

EL HOMBRE EN LA REFLEXION AGUSTINIANA

Para el presente ensayo hemos tomado como punto de referencia dos obras de Agustín que consideramos fundamentales por sus resonancias antropológicas: *De Trinitate* (399–419) y *De Civitate Dei* (413–427). Allí hemos puesto nuestra mira y nuestra atención. Otras citas de obras Agustonianas nos han sido sugeridas por estas dos obras y sus referencias y por Gilson en su ya clásico y monumental *Introduction a l'étude de Saint Agustin*. Para la traducción nos hemos servido de la BAC (Obras de San Agustín), salvo excepciones que vienen anotadas como traducción personal.

1. El hombre como cuerpo y como alma

Repetidamente nos dice Agustín que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, unidos simultáneamente puesto que el alma da vida y movimiento al cuerpo que anima. Repetidamente también nos dice que el alma es superior al cuerpo en cuanto es lo más digno y noble: jerarquía del alma sobre el cuerpo. Y aquí comienza para Agustín una de las dificultades más problemáticas de su reflexión: el hombre total es el compuesto de cuerpo y alma hasta tal punto que el alma sola no es hombre y el cuerpo solo tampoco: el hombre total es una substancia.

Oigámoslo: “. . . como . . . consta estamos compuestos de cuerpo y alma; ¿qué es el hombre, el cuerpo y el alma, el cuerpo solo, el alma sola? Aunque son dos, alma y cuerpo, el hombre no será uno de los dos sin el otro, pues el cuerpo sin el alma no es hombre ni el alma hombre si el cuerpo no fuese animado por ella; así, puede tener-

se una unidad de ambos y esta será y se llamará hombre" (1). O más taxativamente: "El hombre es una sustancia racional que consta de alma y cuerpo" (2), por lo cual hay que pensarlo como *Coniunctum* (3). Pero surge el problema: ¿cuál es la naturaleza del alma? Y la respuesta Agustiniiana surge como una tromba: "Una sustancia racional hecha para regir un cuerpo" (4). En lugar de definirla en función del hombre, la define en sí misma y como sustancia. Aquí estalla la bomba: el hombre es una sustancia. El alma y el cuerpo igualmente. ¿Cómo dos sustancias conforman una sola? Y todavía más: ¿cómo una sustancia inteligible como el alma puede estar unida a una material y corpórea para animarla? Es el problema de la comunicación de sustancias. Aquí es donde Agustín despliega toda su sagacidad conceptual. Gilson comenta que estas dificultades llevan a Agustín a ver al hombre como un misterio y que ante ellas tenemos que hablar de las "indeterminaciones agustinianas" (5) en su solución.

De todos modos, Agustín se adentra en la problemática y plantea un camino de respuesta: "Es una gran verdad que el alma del hombre no es todo el hombre, sino la parte superior del mismo, y que su cuerpo no es todo el hombre sino su parte inferior" (6). Ya podemos ver el camino y la respuesta a las dificultades: sea como sea la unión y la comunicación de sustancias, lo cierto es que el alma es la parte superior del hombre y esto es lo que debe tenerse en cuenta para pensar el hombre. De ahí la conocidísima fórmula Agustiniiana: "El hombre es un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terreno" (7). Con ello lo que quiere poner en claro Agustín es la jerarquía del alma sobre el cuerpo.

La última fórmula agustiniana ha sido objeto de muchas discusiones, sobre todo en el medioevo. Muchos hablan, a partir de ella, del dualismo agustiniano, de su neoplatonismo y hasta de su despre-

(1) *De Moribus Ecclesiae*, I, 4, 6. Citado por Etienne Gilson. *Introduction a l'étude de Saint Agustín*, p. 57. Traducción personal.

(2) *De Trinitate*, XV, 7, 11.

(3) Cfr. *De Civitate Dei*, XIII, 24, 2.

(4) *De Quantitate Animae*, XIII, 22; citado por Gilson, *Op. Cit.*, p. 57. Traducción personal. La expresión latina es clarísima: "substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata":

(5) *Op. Cit.*, p. 62.

