



El espíritu, surco del Yo en san Agustín
O espírito, sulco do Eu em Santo Agostinho
The spirit, the groove of the self in St. Augustine

Giannina BURLANDO¹

Resumen: En el universo griego antiguo de Aristóteles hay “un conjunto especial de sustancias materiales: *el éter, el pneuma y el principio de la transparencia y la luz*, todos ellos cálidos o brillantes, todos activos y no son sometidos al cambio cualitativo, *cuya función* consiste en actuar como *vehículos e intermediarios* a través de los cuales lo inmaterial comunica con todas las demás cosas materiales y actúa sobre ellas. De ese modo, el motor inmóvil actúa sobre la totalidad de las cosas mediante el hecho de poner en movimiento los cielos compuestos de éter, y *el alma actúa sobre el cuerpo y comunica con él por medio del pneuma*. Armstrong notó que esta idea tiene una gran importancia histórica: procede del pensamiento presocrático y constituye la fuente inmediata de la doctrina estoica del *pneuma*, que es una de las fuentes esenciales de donde provienen las ideas del *fuego o de la luz como el principio material formativo y activo* que encontramos luego en Plotino y que por su influencia persistirá en la filosofía medieval. En esta ocasión nos interesa destacar cómo esta corriente generada en el mundo griego persiste en la filosofía de San Agustín, aunque con un giro de énfasis en el modo del yo interior y la subjetividad.

Palabras clave: Agustín – Interior del hombre – Espíritu – Yo.

Abstract: In Aristotle’s Greek ancient universe it is “a special set of material substances: the ether, the *pneuma* and the beginning of the transparency and the light, hot or brilliant all of them, all assets and they are not submitted to the qualitative change, which function consists of acting as vehicles and intermediaries across which the immaterial thing relates

¹ *Profesora Asociada*, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. *E-mail:* gburland@uc.cl.

icm

COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia 25* (2017/2)
Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World
Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval
Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval
Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

with all other material things and acts on them. Thereby, the immobile engine acts on the totality of the things by means of the fact of putting in movement the skies consisted of ether, and the soul acts on the body and reports with it by means of the *pneuma*.” Armstrong noticed that this idea has a great historical importance: it comes from the pre-Socratic thought and constitutes the immediate source of the stoic doctrine of the *pneuma*, which is one of the essential sources wherefrom there come the ideas of the fire or of the light as the material formative and active principle that we find then in Plotinus, and that for his influence, it will persist in the medieval philosophy. In this occasion we are interested in emphasizing how this current generated in the Greek world will persist in San Augustine’s philosophy, although with a difference of emphasis, namely, the way of the self and subjectivity.

Keywords: Augustine – Inside of a man – Spirit – Self.

ENVIADO: 11.07.2017
ACEPTADO: 15.08.2017

Introducción

Lo que primero llama la atención es qué Agustín usa el término *pneuma* (originariamente vertido como *soplo* o *aliento*) o su traducción latina –*spiritus*– de modo ambiguo. Efectivamente, como sintetiza Silvia Magnavacca, a veces Agustín llama *spiritus* (i) a cierta potencia del alma en la que se imprimen las imágenes de las cosas, inferior a la *mens*², otras (ii) a lo que coincide con el alma misma³ y otras (iii) lo identifica con el *animus*⁴. Pero ¿Por qué hay ambigüedad (de significados) en el uso que Agustín hace del vocablo? ¿Cuál será la función por excelencia que cumple *spiritus* en la filosofía de Agustín? Término que, por cierto, tiene espesor semántico.

Podemos reconocer que muchas expresiones del lenguaje filosófico tienen valor polisémico; en el caso del contexto histórico y estilo literario de Agustín sería un error suponer que sus construcciones gramaticales pudieran ser engañosas, entonces nos queda reconocer que no hay malentendidos en los diversos usos de la expresión, sino más bien

² AGUSTÍN, *De Gen al litt.* XII 9.

³ AGUSTÍN, *De an.* IV 22 36.

⁴ MAGNAVACCA, Silvia, (2005) p. 654. A su vez, en algunos textos Agustín interpreta *animus* como *anima*, i.e., principio vital o substancia racional, y en otros, lo interpreta como *mens*, i.e., lo asocia a la actividad superior del alma que capta lo puramente inteligible (AGUSTÍN, (1978), *Ciu.* XI 3, p. 686.

giros de énfasis. Notamos, además, que la mayoría de los interpretes de hecho reconocen en Agustín otros giros; un tipo de giro reconocible en Agustín es el que impone a su enfoque: lo redirige desde el campo externo de objetos conocidos *hacia* el campo del proceso cognitivo. Este campo del proceso de la experiencia de cognición se sitúa distintivamente según Agustín *in interiore homine*⁵. Nos parece, así, que la fuerza persuasiva, si se quiere, metodológica de esa redirección —que es una *misma* actitud reflexiva en Agustín— depende del giro de énfasis en la expresión ‘espíritu’.

I. *Spiritus, spiritalis*⁶

Para comprender los giros de énfasis en la expresión agustiniana de *espíritu*, notemos que Agustín, por una parte, considera los diversos significados bíblicos, i.e., viento, hálito, soplo, alma de los animales, alma humana, Espíritu divino⁷. Por otra, considera a Porfirio, que concibe entre el alma y el cuerpo un intermediario que denomina *pneuma* o *pneumatikón ójema* (*vehículo espiritual*), y lo describe como una *envoltura* psíquica que reviste al alma en su descenso a la tierra a través de las órbitas planetarias y en ella se inscribe y conserva la huella de la experiencia terrestre, y la acompaña después de la separación del cuerpo (*Ciu.*, X 9, pp. 616-17).

