21.

caso de Agustín, Plotino. Pero esa filosofía que prepara su conversión venía a sumarse a una vida empapada de filosofía preplotiniana.

El hecho es que Agustín se nutre en su juventud de las ideas y de las fórmulas de un autor que con cierto opúsculo ocasional consigue despertar su sensibilidad a la belleza y fascinar su mente por la verdad. De ello resulta que su primera filosofía, por decirlo con una sola palabra, es ciceroniana<sup>77</sup>. Decir Cicerón es lo mismo que decir eclecticismo vulgarizado, dentro del cual, una estructura estoico-aristotélica, desde luego de términos, aunque también de conceptos, sirve de vehículo a ideas de toda procedencia, fundamentalmente platónica. Según esto, cabe decir que es platónico antes que le informen los platónicos.

En su primera etapa filosófica, fundamentalmente receptiva, y dejando a un lado el periodo de seducción maniquea que no le llega a calar nunca, aunque permanezca nueve años en la secta (cosas que, en las *Confesiones*, se presentan como coincidentes por las mismas fechas, de acuerdo al libro III), Agustín es naturalista de doctrina y escéptico de actitud, al menos ahí acaba a los treinta años. Su escepticismo no impide la afirmación práctica del mundo y de la vida, ordenado todo hacia una felicidad de signo benevolente, que encuentra las satisfacciones necesarias, porque no son muchas las aspiraciones. Pero el alma de Agustín no era de las fácilmente acomodaticias. El armadijo de humanismo, hecho de piezas sueltas, que se había montado para el arreglo del momento, se le viene al cabo a tierra. Pero entre tanto, de él se nutre y en él se desenvuelve. Lo aprendido al correr de este periodo es también parte de su experiencia. Puede decirse que, al menos los primeros escritos, en concreto los de Casiciaco, tienen más presente el mundo de ideas y la disposición de ánimo de ciertas obras de Cicerón que no la idea y disposición de ánimo de los neoplatónicos. Ello se manifiesta incluso en la forma dialogal y en el curso retórico de su literatura. Nos encontramos ahí con típicos escritos "académicos", pensados desde los académicos y dirigidos contra los académicos. Lo más presente, por esas fechas, en el ánimo de Agustín es su forma mental académica, que era la *forma mentis* del pagano culto del tiempo: *forma mentis*, en que Agustín hubiera muerto, de no haber sentido especiales urgencias de autenticidad.

En concreto, no es neoplatónico, sino ciceroniano, es decir, estoico-

<sup>77</sup> SCHNEIDER, R., *Seele und Sein*, Stuttgart 1957, pp. 17, 20-21.

aristotélico-de-fondo-platónico el concepto del hombre que reflejan los primeros escritos agustinianos.

Su actitud radical es platónica, cercana a la que podemos encontrar en Plotino. Pero esa actitud tiene que ser corregida, por razones de dogmática cristiana, dada la consigna del *corpus fugiendum*, que profesa el platonismo, sobre todo en su versión neoplatónica <sup>78</sup>. La definición aristotélica servirá de buen receptáculo material para comprender al hombre en su doble vertiente de cuerpo y alma. Pero, frente a esa apelación estructural y descriptiva, obra la intuición esencial tomada desde arriba, y según la que el hombre se entiende desde el alma, siendo el alma algo divino, si bien no de la misma naturaleza que Dios. No nacido de Dios, pero tampoco nacido como nacen las demás cosas de la naturaleza, sino creado a imagen y semejanza. Con el mismo énfasis que los estoicos se subrayará la preeminencia del hombre sobre las bestias y las cosas. Pero, con mejores armas que los estoicos, se defenderá esa posición preeminente mediante el recurso a Platón y sobre todo a la Biblia.

\* \* \*

La definición del hombre se infiere de la definición del alma, ya que por la especial condición de su alma es el hombre específicamente humano. Y esa condición del alma se entiende en función del *nous*, así al menos se ha entendido en la historia que depende del pensamiento griego clásico. Pero el *nous*, en el hombre, admite tres resoluciones distintas: una solución sustancialista, otra potencialista, y otra, finalmente, actualista, según que el *nous*, traducido normalmente por "razón", se tome como racionalidad sustantiva, como facultad de razonar o como razonamiento actual. Esas tres corresponden a tres clásicas posiciones en filosofía, que pueden representarse en Platón, Aristóteles y Descartes.

Platón hizo del alma una sustancia autónoma. Lo sustantivo del hombre era el alma, en cuanto la realidad propiamente humana, lo es por su participación en lo estable. El cuerpo, sometido a la "génesis", no podía llamarse, en rigor, sustancia. La consistencia del hombre radicaba, pues, en el alma, no siendo el alma algo *de algo*; es decir, una

---

<sup>78</sup> *De civ. Dei*, X, 30-32; *ibid.*, XII, 26.

realidad por otra o con otra <sup>79</sup>. Definida por sí misma, tiene que ver con el cuerpo en el sentido de que de él se sirve para los oficios de la vida.