(6) *De Civitate Dei*, XIII, 24, 2.

(7) *De Moribus Ecclesiae*, I, 27, 52. Citado por Gilson, *Op. Cit.*, p. 58. Traducción personal. El mismo Gilson anota en su comentario a esta clásica fórmula agustiniana que es la definición de "el hombre superior" que el mismo Plotino (Enn. VI, 7, 5) dice que ha tomado de Platón. En efecto, en su *Alcibiades* se concluye: "El hombre no es otra cosa que el alma".

ció por el cuerpo casi con ecos maniqueos. El lugar cotidiano que aflora es entonces, desde el contexto neoplatónico de la fórmula, tal como lo comentamos en la nota 7, que Agustín es neoplatónico y que toda su labor fue bautizar a Platón y al neoplatonismo o platonizar el cristianismo. Ante este "locus" cotidiano para referirse a Agustín, queremos plantear una inquietud y desde ella insistir en que la fórmula no es dualista y mucho menos neoplatónica: su forma lo es, no su contenido. Veamos por qué. Cuando uno lee el libro VIII del *De Civitate Dei* descubre algo muy significativo: la interpretación Agustiniense de la doctrina de las Ideas platónicas es la siguiente: no son una respuesta a la *physis* sino algo que Platón conoció y descubrió leyendo los textos bíblicos del antiguo testamento en su versión de los Setenta y durante su estadía en Egipto. Específicamente, es el texto de Moisés (Ex 3, 14): "Yo soy el que soy", es decir, Yo soy el Ser, la condición de posibilidad del *eidōs* platónico y su *tó ágathōn*. De este modo cuando Agustín lee a Platón no oye a Platón, oye a Moisés, es decir, el dato bíblico—revelado.

En las Ideas platónicas huele a Moisés, en *El Timeo* al Génesis. En otras palabras, cuando Agustín lee a los platónicos lo hace envasándolos en un contexto bíblico. Esto es bautizarlos pero, y por ello mismo, desplatonizarlos. Así, en las fórmulas neoplatónicas de Agustín no hay que oír a Platón sino a la Revelación; la forma literariamente sigue siendo platónica pero en su sentido y significación no. Ya hay que leerla con revestimiento cristiano. Definitivamente la *Alétheia* griega ha sido envasada en el *emunah* bíblico, la *Paideia* platónica en Cristo como Maestro Interior, el *lógos* estoico en el *Verbum* de Juan. . . Así, para efectos del hombre, en las fórmulas platónicas no hay que oír a Platón; hay que oír a la Revelación.

Agustín ya lee la antigüedad desde su conversión. Y desde ésta, con el "Credo ut intelligam" que, para efectos de una teoría del leer como interpretar, podría transformarse en un "Credo ut legam". Por ello, en las fórmulas antropológicas neoplatónicas hay que descubrir la presencia del dato de fe, por ejemplo, del Génesis. Cuando Dios crea a Adán no ha creado un alma sino un hombre: *Faciamus hominem* de Gen 1, 26. Formar el cuerpo de Adán es formar un hombre (Gen 2, 7). Esto es lo que hay que descubrir en expresiones platónicas. Si el hombre no fuera unidad no sería *imago Dei*. Y esta unidad tiene un elemento privilegiado: el alma. Es una unidad jerárquica pero como unidad. Así como en la unidad cósmica hay un alguien privilegiado que es el hombre que como imagen de Dios es cocreador del cosmos, usando de las cosas y convirtiéndose en rey de la creación, así, en la unidad antropológica del hombre hay un alguien privilegiado que es el alma, que como rey de esa unidad usa del cuerpo y lo gobierna.

La fórmula puede ser platónica pero el sentido es bíblico. Lo que en ella hay que percibir es lo que en este texto agustiniano se plantea: “¿Qué es el hombre? Un alma racional que tiene un cuerpo. Pero el alma racional que tiene un cuerpo no forma dos personas sino un hombre” (8).