Siguiendo a Porfirio, se nota a Agustín agregar dos significados a la expresión, es decir, espíritu (iv) como imaginación, en el contexto de las tres clases de visión: corporal, intelectual y espiritual (*De Gen. Ad Litt.* XII 8, 9) y (v) como naturaleza⁸. Lo cual, le permite interpretar a G. Verbeke y otros, que para Agustín el espíritu es “una parte muy importante *de la totalidad del alma*”⁹.

Lo que hasta aquí parece cierto es que Agustín comienza paulatinamente a encontrar

⁵ Por ejemplo, habla del conocimiento de sí mismos de las criaturas en sí mismas (AGUSTÍN, (1978), *Ciu.*, XI 29, p. 740.

⁶ Cfr. AGUSTÍN, dedica el capítulo 24 del Libro XIII del *de Ciu.* a la distinción entre el *Soplo* de Dios por el cual *creó al primer hombre como ser animado* y el acto de habla por el que Dios pronunció “recibid el Espíritu Santo”; Véase también (1978), p. 968.

⁷ *Omnis incorporea natura spiritus in scripturis appellatur* (Epístola 238, 15); *generale nomen animae esse intelligimus spiritum* (*De anima et eius origine*, IV 23, 37).

⁸ *Esse spiritalis quamquam naturam in nobis, ubi corporalium formantur imagines* (AGUSTÍN, *De Gen. Ad Litt.* XII 23, 49).

⁹ Cfr. AGUSTÍN, (1978), p. 969; VERBEKE, G. (1945), pp. 489-508.

rasgos de familia en las expresiones *alma-espíritu*, aunque también *cuerpo-espíritu* o *carne-espíritu*, como discurre en el L. X de la *Confesiones*, persistiendo por tanto en la doctrina griega del dualismo antropológico de *corpus et anima*. Pero ¿Introduce Agustín alguna diferencia? Deseamos abordar esta cuestión desde otra pregunta ¿Por qué su doctrina antropológica es clasificada como *dualista* si admite en la naturaleza humana una *trinidad* de: espíritu, alma y cuerpo? A veces él define *hombre* igual al alma racional y al cuerpo terrenal: “*Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore*”¹⁰. Otras veces habla del hombre *total* que incluye espíritu, alma y cuerpo (*ut totus homo sit spiritus et anima et corpus*).

II. Alma, cuerpo, espíritu en el hombre total de Agustín

Así que se ve claramente fluctuar a Agustín entre el dualismo clásico y una tripartición con la que quiere definir al hombre. Y esto porque de hecho ha tomado en cuenta pasajes bíblicos tales como: “¿Tú no sabías acaso la existencia del alma y del espíritu, dos cosas contenidas claramente en este pasaje: *Separaste el alma de mi espíritu (Job 7 52)*? ¿No sabías que estas tres cosas pertenecen a la naturaleza del hombre: alma, espíritu y cuerpo, si bien el alma y el espíritu se designan con el nombre común de alma, como sucede en aquel pasaje del Génesis: Y fue hecho *hombre viviente con alma (Gen. 2 23)*?” Y en Pablo también halla la tripartita descripción de la naturaleza humana *soma, psiché y pneuma, como el totus homo* u hombre integral.

En esta descripción, denomina en general *cuerpo* al sustrato material, *alma* a la vida sensible, espíritu al intelecto o *Nous*. Al punto que nos advierte que: “Si alguno guardare la fe católica, creyendo que el Verbo de Dios tomó al *hombre íntegro*, esto es, cuerpo, alma, espíritu, está bastante defendido contra los herejes” (*De Fide et Symbolo* 7). Sin embargo, los interpretes de Agustín consideran que en verdad él no quiere decir que el hombre esté conformado por *tres sustancias distintas*, pues estas *son reducibles a dos: el cuerpo y el alma*. Repite “Nada hay en el hombre que pertenezca a su sustancia y naturaleza sino el cuerpo y el alma”¹¹.

Pero entonces ¿cómo funciona la tripartición anterior? –Explica en este punto que *anima* a veces significa lo mismo que espíritu, también que “El alma a veces se entiende *unida*

¹⁰AGUSTÍN, *De moribus Eccle. Cathol.* 27 52.

¹¹ AGUSTÍN, *Sermo* 150 4 5; *Ciu.* V 11.

con la mente”. Por tanto, Agustín usa el término *spiritus* co-extensivamente con *mens* y *animus*, y también con *anima* y *ratio*. Las diferencias intencionales, diría él, “pueden ser ignoradas sin gran peligro para la salvación”¹². Así que Agustín continúa persistiendo en la doctrina griega clásica. Sin embargo, aparece una diferencia importante. La diferencia se nota solo después que el águila de Hipona ofrece su argumento a favor del *dualismo* mente/cuerpo.

Aunque los argumentos dualistas sobre el alma/cuerpo o mente /cuerpo sean tan antiguos como la misma filosofía occidental, todos los razonamientos anteriores a Agustín parecen haber comenzado desde una perspectiva externa, i.e., desde el punto de vista de la tercera persona. Esto es claro, por ejemplo: en Tales de Mileto, su razonamiento discurre así:

- (1) Un imán puede mover cosas
- (2) Cualquiera que pueda mover cosas tiene un alma.
- (3) Un imán tiene alma.
- (4) Por lo tanto, algo tiene un alma (i.e., hay almas).

O bien, cuando Platón en el *Fedón*, hace afirmar a Sócrates que:

- (5) tenemos conocimiento de cosas que no hemos conseguido aprender en esta vida.
- (6) y si (5), entonces nuestras almas deben haber existido *separadas* de nuestros cuerpos.