Aristóteles no parte de la racionalidad como sustancia. La razón define al alma como la facultad específica suya. Esa facultad es algo intermedio tendido entra la sustancia razonable y los actos racionales. El alma no tiene definición autónoma; no es una sustancia por sí. Se la define por su función organizadora del todo humano. De modo que la sustancia es el todo, y el alma es la "entelequia" de ese todo <sup>80</sup>. Aristóteles ha querido huir del peligro de dualidad en la definición del hombre, pero a base de materializar su naturaleza <sup>81</sup>.

A partir de Descartes se ha venido definiendo al hombre desde el otro extremo que Platón, desde sus actos. Descartes mismo identifica el ser del alma con el acto de pensar.

La posición platónica, repetimos, insiste en la sustancia; la aristotélica, en las facultades; la cartesiana, en los actos. Reduciendo esta última la sustancia a sus operaciones, abre la vía a todo el actualismo posterior. Si ya la solución de Aristóteles podía ofrecer asidero al materialismo, en afán de conseguir para el hombre la unidad, esto se hace más visible dentro de la posición actualista, por la que se facilita la comprensión del hombre como un haz de funciones de la materia orgánica.

San Agustín adoptará un punto de partida platónico. El sentido espiritualista del alma humana queda así puesto de relieve. Pero a la vez tiene que salvar las dificultades del dualismo platónico, para lo cual insiste en la unidad del hombre como sujeto único, salido de las manos de Dios, redimido y salvado. La racionalidad no es una conquista a que se llega, sino algo que se es <sup>82</sup>. El hombre es racional por naturaleza: un espíritu; pero espíritu constituido en realidad humana. Para significar este hecho de la unidad nada mejor que la definición aristotélica, aunque en San Agustín los atributos de "animal" y "racional" no han de traducirse como atributos aristotélicos, en el sentido de atributos que definan unas facultades que a su vez brotan de la esencia de un alma no definida en ella misma. El animar, como el pensar, son en San Agustín, como eran en Platón,

<sup>79</sup> JAEGER, W., *Aristóteles*, México 1946, pp. 58-59.

<sup>80</sup> ARISTÓTELES, *II de Anima*, 1, 412 a.

<sup>81</sup> JAEGER, *ob. cit.*, p. 58.

<sup>82</sup> *Sermo* 43, 2, 3.

atributos directos de la sustancia anímica. De modo que tras las formas aristotélicas se oculta un sentido platónico. Este sentido platónico es corregido mediante el esfuerzo por sumar el cuerpo al ser del hombre, en vistas a la unidad resultante: cuerpo-alma. La solución platónica: el hombre "no es más que el alma", queda formalmente excluida por San Agustín. El hombre cristiano sabe que no ha de conducirse "según el cuerpo"; pero que no por eso el cuerpo ha de ser despreciado. Se llega al hombre desde el cuerpo y desde el alma en unidad inseparable; y desde el hombre se va a sus destinos en cuerpo y alma también en forma indisoluble<sup>83</sup>.

Gilson<sup>84</sup> recuerda la sorpresa que a primera vista resulta de que fuera Aristóteles y no Platón el filósofo que inspira la doctrina antropológica cristiana. En realidad, a Platón le condenaba su dualismo, ya que su dualismo, más que dificultar el problema del hombre, dificultaba el de Dios y su creación de la nada. Pero esto no impide reconocer que tras las fórmulas aristotélicas persiste una actitud platónica. La solución cristiana intentó armonizar el sustancialismo platónico, que era el mejor apoyo de la inmortalidad, con la tendencia monista aristotélica, como mejor base para la unidad<sup>85</sup>. La fórmula aristotélica puede dar cuenta de la inmortalidad cuando es leída por espíritus en disposición platónica; por su parte, salva la unidad como exige la confesión cristiana.

Haremos todavía unas consideraciones sobre las dimensiones dicotómica y tricotómica que plantean las fórmulas agustinianas, para

<sup>83</sup> El cuerpo es tan connatural al hombre, que el alma, después de la muerte, se hallará como "inhibida" en orden a la visión y gozo de Dios, hasta tanto que, por la resurrección, se le restituya su cuerpo, para "administrar el cual está hecha". He aquí un pasaje por varios capítulos de interés a este respecto: "Sed si quem movet, quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si potest eis etiam sine corporibus summa illa beatitudo praeberi; difficilior quidem quaestio est, quam ut perfecte possit hoc sermone finiri: sed tamen minime dubitandum est, et raptam hominis a carnis sensibus mentem, et post mortem ipsa carne deposita, transcendens etiam similitudinibus corporalium, non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrando; quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum caelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione appetitus ille conquiescat" (*De Gen. ad litt.*, XII, 35, 68).

<sup>84</sup> GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 175-180.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 184.

desembocar en la forma de unidad que corresponde a la realidad hombre. Finalmente, pasaremos a considerar la tercera de las nociones que le definen, la noción del "hombre-imagen", que pudiéramos llamar específicamente cristiana, y que, sin duda, constituye el polo de referencia más constante de San Agustín, y también el más agustiniano. Estos puntos los trataremos en una segunda parte.

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, O. S. A.