La primera parte del texto es platónica. La segunda es cristiana; de nuevo, una unidad jerárquica o una jerarquía una. Y para Agustín, en su reflexión antropológica, ambas cosas están presentes y ligadas: somos cuerpo y alma en cuanto unidad. Pero el alma prima sobre el cuerpo y por ello lo rige y gobierna. Desde esta primacía en la unidad es como Agustín, como veremos, abordará el problema de la *imago Dei* en el hombre: porque somos unidad somos *imago Dei*. Pero, desde la jerarquía, la *imago Dei* es el alma y la *Mens*.

2. El hombre como Medium

Hay dos textos agustinianos que queremos resaltar porque serán de una proyección en todo el Medioevo casi que ilimitada. El primero lo hallamos en el *De Trinitate*: “Porque el hombre, según la definición clásica de los antiguos, es un animal racional y mortal” (9). El segundo lo encontramos en el *De Civitate Dei*: “De esta suerte es el hombre en cierto modo medio, pero entre las bestias y los ángeles. Porque la bestia es animal irracional y mortal, y el ángel, racional e inmortal; el hombre es medio, inferior a los ángeles y superior a la bestia. Tiene común con las bestias la mortalidad, y con los ángeles la razón, y es animal racional mortal” (10). Lo que aquí nos interesa es la idea del hombre como *medium*. Aparece clarísima en la formulación agustiniana: estamos entre los animales y los ángeles y por ello somos, como medium, animales racionales mortales. Esta idea agustiniana será fecunda en el medioevo; éste no se cansará en pensarnos como *horizon, confinis, medius*. Estamos lanzados al confín entre lo espiritual y lo corpóreo, lo creado y lo increado, la eternidad y el tiempo. Estamos como en un umbral y por ello somos bifrontales y como suspendidos entre dos mundos.

No resistimos la tentación de citar a Santo Tomás de Aquino. El texto tomista y los textos agustinianos casi que se hermanan, por no decir otra cosa: “También el hombre, como término de las creaturas, en cuanto presupone las otras creaturas, en el orden natural de la generación, se une convenientemente con el primer principio de las cosas,

(8) *In Joan Evangel.*, XIX, 5, 15. Citado por Gilson, *Op. Cit.*, p. 58. Traducción personal.

(9) VII, 4, 7.

(10) IX, 13, 3.

para que se realice la perfección de las cosas como cierto círculo” (11). Lo que allí respira es la idea del hombre como *medium*. Por ser *medium* participa de lo celeste y de lo terrestre, está en contacto con el arriba y con el abajo. Por ello es nudo, centro, nexos, vínculo entre las naturalezas superiores y las inferiores, “cópula del mundo”, medianía entre Dios y mundo, entre lo sensible y lo inteligible. De ahí su carácter de privilegio en el concierto de lo creado y que Agustín y los medievales no se cansan de resaltar y de resumir con el Salmo VIII: “Apenas inferior a un Dios le hiciste”. En definitiva: este hecho de ser *medium* nos lleva a que el pensamiento cristiano y agustiniano nos piense como “animales pero divinos”.

3. El hombre exterior y el hombre interior

Una de las distinciones fundamentales de Agustín, también de hondas repercusiones en el Medioevo, es la de hombre exterior y hombre interior. El hombre exterior es el que vive según el cuerpo y se aferra a las cosas temporales. Es el *vetus homo*, el hombre terrestre. El hombre interior u *homo novus*, hombre celeste, es el que vive desde la gracia, desde el progreso espiritual. He aquí, confrontadas, ambas instancias: “Y el que se renueva en el conocimiento de Dios, en justicia y santidad verdaderas, al crecer en perfección de día en día, transfiere sus amores de lo temporal a lo eterno, de las cosas visibles a las invisibles, de las carnales a las espirituales y pone todo su empeño y diligencia en frenar y debilitar la pasión en aquellas y en unirse con estas por caridad. Y lo conseguirá en la medida de la ayuda divina” (12)

Con todo lo dicho, quiere Agustín destacar lo siguiente: el hombre exterior es lo que tenemos de común con los animales: cuerpo material, vida vegetativa, conocimiento sensible, imágenes y recuerdos de las sensaciones. El hombre interior es lo que nos distingue en propiedad de los animales: juzgamos las sensaciones, las comparamos, medimos los cuerpos y las figuras bajo proporciones y números. La condición de posibilidad de todo ello son las razones eternas y divinas (la iluminación divina, idea básica de su gnoseología) que son vistas sólo por la *Mens*. Esta es entonces el hombre propiamente hablando. La *Mens* es el hombre interior (13).