Por lo tanto,

- (7) Nuestras almas una vez existieron separadas de nuestros cuerpos.
- (8) Nuestras almas *son realmente distintas* de nuestros cuerpos.

Vemos efectivamente aquí que Sócrates está discurrendo a partir de un punto de vista perfectamente impersonal. Por el contrario, el enfoque de Agustín es *egocéntrico*, o adopta el punto de vista de la primera persona. Así, lo establece en el Libro X de las

¹²AGUSTÍN, *Nat. et orig. Animae* II 2 2.

Confesiones cuando dice “*En mi*, cuerpo y alma están dispuestos para mí”¹³. De igual manera en el Libro VIII del *De Trinitate*, plantea que nosotros, desde nuestra propia perspectiva individual de primera persona, “sabemos qué es el alma, ya que tenemos alma”. En el Libro IX agrega “cuando la mente se conoce a sí misma, ella sola es autora de su propio conocimiento”¹⁴.

En el Libro X y XII del *De Trinitate* (L. 10 16; 12 18) aparecen los primeros argumentos *internalistas* de Agustín en favor del dualismo mente/cuerpo. Estos argumentos de Agustín alcanzaron el Siglo XVII, en el cual la cuestión del alma/cuerpo deviene una cuestión de sustancia incorpórea realmente *separada* de la sustancia corpórea, como veremos en seguida por la argumentación de Descartes.

En la siguiente secuencia de razonamiento del Libro X, Agustín investiga diversas teorías filosóficas sobre qué es la mente. Considera aquéllas que sostienen que la mente es desde sangre hasta un cierto “quinto cuerpo” o incluso una “armonía”. Comienza su razonamiento así:

- (9) Todo lo que conocemos es algo que hemos aprendido en uno u otro momento (en el tiempo).
- (10) La mente conoce y tiene certeza con respecto a sí misma en cuanto a:
 - (a) que *es*; (b) que *vive*; y (c) que *entiende*. Pero
- (11) La mente *no* conoce con respecto a sí misma
 - (a) si es aire; (b) si es fuego; (c) si es sangre; si es un quinto cuerpo; (etc.).
- (12) Si x conoce y tiene certeza con respecto a y , entonces x conoce y está cierta con respecto a la sustancia de y ;
- (13) La mente conoce y tiene certeza con respecto a sí misma.

Por lo tanto,

- (14) La mente conoce y tiene certeza con respecto a su propia sustancia.
- (15) Si x conoce y tiene certeza con respecto a la sustancia de y , entonces si y es aire, o fuego o un cuerpo o cualquier cosa corpórea, entonces x tiene certeza si y es aire, o fuego o cuerpo, o cualquier cosa corpórea.

¹³ AGUSTÍN, *Conf.* VI 9.

¹⁴ AGUSTÍN, *De Trinitate*, IX.



COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia* 25 (2017/2)
Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World
Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval
Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval
Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

(16) La mente conoce y tiene certeza con respecto a su propia sustancia, entonces, si la mente es aire, o fuego, o un cuerpo o cualquier cosa corpórea, entonces la mente tiene certeza si ella es aire, o fuego, o un cuerpo, o cualquier cosa corpórea.

Pero

(17) La mente *no* tiene certeza si ella es aire, o fuego, o un cuerpo, o cualquier cosa corpórea.

Por lo tanto,

(18) La mente no es aire, no es fuego, *no es un cuerpo, ni cualquier cosa corpórea.*

Varias teorías filosóficas contemporáneas sugieren que la mente realmente no conoce con certeza lo que es¹⁵. Sin embargo, si, como Agustín sostiene, la mente conoce lo que la mente es desde su propia reflexión, entonces conoce y tiene certeza sobre qué es la mente.

Por tanto, si la mente está incierta con respecto a si es sangre, cerebro, fuego, aire, o cualquier cosa corpórea, realmente *no es* ninguna de esas *cosas corpóreas*; si de hecho está incierta sobre si es cualquiera de esas cosas corpóreas, entonces no es ninguna de ellas¹⁶.

¹⁵ Por ejemplo, filósofos como Norman Malcolm argumentan que es un error suponer que uno puede llegar a conocer desde la perspectiva personal lo que es la mente, o lo que es pensar, o lo que es sentir, o lo que es tener dolor. Argumentan que necesitamos un criterio para determinar si x es un dolor, o si y tiene incluso una mente. Dado que uno no usa un criterio en la perspectiva personal, continúan argumentando, ya sea el argumento de analogía nunca pudo haber llegado a comenzar (porque nos falta el criterio necesario) o es más bien odioso (porque tenemos tal criterio). Las objeciones de este tipo se suponen estar dirigidas a la filosofía de la mente de Descartes, pero de hecho es Agustín más que Descartes quien ofrece el argumento analógico y quien sostiene que cada uno de nosotros conoce lo que la mente es desde nuestro punto de vista y puede conocer lo que la mente es solo desde el propio punto de vista. (MALCOLM, Norman, 1963)

¹⁶ AGUSTÍN, *De trinitate* X 10 16. Por cierto, la idea que la mente puede conocer lo que es una mente desde su propio caso hace surgir el problema de otras mentes. ¿Cómo sé que hay otras mentes junto a otros cuerpos humanos o animales? La respuesta de Agustín constituye la primera declaración del notable argumento analógico. “De la misma manera en que *nosotros* movemos nuestro cuerpo al vivir”, dice Agustín, así, “notamos, que esos cuerpos son movidos”. Llegamos a pensar entonces que hay algo



COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia 25* (2017/2)

Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World

Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval

Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval

Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

Ahora bien, del conocimiento de que la mente *no es cosa corpórea, no es material*, Agustín logra establecer una *distinción* entre cuerpo/alma, espíritu/materia. Lo destacable es que el argumento a priori de Agustín aporta una diferencia al dualismo clásico, porque introduce, no de manera accidental o periférica, sino notablemente novedosa la vía de lo interior /y lo exterior¹⁷.

