

Notas sobre la función mediadora del cuerpo en san Agustín

El tema de la *mediación corporal* es más bien moderno y nunca lo trató ni lo pudo tratar Agustín de un modo expreso, tal como lo han hecho por ejemplo algunos autores franceses¹. Estaría, por tanto, fuera de lugar el exigirle una doctrina elaborada y completa o unos planteamientos actuales de todo punto imposibles en su ambiente y en su tiempo. Recogemos aquí algunas sugerencias esparcidas en sus obras filosóficas más representativas, sin olvidar que hemos de enmarcarlas en su propio contexto histórico y cultural. Después de señalar algunas advertencias previas, veremos brevemente la función mediadora del cuerpo en general, su concreta mediación en el conocimiento, en el lenguaje, en la práctica del amor, etc., para concluir con el sentido que debe tener la ascesis corporal².

1. Acotaciones previas

No podemos explayarnos aquí en demasiadas precisiones³. Pero

1. Para una visión moderna del problema pueden verse especialmente los análisis fenomenológicos de G. Marcel, J. P. Sartre y, sobre todo, M. Merleau-Ponty aquí. Entre otros estudios, véase el artículo sintético de A. de WAELEHENS, "La phenomenologie du Corps": *Revue philosophique de Louvain* 48 (1950) 371-397.

2. La bibliografía sobre san Agustín es siempre abundante. Aparte de las obras generales de Gilson, Sciacca, etc., y otras que citaremos a lo largo del presente trabajo, pueden verse los siguientes estudios que tratan expresamente acerca de la doctrina del cuerpo en san Agustín: F. MARCOS DEL RIO, *El compuesto humano según san Agustín*. El Escorial, 1931; L. CILLERUELO, "La formación del cuerpo según san Agustín": *La Ciudad de Dios* 66 (1950) 445-473; Ch. COUTURIER, "La structure metaphysique de l'homme d'après saint Augustin": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 543-550; P. GONI, *La resurrección de la carne según san Agustín*, Washington-Madrid, 1961; A. MUÑOZ-ALONSO, "El hombre y su cuerpo. La aportación agustiniana": *Augustinus* 13 (1968) 273-281; C. GARCIA, "El cuerpo humano en san Agustín": *Anthropologica* 1 (1972) 61-83; R. R. IRIARTE, "Perspectiva del cuerpo humano en san Agustín": *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 14 (1973) 363-384, y *Estudio Agustiniano* 9 (1974) 61-74.

3. R. FLOREZ, "Condiciones generales de la filosofía agustiniana": *Arbor*

si creemos conveniente una sucinta y rápida enumeración de algunos condicionamientos y presupuestos que deben tenerse en cuenta al enfocar la mayor parte de los temas de la filosofía agustiniana y más concretamente éste que se refiere a su doctrina sobre el cuerpo humano.

Una primera observación es el carácter *autobiográfico* de la doctrina de Agustín. Pocos autores hay que se revelen en sus escritos con la fuerza que él lo hace, en cuyo pensamiento influyeron decisivamente las circunstancias personales en que vivió. Agustín fue elaborando su filosofía a medida que iba viviendo su vida⁴. He aquí una razón de su perenne actualidad a la vez que también constituye un motivo de algunos de sus excesos y limitaciones. Su experiencia personal, mejor o peor interpretada por él mismo, condiciona enormemente su doctrina sobre el cuerpo⁵.

Dentro de esta experiencia y de esta vida en la que Agustín fue madurando su pensamiento se nota una clara *evolución* a lo largo de su carrera literaria. En su avanzada ancianidad escribió las "retractaciones", que por cierto incluyen algunas precisiones sobre el tema del cuerpo. Bien podemos suponer que si las escribiera hoy, serían mucho más amplias y profundas... En lo que al cuerpo se refiere, Agustín fue matizando su postura sin abandonar nunca, es cierto, algunas de sus primeras afirmaciones que mantiene constantes a lo largo de toda su vida, y sin llegar tampoco a la solución de algunos problemas que le acuciaron desde el principio. Una cosa es clara: a medida que evoluciona, va concediendo al cuerpo y a todo lo corporal una mayor importancia para el desarrollo integral de la persona.