Ahora bien: en este hombre interior hay dos funciones fundamentales. Estas funciones las domina Agustín como *Ratio Superior* y *Ratio Inferior*. Por la superior nos dedicamos a la contemplación de

(11) S. C. *Gentiles*, IV, 55, 3937 e.

(12) *De Trinitate*, XIV, 17, 23.

(13) Cfr. *De Trinitate*, XII, 1 y 2.

los inteligibles: es la contemplación pura, libre de acción. Por la inferior, usamos de las cosas, las conocemos, nos ocupamos de la acción en cosas corpóreas y temporales. Pero son dos oficios—funciones de una misma *Mens*: “duo in mente una” es la expresión agustiniana (14). Por ello, no se puede oler aquí ningún dualismo. Consciente estaba de ello Agustín. Y por ello concluye: “Al discurrir acerca de la naturaleza del alma humana, discutimos acerca de una sola realidad, y no duplicamos su ser sino en función de sus dos oficios, ya mencionados (razón superior y razón inferior). Y así, cuando buscamos la trinidad en el alma, la buscamos en toda ella y no separamos nunca su dinamismo racional de las cosas temporales de la contemplación de las eternas” (15). Por lo mismo, no se puede identificar la razón inferior con el hombre exterior.

¿Y qué relación hay entre el hombre exterior y el hombre interior? Esta frase que tomamos de Gilson nos da la respuesta: “De todos modos, es evidente que el hombre puede llevar de un extremo al otro la primera de estas dos vías (homo exterior) sin la segunda (homo interior), pero no la segunda sin la primera. De la misma manera. . . el género humano todo entero, cuya vida puede ser considerada como la de un hombre único, desde Adán hasta el fin del mundo, se distribuye en dos géneros: la multitud de los impíos que lleva la vida del hombre terrestre desde la creación hasta el fin de los tiempos, y el pueblo de los hombres espirituales, nacidos de la gracia, llamados a vivir en la ciudad de Dios por toda la eternidad” (16). Esto nos lleva a nuestro punto siguiente.

4. Amor Sui, Amor Dei, Civitas Terrena, Civitas Coelestis

Como el título nos lo indica estamos en la médula del *De Civitate Dei*. No sobra repetir el *locus* cotidiano de lo que *La Ciudad de Dios* instauro: una visión cristiana de la historia. Esta, en definitiva, es ese drama en el que la humanidad se salva o se condena, es esa lucha entre el bien y el mal, entre la *civitas terrena* y la *civitas coelestis*. Todo ello enmarcado dentro del *amor*. ¿Por qué? Porque, como nos dice el *De Civitate Dei*: “. . . para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor” (17). Díme, pues, lo que amas y te diré quién eres. Como la sociedad no es sino el conjunto de los individuos que la componen (es lo que Agustín llama *ciudad*) y en cada

(14) *De Trinitate*, XII, 3, 3.

(15) *De Trinitate*, XII, 4, 4.

(16) *Op. Cit.*, p. 225. Traducción personal.

(17) XIX, 24.

hombre o individuo hay dos amores, entonces en la humanidad o género humano hay dos ciudades. Aquí cobra pleno sentido el texto conocidísimo de Agustín: “Dos amores fundaron, pues, dos ciudades: a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial” (18). Y al describir cada una de ellas, Agustín nos aclara: “He dividido la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo” (19). Y todavía más: “De aquí que, siendo tantos y tan grandes los pueblos diseminados por todo el orbe de la tierra, tan diversos en ritos y en costumbres y tan variados en lengua, en armas y en vestidos, no formen más que dos géneros de sociedad humana, que podemos llamar, conformándonos con nuestras Escrituras, dos ciudades. Una es la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra la de los que quieren vivir según el espíritu, cada una en su paz propia” (20).