Es consabido que, en las *Meditaciones metafísicas, Meditación segunda*, Descartes prosigue los pasos de esta misma vía, en los términos agustinianos de la interioridad, hasta llegar al fondo para descubrir el:

(19) Yo soy una cosa pensante.

(20) Una cosa pensante es una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y tiene percepciones sensoriales.

(21) He supuesto que nada corporal existe.

(22) (No obstante) no puedo suponer que yo no existo.

Por lo tanto,

(23) Yo no soy nada corporal.

(24) He supuesto que no existe ningún cuerpo.

(25) No puedo suponer que yo no existo.

Por lo tanto,

(26) Yo no soy ningún cuerpo

(27) ¿Qué soy yo?

(28) Con el conocimiento que ahora dispongo de mí mismo, ¿puedo ahora saber qué soy?

(29) Yo tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto una cosa pensante, no extensa.

(30) Yo tengo una idea clara y distinta del cuerpo en cuanto una cosa extensa,

presente en otro cuerpo “del mismo modo que está presente en nosotros para mover nuestra masa de modo similar” (AGUSTÍN, *De trinitate* VIII 6 9)

¹⁷ Cf. TAYLOR, Charles, (2006), p. 185.

icm

COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia 25* (2017/2)
Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World
Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval
Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval
Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

no-pensante.

(31) Si (29) y (30), entonces yo puedo clara y distintamente concebir la mente separada del cuerpo.

(32) Si yo puedo clara y distintamente concebir la mente separada del cuerpo, entonces la mente y el cuerpo son realmente distintos.

Por lo tanto,

(33) La mente y el cuerpo son realmente distintos.

(32^a) Si yo puedo clara y distintamente concebir la mente separada del cuerpo, entonces la mente y el cuerpo pueden ser separadas por Dios.

(32b) Si la mente y el cuerpo pueden ser separadas por Dios, entonces la mente y el cuerpo son realmente distintos.

(34) La mente conoce su sustancia y está cierta con respecto a su sustancia, sin embargo, está incierta con respecto a si es un cuerpo.

(35) La mente conoce la sustancia del cuerpo, i.e., la extensión.

(36) Si la mente conoce su sustancia y está cierta con respecto a su sustancia, sin embargo, está incierta con respecto a si es un cuerpo, entonces la mente no es un cuerpo.

Y de lo anterior un *Super* Descartes afirma:

(43) Es concebible que yo exista y que ningún cuerpo exista.

Por lo tanto,

(44) Es posible que yo no sea un cuerpo.

(45) Si yo fuera un cuerpo, no sería posible que yo no sea un cuerpo.

Por lo tanto,

(46) Yo no soy un cuerpo.

(47) Yo soy una mente.

Por lo tanto,

rem

COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia 25* (2017/2)
Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World
Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval
Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval
Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

- (48) Hay una mente que no es un cuerpo.
(49) Si (47), entonces ninguna mente puede ser un cuerpo.

Por lo tanto,

- (50) Ninguna mente puede ser un cuerpo.

Por lo tanto,

- (51) Hay una *distinción real* entre mentes y cuerpos¹⁸.

Agustín nunca argumenta, ni llega a establecer el paso (51) del *Super* Descartes, i.e., que hay una distinción *real* entre mentes y cuerpos. Paso que permite a Descartes defender que la mente es incorpórea, y que lo conduce a ese gran momento filosófico, haciéndolo dudar, *conjeturar también*, y como Agustín, *en la experiencia de pensamiento, desde la perspectiva de la primera persona, que la mente no puede ser alguna cosa corpórea*.

De este punto, y porque el alma es separada del cuerpo, argumentará a continuación Descartes: que ella necesariamente *no perece* cuando el cuerpo muere. Lo históricamente cierto es que Agustín despejó la senda para Descartes, y ante todo lo hizo al descubrir, dicho en palabras de Oscar Velásquez, la “más primordial consciencia que, fundamentalmente, no dice nada, sino que es y existe *como un sí mismo*”¹⁹. En este punto preguntamos ¿Cómo y qué tipo de sí mismo descubre Agustín?²⁰.

¹⁸ Esta formulación del argumento a favor del dualismo de mente y cuerpo de Descartes comprende pasajes de la Meditación segunda y sexta de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. Para una formulación preferentemente epistemológica del dualismo mente-cuerpo de Descartes véase la reconstrucción y análisis de Margaret D. WILSON (1990), pp. 277-278.

¹⁹ VELÁSQUEZ, Oscar, (2002), pp. 21-37.