Las descripciones hablan solas. La ciudad terrestre es la de los hombres que viven, si empleamos las categorías del número 3, desde el hombre exterior, amando su cuerpo y las cosas temporales como fines en sí. La ciudad celeste es la del hombre interior, cuyo amor es Dios y su gozo. Lo material es solo medio para su fin mismo: gozar de Dios y de la gracia: “Por tanto, el uso de los bienes necesarios a esta vida mortal es común a las dos clases de hombres y a las dos casas, pero, en el uso, cada uno tiene un fin propio y un pensar muy diverso del otro” (21). El sentido de la historia hay que enmarcarlo en este contexto y enmarcado allí no es ajeno a una visión del hombre: hombre interior y hombre exterior.

5. Insuficiencia del hombre

Del numeral anterior, podemos claramente deducir algo: Dios es el sentido de la historia y del hombre. En otras palabras, es el hombre religándose con Dios el que hace significativo el acontecer histórico. Por lo mismo, ya no es la *physis* el sentido de la historia y del hombre sino el *Ens creatum* y la Divinidad. Este horizonte teocén-

(18) *De Civitate Dei*, XIV, 28.

(19) *De Civitate Dei*, XV, 1, 1.

(20) *De Civitate Dei*, XIV, 1.

(21) *De Civitate Dei*, XIX, 17.

trico lleva a Agustín a una nueva reflexión: la insuficiencia del hombre en el ser, en el obrar, en el conocer.

Sin Dios, aquellas tres instancias, no cabrían en el hombre: somos en cuanto creaturas de Dios, conocemos en cuanto iluminados por Dios, obramos en cuanto gozamos de Dios como la felicidad misma. Y aquí Agustín se expande en expresiones que Occidente ha hecho prácticamente frases lapidarias. Es que lo que allí está presente es su conversión. En ésta encontró su punto de plenitud y desde ella hay que leer e interpretar el ser, el conocer, el obrar.

No sobra recordar aquellas expresiones y ver en ellas la insuficiencia radical del hombre y su suficiencia en Dios: “. . . así como el alma es la vida del cuerpo, así Dios es la vida feliz del hombre” (22). “Nos hiciste para Ti e inquieto está nuestro corazón hasta que descance en Ti” (23). Con su sagacidad conceptual, Gilson puede entonces perfectamente concluir: “Creadas (las creaturas), han sido sacadas por Dios de la nada. Ahora bien, lo que viene de la nada no participa solo del ser sino del no ser. Hay entonces en la creatura una especie de falta original, que engendra a su vez la necesidad de adquirir y en consecuencia, de cambiar. Tal es el origen metafísico de su mutabilidad. Es lo que quería expresar la filosofía de Platón, al decir que las cosas no podían ser llamadas absolutamente ni ser, ni no ser: *nec omnino esse nec omnino non esse*” (24).

6. Elogio del hombre caído

Pese a nuestra mutabilidad, pese a ser hombres caídos en cuanto la creación no se entiende sin el drama del pecado original, hay en Agustín un elogio del hombre caído. Es el tema del capítulo 24 del Libro XXII del *De Civitate Dei*. Su título ya es significativo: “De los bienes con los que llenó el Creador esta vida rea de condenación”. En las mismas miserias hay que ver la inmensidad de bienes de que estamos dotados. Y en su descripción y alabanza se sumerge Agustín.

Comienza recordando nuestra fecundidad y capacidad de propagación, sigue con la conformación o acción que Dios dispensa siempre sobre nosotros, continua con la *scintilla rationis*, la chispa racional que nos hace *imago Dei*, pasa a ocuparse de la *Mens* y sus gran-

(22) *De Civitate Dei*, XIX, 26. Es el “Vita Vitae meae”, vida de mi vida, de *Las Confesiones*.

(23) Es quizás uno de los textos más conocidos de Agustín en *Las Confesiones* I, 1, 1.