²⁰ En cuanto al alma, Agustín no declara lo que es, prefiere confesar su ignorancia: “Por eso yo te digo de mi alma: No sé cómo vino a mi cuerpo, porque yo no me la di a mí mismo: sabe el que me la donó si la recibí trasmitida de la de mi padre, o si, como en el primer hombre, la creó para mí de nuevo. Lo sabré si Él me lo enseña, cuando quiera enseñarme. Pero ahora no lo sé; ni me avergüenzo de decir que no sé lo que ignoro.” (AGUSTÍN, *De nat. Et orig. animae* IV) En este pasaje no vacila de la creación divina, sino sobre el *instante* y el modo divino de la creación. Desde el contexto bíblico se jugaban dos hipótesis: Dios crea el alma inmediatamente al *infundirla* en el cuerpo terrenal que informarán en este mundo o Dios crea el alma simultáneamente al crear en el comienzo el mundo entero y ellas se *transmiten* por *generación* humana. En el mundo de Aristóteles el alma estaba definiendo como: “el acto

En su relato de la experiencia interior de conocimiento de sí mismo, Agustín incluye el significado bíblico de *espíritu*, así pues, espíritu también significa Espíritu Santo, la tercera persona divina, que sobrepasa el alma humana. En palabras suyas: “Quién es aquél que está por encima de mi alma?” Y este sobrepasar tiene un doble sentido para Agustín, primero, el sentido de haber sido *creado*, que expresa en la sentencia “*El que da a los que habitan el aliento, el soplo de vida a los que por ella andan*, debe entenderse... del Espíritu Santo, no del alma y del espíritu, por el cual vive la naturaleza humana.” A lo que agrega: “*Y aparecieron, como divididas, lenguas de fuego que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo*”.

Agustín interpreta que es el *Espíritu Santo quien dona la naturaleza humana*, aunque no se cansa de confesar que él no sabe que la dé por el modo de generación o por un *nuevo soplo*²¹. En *Confesiones* entiende que el Espíritu Santo sobrepasa al alma, pero lo dice desde su experiencia subjetiva: porque en el espíritu encuentra la *fuerza (vis)* que hay en él mismo y que *le une* al cuerpo y mueve su masa.

Además, considera que el espíritu es esa fuerza *vivificante*, ya que es un *tipo de fuerza que hace posible las percepciones sensoriales* y que ordena al ojo que no oiga y al oído que no vea; y todas esas cosas. Aunque sean distintas –escribe– “*las hago yo, que soy una sola alma, por*

primero *de un cuerpo físico que tiene vida en potencia*”. (AGUSTÍN, *De An.* II 1 412^a27-28) Después de su conversión al cristianismo Agustín elabora al menos dos definiciones del *alma*, que sigue *prima facie* a Platón, dice: “Páreceme que el alma es cierta sustancia partícipe de razón adaptada para regir el cuerpo.” (AGUSTÍN, *Contra Academ.* 13 22) Luego agrega más aristotélicamente: “siendo el alma el principio de todos los sentidos del cuerpo” (AGUSTÍN, *De nat. et orig. animae* IV 7 7) Sin embargo, su principal preocupación es el origen del alma: “¡ojalá! supiera yo si he de llegar a conocer en esta vida el origen del alma...” (AGUSTÍN, *De nat. et orig. Animae*, IV 7 7) En su inquietud incluye a la perspectiva del tiempo: “No obstante no hemos de ser comparados con los animales por hecho de que no llegamos a saber lo que somos. [...] En este mismo momento ni mi alma es transmitida por los padres ni es infundida por Dios: cualquiera que haya sido el modo empleado por Dios para darla, lo hizo *cuando* me creó. Ahora él no crea nada de mí en mí: aquélla acción es ya pasada; ni me está presente ni reciente. Por lo que a mí se refiere, ignoro si alguna vez he sabido esto y lo he olvidado, o si pude darme cuenta de ello y conocerlo cuando fue realizado. (AGUSTÍN, *De nat. et orig. animae* IV) (Agrego cursivas)

²¹ Otro sentido, en que para Agustín el espíritu Santo está por encima del alma es el que expresa el término *pno-* traducido por soplo de vida o inspiración. Agustín lo usa preferentemente como *pno-n*, es decir, en el sentido profético de *El que da aliento a los pueblos que la habitan*. Pero aquí él no usa *flatus* como *soplo* en el sentido de *aliento*, sino como *inspiración* de quien instruye y transmite sabiduría.

*medio de ellos*²². Y continúa su relato autobiográfico: Transcenderé también esta fuerza que hay en mí, pues la tienen, como yo, el caballo y el mulo, porque también ellos sienten por medio del cuerpo.

Nos parece que el último sentido de sobrepasar está regulado por una inflexión, un giro de énfasis en el significado de espíritu, que en este contexto de *los fenómenos psicológicos* funciona como aliento/fuerza: “ya no si Dios es esto o lo otro, sino si yo “en ello” = “con ello”= “viviendo en ello “encuentro a Dios”²³. Podremos decir entonces que para Agustín el significado bíblico del espíritu encarnado cumple la función de facilitar el medio interior: unos surcos o “campos, antros, y cavernas” del encuentro entre “este sí mismo, corazón, [...] con la divinidad”²⁴.

²² AGUSTÍN, *Conf. X*.

²³ El pensamiento del último Heidegger parece muy distante de la tradición medieval y moderna. Se propone la tarea de superar la subjetividad, sin embargo, todavía usa la palabra alemana *Geist*, la cual quiere decir espíritu, pero ¿Qué es lo que Heidegger llama espíritu? -Según la lectura crítica de Jacques Derrida, para Heidegger “En *Sein und Zeit* se trata antes de que nada de una palabra [*Geist*] cuya significación permanece oculta por una especie de oscuridad ontológica. Es Heidegger quien lo advierte, pidiéndonos al respecto la más grande vigilancia. El término nos reenvía a una serie de significaciones que tienen algo en común: oponerse a la cosa, a la determinación metafísica de la coseidad, y sobre todo a la cosificación del sujeto, de la subjetividad del sujeto en su acepción cartesiana. Es la serie del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona. El espíritu no es la cosa, no es el cuerpo. Va de suyo que a partir de esta determinación *subjetiva* del espíritu cierta delimitación (*Abgrenzung*) permitirá liberar - la analítica existencial del *Dasein*. A ésta se le asigna la tarea de preparar un tratamiento filosófico de la cuestión “Qué es el hombre”. Continúa comentando Derrida: “desde 1933, fecha en la que Heidegger, levantando finalmente las comillas, comienza a hablar *del espíritu* y en nombre *del espíritu*, no hubiera cesado de interrogar el ser del *Geist*. ¿Qué es el espíritu? La respuesta de 1953, dice: *fuego, llama, incandescencia, conflagración*. ¿Qué es el espíritu? La respuesta se encuentra en la sentencia que dice “*Der Geist ist das Flammende...*” (p. 59). Más adelante, “*Der Geist ist Flamme*” (p. 62). ¿Como traducir?, entonces pregunta Derrida: “¿El espíritu es aquello que inflama? ¿O, mejor, aquello que se inflama, incendiando, incendiándose *a sí mismo*? *El espíritu es llama. Llama que inflama o que se inflama: las dos cosas al mismo tiempo*, el uno y el otro, lo uno y lo otro. El fuego del espíritu se puede releer una vez más poéticamente como: el espíritu da el alma, no sólo la entrega en la muerte” (DERRIDA, Jaques, *Del Espíritu*, Traducción castellana inédita de A. Madrid).

²⁴ Cfr. VELÁSQUEZ, Oscar, (2009) *op. cit. Ibid.*



COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia* 25 (2017/2)

Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World

Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval

Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval

Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

Conclusión. Espíritu, *vivificador* del cuerpo

Lo importante de destacar es que nos parece haber mostrado que la misma actitud auto-reflexiva en Agustín depende del giro de énfasis en su comprensión de ‘espíritu’²⁵. Dicho de otro modo, el giro semántico interior del ‘espíritu’ trae consigo consecuencias de mayor importancia: (i) una transformación de la vida anímica. (ii) La vida anímica en el campo del proceso del conocimiento de sí, se retrotrae a sí misma, hallando la propia consciencia, el yo, no en solitario, sino *junto con* la eternidad de Dios. El recurso de Agustín ha sido el de la palabra revelada: “Que te conozca, tu que eres conocedor mío”. Que pueda ‘conocer del mismo modo que soy conocido’ (I Corintios 13, 12).

Claro que, en la psicología vital de *Las Confesiones*, la reunión del yo con el ser siempre divino ocurre particularmente en ese “abismo de la conciencia humana”, en su densa e intensa experiencia reflexiva. Allí es donde el alma se hace manifiesta a Dios, así como Dios a ella –en cuanto que ‘sí mismo’–. (iii) Pero todo este relato es posible en virtud de la función vivificadora que cumple la tercera personalidad divina, el Espíritu, el mismo que perfila al hombre total y con ello una vida nueva a la humanidad.

²⁵ En interpretación de Derrida: a Heidegger también le interesó preguntar “¿Quién es el “espíritu”?” ¿Quién es el espíritu que “*zu Hauss ist.../ nicht im Anfang, nicht and der Quell...?*” y comenta: “En esta época contemporánea postula que la palabra “espíritu” tiene una significación unívoca, incluso si ésta no es desarrollada en su plenitud. Esta significación esencial, interpreta, viene a Hölderlin desde el pensar de Hegel y Schelling. Nos perderíamos, comenta Heidegger, sin embargo, concluyendo que Hölderlin ha *tomado prestado* el concepto metafísico o bíblico de espíritu para emplearlo en la poesía. En primer lugar, porque un poeta del rango de Hölderlin no *toma prestado*, no *asume* algo así como un “concepto”. Y al mismo tiempo porque su *Auseinandersetzung* poético con el pensar metafísico lo llevará a despachar este pensar, a “sobrepasarlo” en la relación misma. Si bien su palabra *Geist* se deja determinar por la metafísica alemana, no hay, sin embargo, identidad con ésta; no se reduce a objetivo. (Para esos sistemas metafísicos, el *Geist* es lo incondicionado absoluto que determina y *reúne* todo ente. Es, así, en tanto espíritu, el “*gemeinsame Geist*”, el espíritu de reunión (más que espíritu común). En su concepto metafísico, en tanto que reúne, el espíritu es por excelencia *el pensar*, el pensar mismo (*Denken*). Es propiamente (*eigentlich*), verdaderamente el espíritu, en cuanto al pensar lo esencial reúne - lo que hace al *pensarse a sí mismo* - *recontrándose así en sí mismo (chez lui), junto a sí. Sus pensamientos no solamente le pertenecen; son - y esto es el verso de Hölderlin - pensamientos de espíritu que reúne en la comunidad: desgemeinsamen Geistes Gedanken sind.* (DERRIDA, J. *Del Espíritu*, Traducción inédita de A. Madrid) (Agrego cursivas) En su comprensión del espíritu, Heidegger parece nutrirse tanto de la antigüedad como del verso de *Hölderlin*, sin embargo, su contexto histórico es otro, y otro su interés, ya que ‘espíritu’ para él no juega un rol teológico, ni metafísico, sino más bien político.



COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia* 25 (2017/2)
Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World
Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval
Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval
Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

Y ¿dónde más es que Agustín marca la diferencia con la filosofía antigua? –la conversión cristiana de Agustín marca una distancia con el modelo del conocimiento de la antigüedad griega, el cual se ocupó de la religiosidad, pero desde una perspectiva externalista. Al revelarse Dios en la intimidad de la consciencia, la trascendencia teórica de Platón entra al ámbito de la experiencia subjetiva. Frente al modelo antiguo, Agustín establece la absoluta realidad de la experiencia interior. *La experiencia interior es la experiencia del alma misma que conoce y tiene certeza de sí misma como sujeto, y así es experiencia de Dios*²⁶.