(24) *Op. Cit.*, p. 185–186. Traducción personal. Nótese que en la mutabilidad platónica de ser y no ser, Agustín oyó el dato bíblico de la creación. La fórmula puede ser platónica: “*nec omnino esse nec omnino non esse*”, pero el sentido es cristiano: el ens creatum como ser y no ser. No nos cansamos de insistir en esto que ya, desde el comienzo, hemos querido plantear como tesis interpretativa de la relación Platón–Agustín.

dezas: busca la verdad y el bien, crea artes necesarias y deleitosas. . . , a continuación se las ve con nuestro cuerpo y todo en él es armonía y proporción en sus partes y órganos, por no hablar de su posición firme y erguida, no inclinada como los animales irracionales, como indicando nuestra apertura hacia las cosas celestes; remata su excursión hablándonos del magnífico espectáculo de las cosas. Si esto es así, la conclusión no se deja esperar. Héla aquí: “Todo esto son solaces de los miserables y condenados, no premios de los bien-aventurados. ¿Cuáles serán, pues, los premios, si son tales los solaces? ¿Qué dará Dios a los que predestinó a la vida, si dio esto a los que predestinó a la muerte?”. Con una colación de tipo Pascalino tendríamos que pensar en nuestra miseria—grandeza como esencia misma de nuestra *humanitas*.

7. Vestigium Dei e imago Dei

No por casualidad hemos dejado este tema como remate de nuestro ensayo. Es, si se puede decir así, el arco de bóveda de la arquitectura antropológica agustiniana. Para Agustín (y tal vez el texto de Pablo en Rom 1, 19ss esté presente en su reflexión), en la naturaleza como *ens creatum* hallamos vestigios de Dios que son testimonio de su unidad y trinidad, testimonios que permiten establecer analogías trinitarias entre el creador y lo creado. Según Gilson, estos vestigios de la trinidad serían:

- Mensura, numerus, pondus (*De Trinit.* XI, 11, 8).
- Unitas, species, ordo (*De Vera Religione*, VII, 13).
- Esse, forma, manentia (*Epist.* II, 3).
- Modus, species, ordo (*De natura boni contra manichaeos* III).
- Quo res constat, quo discernitur, quo congruit (*De div. quaest.* 83, XVIII).
- Las tres partes de la filosofía: physica, logica, ethica: filosofía naturalis, rationalis, moralis, a las que se refieren las tres excelencias de Dios como causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi (*De Civ. Dei*, XI, 25).
- En el hombre exterior, la trinidad de la cogitatio: memoria sensibilis, interna visio, voluntas quae utrumquae copulat (*De Trinit.* XI, 3, 6).

Ahora bien: como el orden sensible solo toca al hombre exterior, no podrá darse ni buscarse allí una *imago Dei* propiamente dicha sino un *vestigium*, una analogía lejana e indeterminada. El texto a este respecto es *De Trinit.* XI, 5, 8: “Ciertamente, no todo lo que en la creatura ofrece semejanza con Dios se ha de llamar su imagen, sino

el alma sola, a la que únicamente El es superior. Solo ella lleva su impronta, sin que entre ambos exista naturaleza alguna intermedia”.

Sin embargo, en el orden sensible mismo ya percibimos a Dios Trino y uno. Así, en la vista, el más noble de los sentidos por ser el más cercano al conocimiento intelectual, podemos ya rastrear una imagen de la trinidad (25). El análisis es éste: cuando vemos un cuerpo, hay que distinguir tres cosas: el objeto que vemos, la visión de este objeto o la forma impresa al órgano visual por el objeto, la atención del alma que detiene la vista en el objeto contemplado. Las tres cosas son evidentemente distintas y hasta diversas esencialmente. Pero se adunan en una unidad pues hay una especie de generación de la visión por el objeto ya que sin la acción ejercida por el objeto sobre el sentido, la visión no se daría.

Esta unidad trina es ya, en el hombre exterior, un primer vestigio de la trinidad. Un segundo vestigio lo halla Agustín en la memoria, la visión interna de esta memoria y la voluntad que los une. Ella es superior pues ya es el alma la que rige toda la operación y el objeto externo solo es punto de partida. He aquí la relación comparativa de estas dos trinidades: “Lo que es al sentido del cuerpo la presencia en el lugar de un objeto, es a la mirada del alma la semejanza del objeto en la memoria; y lo que es la visión del que mira a la especie corpórea que informa el sentido, es la visión del que piensa a la imagen del objeto en la memoria formada, de la cual nace la mirada del alma; finalmente, lo que es la intención de la facultad volitiva al objeto visible y al vincular la visión para que surja allí una cierta unidad de tres elementos de naturaleza distinto, esto es la intención de esta misma voluntad como lazo unitivo entre la imagen que está en la memoria y la visión del pensamiento, es decir, la imagen que la mirada del alma sorprende al regresar a su memoria; de suerte que también aquí existe una cierta unidad, integrada por tres realidades, no ya distintas por diversidad de naturaleza, sino de una misma sustancia, porque todo esto se encuentra en el interior y todo es un alma” (26).

Pero es necesario ir del *vestigium* a la *imago*. El paso del hombre exterior al hombre interior es lo que permite esta incursión y allí, en el hombre interior, buscar una *imago Dei*. Pero, ¿qué es una imagen? “Es esencialmente *una semejanza expresa, manifiesta*. No se debe confundir entonces la imagen con la semejanza, de la cual ella no es sino una especie. Ciertamente, toda imagen es semejante a aquello de lo que ella es la imagen, pero lo recíproco no es verdadero, porque todo lo que es semejante a otra cosa no es imagen. Para que una seme-

(25) Cfr. *De Trinitate*, XI, 1, 1; 2, 2-5.

(26) *De Trinitate*, XI, 4, 7.

janza sea una imagen, es necesario que sea la semejanza de un ser engendrado al que lo engendra. En este sentido, la semejanza de él mismo que un hombre produce en un espejo es verdaderamente su imagen, porque es él quien la ha producido; por la misma razón, el Verbo puede ser llamado justamente la imagen de Dios, porque es el Padre quien lo engendra como la perfecta semejanza de sí mismo. Esta relación inicial de Dios a sí mismo, por la cual El se expresa totalmente en la imagen en sí que es el Verbo, es la fuente y el modelo de todas las relaciones que permitirán a las creaturas de llegar al ser y de subsistir" (27). De esto se desprende entonces que la imagen es una semejanza expresa y manifiesta entre lo que engendra y lo engendrado.

Pues bien: Agustín entiende la *imago Dei* que es el hombre como semejanza expresa y manifiesta de Dios. Y el texto, obviamente, del que parte su reflexión es el de El Génesis: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram". Ya en el numeral 1 de nuestro ensayo anotábamos algo al respecto: como unidad de cuerpo y alma somos imagen. Pero, en esta unidad, desde la jerarquía en nobleza y dignidad que es el alma, la imagen es el alma. Y dentro del alma, la *Mens*, su parte superior y más próxima a Dios: "La mente no es el alma, sino lo que en el alma descuella" (28). En este sentido hay que entender la reflexión agustiniana de que somos imagen y semejanza, no por el cuerpo sino por el alma y la *mens*, puesto que Dios no es cuerpo y de que debemos amar el cuerpo por el alma y el alma por Dios.

Este hecho de ser *Imago Dei* hace del hombre: *magna enim quaedam res est homo*: una gran cosa es el hombre. ¿Y cómo esta imagen se expresa en la *mens*? Agustín ha planteado imágenes de la Trinidad en el hombre, a través de las cuales somos su imagen y, por lo mismo, desde ellas, podemos remontarnos a Dios. La primera es Mens, Notitia, Amor (29). La segunda es Memoria, Intelligentia, Voluntas (30), la tercera es Memoria Dei, Intelligentia, Amor (31).

Comencemos por la primera imagen. Yo puedo amar la *mens*, el pensamiento como una esencia. Ello en cuanto el pensamiento tiene una disposición natural a querer gozar de sí mismo. Son pues dos tér-

(27) Gilson, *Op. Cit.*, p. 277. Cita un texto de *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, XVI, 57.

(28) *De Trinitate*, XV, 7, 11. Ojo espiritual del alma nos dirá en XV, 27, 49.