Por otra parte, notamos que en Descartes la doctrina dualista de alma/cuerpo es culminante, precisamente por lo que no es: pues no queda establecida a partir de un argumento mecanicista como lo fueron muchos de los argumentos del siglo XVII, tampoco por un tipo de argumento metafísico escolástico estándar. Su argumentación no descansa en el supuesto de que el intelecto realiza una operación incorpórea dada la subsistencia del alma.

Para Descartes no es la operación de la facultad, ni el que ella no posea un órgano lo que lo convence de la distinción real entre la mente y el cuerpo, sino la intuición como *experiencia interior que tiene la mente de sí misma*. Quisimos notar que es Agustín quien condujo a Descartes a hacer la experiencia interna fenoménica de que el alma humana es pensamiento. De lo cual Descartes es consciente, que él es “el primero en considerar el pensamiento como principal atributo de la sustancia incorpórea”²⁷. Sin embargo, es Agustín quien lo ha llevado a ese gran hito filosófico.

Él giro cognitivo en la filosofía lo inició Agustín cuando él transmutó el enfoque, y lo hizo gracias a que ya no estaba movido por el eros platónico, ni por la categorización material de los *vehículos intermediarios* de la cosmología aristotélica, sino embebido de un espíritu que no es la cosa, no es el cuerpo, pero está subjetivamente encarnado en su sí mismo. Solo de esta manera Agustín experimenta a Dios *como Ser*, y no como Idea, ni Motor Inmóvil, ni Unidad, porque para él *no estar en Dios es carencia de Ser*, de belleza, de bondad, de modo que también el valor de lo humano está en Dios²⁸. Con respecto a este punto los textos de Agustín nos invitan a mirar *in interiore*:

²⁶ AGUSTÍN, *De Trinitate*.

²⁷ DESCARTES, *Notae in programma*, 1984, p. 348.

²⁸ AGUSTÍN, *Conf.* VII XI, 17.



COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia 25* (2017/2)
Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World
Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval
Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval
Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

Y ved que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba, y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tu creaste. Tú estabas conmigo, más yo no lo estaba contigo. Retenían me lejos de ti aquellas cosas que, *si no estuviesen en ti, no serían*. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera, *brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera*; exhalaste tu perfume y respiré; y suspiro por ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abrase me en tu paz (Agustín, *Confesiones*, X XXVII 38).

Me parece que es esta actitud de diálogo anímico lo que permite a Agustín operar la re-semantización del vocablo espíritu²⁹. Lo expresa de otro modo, cuando evoca:

Y *reverberaste* la debilidad de mi vista dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza (Agustín, *Confesiones*, VII X 16).

El Espíritu divino, hiere, calienta, reverbera con sus rayos esa región interior, que, aunque –“región de la desemejanza”, ya que somos en tanto seres creados a la vez semejantes y desemejantes de Dios–. Por la acción de la reverberación del Espíritu podemos comunicarnos, conectarnos, reunirnos, en suma, alcanzar la divinización³⁰.

De ahí es que, para Agustín, filosofar con este ánimo deviene *homoíosis tô theô* = es ser semejantes a Dios³¹. Tal cometido es posible en virtud de que, en el alma, junto con la experiencia de lo exterior, tiene la presencia del espíritu-aliento-fuerza-reverberación, constituyendo la misma interioridad del alma, solo así *mueve* – dice él- “a los moles, masa, como atravesando el cuerpo, moviéndolo y vivificándolo”; “tú, alma, eres superior al cuerpo, pues *vivificas* la materia de tu cuerpo dándole vida. Y Dios es para ti hasta la vida de tu vida”³².

²⁹ Véase PLATÓN, *Timeo* 67e - 68^a y a su vez PLOTINO, *Enéadas* VI 9 4, 20-23.

³⁰ En la explicación teológica de la Trinidad, Santo Tomás apela a la doctrina agustiniana destacando la función del Espíritu: “Y esto es lo que resalta Agustín cuando dice: En la Trinidad está el Espíritu Santo, *la suavidad* del que Engendra y del Engendrado, que nos inunda de forma inmensa y generosa. Según la segunda consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que es uno, Agustín apropia la unidad al Padre, la igualdad al Hijo, la *concordia o la conexión al Espíritu Santo*. Es evidente que estas tres características denotan unidad, pero de manera diferente. [...] Por su parte, la *conexión implica unidad de dos*. Por eso se apropia al Espíritu Santo, en cuanto que procede de los dos. A partir de ahí, puede entenderse lo que dice Agustín: Los tres son uno por el Padre, iguales por el Hijo, *conectados* por el Espíritu Santo. (Sto. Tomás de AQUINO, *ST I* c. 39, a. 8)

³¹ O lo mismo que ser religioso es “imitar lo que se adora”. (Agustín, *Ciu.*, VIII, 17 2 518s)

³² AGUSTÍN, *Conf.* X 8 12.



COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia* 25 (2017/2)
Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World
Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval
Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval
Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

Es que el yo *teológico* de Agustín es “una amalgama de voces en que se combina lo pagano y lo sacro”, como diría Lyotard, y aparece como consecuencia de la re-semantización de la palabra espíritu. Esto no se debe a una maestría puramente retórica de Agustín, sino más bien a su dominio dialéctico del lenguaje, ya que, como hemos visto, su relato incluye la polisemia de la palabra espíritu. Parece evidente que la ambigüedad no solo funciona en la poesía, de hecho, es una propiedad del lenguaje que enriquece los contextos argumentativos de Agustín³³.