(29) Cfr. *De Trinitate*, IX, 2, 2-5, 8.

(30) Cfr. *De Trinitate*, X, 11, 17-18; 12, 19.

(31) Cfr. *De Trinitate*, XIV, 8, 11-12; 10, 13; 12, 15-16.

minos relativos. Pero la *mens* no puede amarse sin conocerse. Así, mens, amor, notitia son tres y estos tres son uno y estos tres que son uno son iguales. ¿Por qué? La mens es sustancialmente conocimiento y amor en cuanto se halla naturalmente en disposición de conocerse y amarse; el conocimiento y el amor son sustancias puesto que ellos son la sustancia de la mens. Así, su sustancialidad es su consustancialidad y es el por qué de su trinidad en la unidad. No son pues accidentes en un sujeto.

Pasemos a la segunda imagen. La memoria es el conocimiento del pensamiento por él mismo. Este nombre de memoria en este sentido, ¿a qué apunta? Frecuentemente, el pensamiento no se percibe a sí mismo. Esta presencia no percibida es semejante a nuestros recuerdos y conocimientos, se les posee pero no se les piensa actualmente. Sé una ciencia pero no la pienso: está presente en mi memoria. El pensamiento está siempre presente pero no lo considero: es la memoria de mí. Cuando yo percibo el pensamiento, no digo que se conoce sino que él se reconoce. Y ¿cómo se reconoce? Cuando se expresa, cuando se dice. Este expresarse y decirse, esta expresión de sí por sí es lo que llamamos *verbum*. He aquí la imagen de la Generación del Hijo por el Padre. Así como el Padre concibe eternamente una perfecta expresión de sí mismo que es el Verbo, así la mens, desde las razones eternas del Verbo (Iluminación), se conoce a sí misma y se expresa y se dice. Conocer la verdad es entonces imagen de la generación del Hijo por el Padre. Esta generación del verbo al interior de la mens implica un tercer elemento: el amor. La mens no sólo se conoce sino que se ama. Lo que engendramos lo queremos tener y poseer: es la *voluntas*. De ahí que el verbo sea el conocimiento (notitia) en el amor. En síntesis: la memoria (presencia presente del conocimiento), la inteligencia o conocimiento de sí que se expresa en la idea o *verbum*, y el amor o voluntad que une el conocimiento y el *verbum*, son imagen de la trinidad porque la mens se conoce en tanto que es y se ama en tanto que es y se conoce.

Respecto a la tercera imagen, la tesis agustiniana se desarrolla así: el alma se esfuerza, desde la razón y la voluntad, por buscar a Dios. En este esfuerzo engendra la inteligencia y la sabiduría. ¿En qué sentido? Cuando el alma se acuerda de sí se expresa en un *verbum* y se ama; buscando a Dios, ello equivale a acordarse de Dios y de la manera cómo El se expresa y se ama. Esta sabiduría (vernos semejantes a Dios) no es sino una participación de la sabiduría divina. Estar en Dios es recordarlo, conocerlo por la inteligencia y amarlo.

Ahora bien: Esta tríada de cada imagen, sus tres elementos son consustanciales en su distinción e iguales en su relación. Con categorías muy queridas para la escuela agustiniana medioeval, este planteo recibe la forma de que no hay distinción real entre el alma y sus facul-

tades, entre las facultades mismas: una esencia y tres facultades (32), como la trinidad es una esencia y tres personas.

Mas, y para terminar, a pesar de estas analogías entre Dios y el hombre la distancia entre ellos es infinita. Es el tema del Libro 15 y último del *De Trinitate*. Es que hay que pensar en la simplicidad de Dios. Y desde ella queda claro que el alma humana no es ninguna de sus trinitades. Estas están en ella. En Dios, en cambio, la trinidad no está en Dios, es Dios: XV, 5, 7-8; XV, 7, 11-13; XV, 22, 42; XV, 23, 43, 44.

BIBLIOGRAFIA

Agustín, San. *De Trinitate*. Madrid: BAC, 1948, Tomo V.

----- *De Civitate Dei*. Madrid: BAC, 1958, Tomo XVI - XVII.

Gilson, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.