Un Agustín que intenta persuadirnos recurriendo a una sabiduría más pragmática, la cual incluye una concepción del significado cuyos énfasis aportan al giro subjetivo en la filosofía. En suma, San Agustín, ajeno a la metafísica abstracta sistemática, es un pensador vital, con firmes raíces en la experiencia interior, “atento a la vida misma y a la vida verdadera cual es la vida divina”.³⁴ Su propia actitud auto reflexiva marca definitivamente la historia del ser, como experiencia de un fenómeno humano de *reunión* vital con el principio de su vida.

Fuentes

- AGUSTÍN DE HIPONA. (1968-1982), *Tratado sobre la Santísima Trinidad, Obras de San Agustín*, vol. 5, Madrid, BAC.
- , *El Maestro, Obras de San Agustín*, vol. 3. Madrid, BAC.
- , *Confesiones, Obras de San Agustín*, vol. 2. Madrid, BAC.
- , (2005). *Confesiones*, Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Editorial Losada.
- , *Sobre los Salmos, Obras de San Agustín*, vol. Madrid, BAC.
- , *La Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, vol. I 1977.
- , *La Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, vol. II 1978.
- , *Soliloquio, Obras de San Agustín*, vol. Madrid, BAC
- , *Sermones, Obras de San Agustín*, vol. 7. Madrid; BAC.

³³ Es consabido que las preocupaciones de Agustín por el lenguaje no son aisladas ni incidentales. Su reflexión sobre el lenguaje está presente a lo largo de su obra especialmente en *De magistro*, *De doctrina Christiana*, LII, *De dialectica*, *De trinitate* XV, *De musica*. Y cubre asuntos concernientes a los problemas de génesis, adquisición del lenguaje, de su funcionamiento, de nuestro uso de él y del valor que tiene el lenguaje en nuestra vida. A esto se suma su personal sentimiento de genuina admiración por la grandeza, dignidad y misterio del lenguaje (AGUSTÍN, *Sermones*, 119, 7)

³⁴ SÖCHTING, Julio, (2013).



COSTA, Ricardo da, e SALVADOR GONZÁLEZ, José María (orgs.). *Mirabilia* 25 (2017/2)
Idea and Image of royal power of the monarchies in Ancient and Medieval World
Concepção e Imagem do poder real monárquico no mundo antigo e medieval
Imágen y Representación del poder real de las monarquias en los mundos antiguo y medieval
Jun-Dez 2017/ISSN 1676-5818

- . *De Gen. Ad Litt.*
- . *De Natura et Origine Animae*, IV. 16. 26. 405, ed. C.F. Urba & J. Zycha, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 60, Vienna 1913, 301-419 (DNOA). También titulada *De Anima et eius Origine*, en *Patrologia Cursus Completus Patrum Latinorum* (PL) 44, 475-548.
- . *The Nature and Origin of the Soul*, in *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, Vol. 23.1, ed. trad. por R. Teske, S.J., Hyde Park, NY 1997, 466-56.
- Obras Completas de San Agustín*. Edición bilingüe. Edición crítica, traducción y notas de varios autores. Madrid, Editorial B.A. C., Varias ediciones.
- . *In Iohannis Ev.* 40, n. 9. citado en el enlace italiano <http://www.augustinus.it/index2.htm>
- AQUINO, Sto. Tomás de. (1954), *Suma Teológica*, edición bilingüe, Madrid: La Editorial Católica, 16 tomos. Biblioteca de Autores Cristianos. Trad. y anotaciones por una comisión de Padres Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P. Introducción General de Santiago Ramírez, O.P.
- PLATÓN. (1992), *Diálogos, Fedón, Banquete, Fedro*, vol. III, Madrid, Ed. Gredos.
- . (1992), *Diálogos, Filebo, Timeo, Critias*, vol. VI, Madrid, Ed. Gredos.
- PLOTINO. (1998), *Enéadas*, V-VI, Madrid, Ed. Gredos.

Bibliografía

- ADAM, C. y TANNERY, P. (Eds.). *Oeuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 11 vols., 1964-1976.
- ARMSTRONG, Arthur. H., *Introducción A la Filosofía Antigua*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1993.
- COTTINGHAM, J., STOOHTHOFF, R. y MURDOCH, D. (Eds.), *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge University Press, New York, vols. I, II, III, 1984-1992.
- DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, traducción de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.
- LYOTARD, Jean François, *La confesión de Agustín*, trad. castellana, Buenos Aires/Madrid, 2002.
- MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Madrid, Bs. Aires, Migno y Dávila, 2005.
- La Biblia*, Madrid, Ediciones Paulinas/ Verbo Divino, 1972.
- MALCOLM, Norman, *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1963.
- SÖCHTING, Julio, *Metafísica*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.
- SOTO, Gonzalo, *Filosofía Medieval*, Bogotá, Sociedad de San Pablo, 2007.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self. The making of the Modern identity*. Cambridge, Mass., Harvard U. P. 1996, [Trad. castellana de Ana Lizón, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006].
- VELÁSQUEZ, Oscar, “El drama de la conciencia agustiniana frente al hallazgo de Dios”, en Bertelloni, F. y Burlando, G. (Eds.), *La Filosofía Medieval*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 24, Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- VERBEKE, Gerárd, *La évolution de la doctrine du Pneuma du stoicisme à saint Agostine, étude philosophique*, Paris, Desclée, De Brouwer, Louvain, Édition de l' Institut Supérieur de Philosophie, 1945.
- WILSON, Margaret Dauler, *Descartes*, Routledge and Kegan, 1978. [Traducción castellana de José A. Robles, México, D. F., UNAM, 1990].