Otro de los presupuestos constantemente mantenidos por Agustín después de su conversión es la *bondad ontológica* de todo cuerpo, incluida la misma "materia informe". Una de las verdades fundamentales que tiene que admitir el cristiano es el dogma de la creación universal, cuya inmediata consecuencia es la bondad de todo lo creado, y que implica una radical corrección del maniqueísmo, del platonismo y de la filosofía antigua, para quienes la mate-

29 (1954) 409-432 (reimpreso en *Presencia de la verdad*, Madrid 1971, 15-44); C. GARCIA, "El cuerpo humano": *Antropologica* 1 (1972) 65-69.

4. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. Paris, 1928. Preface V; P. GUILLOUX, *El alma de san Agustín*, Barcelona, 1947; M. F. SCIACCA, *San Agustín*, Barcelona, 1955; A. MUÑOZ-ALONSO, *Presencia intelectual de san Agustín*, Madrid, 1961; R. FLOREZ, *Presencia de la verdad* (Madrid 1971), 6-18.

5. Este aspecto lo resalta mucho C. GARCIA, "El cuerpo humano": *Antropologica* 1 (1972) 65-67.

ria era esencialmente mala. También el cuerpo humano es creado por Dios: *Tu fecisti non solum animas nostras, sed etiam corpora*, repite Agustín infinidad de veces, sobre todo en la polémica contra los maniqueos⁶. Sería inútil, a la vez que prácticamente imposible, multiplicar los textos en este punto, por lo demás clarísimo y obligado para cualquier cristiano. Desde la plegaria introductoria de los *Soliloquios*, pasando por el librito *De Ordine*, las *Obras antimaniqueas*, siguiendo las *Confesiones*, *De Genesi ad Litteram*, etc. etc. en todas ellas se manifiesta un alegre optimismo y una exaltación de la belleza y bondad de la creación entera. Cada cosa aislada-mente es buena y todas juntas muy buenas⁷.

El tercer presupuesto a tener en cuenta es la noción de *orden* o jerarquía de los seres, dentro de la cual el cuerpo ocupa el ínfimo lugar⁸. Todo es bueno, pero no todo es igualmente bueno. Por el contrario, cada cosa tiene su propio número, peso y medida, su propio puesto y lugar. La jerarquía que Agustín establece es siempre la misma: Dios, alma, cuerpo. Nos interesa aquí señalar la constante insistencia de Agustín acerca de la superioridad del espíritu sobre la materia. Para él la psicología no puede ser un capítulo de la física...⁹. Pero también lo corporal reflejará el paso de Dios, su unidad y su trinidad, su ser, su belleza, su bondad¹⁰. El cuerpo huma-

6. *Confesiones* VII, 3, 4: PL 32, 735, et *passim*.

7. La conversión al cristianismo significa para Agustín una nueva concepción de la vida en todos los órdenes. En lo que aquí nos interesa le desembara-za del dualismo y pesimismo frente a lo corporal para adherirse a la doctrina optimista de Dios, como Bondad Suprema, Creador y Providente: cf. H. I. MA-RRROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938) 164-165; M. F. SCIACCA, *San Agustín*, 50-54; R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 100-101; C. TRESMONTANT, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philo-sophie chrétienne*. Paris, 1961; sobre todo, M. NEDONCELLE, "L'abandon de Mani par Augustin ou la logique de l'optimisme": *Recherches Augustiniennes* 2 (Paris 1962) 17-32.

8. La noción de *ordo* tomada de los platónicos, es fundamental en la onto-logía agustiniana. Uno de sus primeros libros se titula precisamente *De Ordine*, y las ideas que aquí expone, es decir, que todo está dentro del orden, las repite y amplía constantemente en libros posteriores, por ejemplo en el libro II *De libero arbitrio*, en *De vera Religione*, etc.: cf. F. J. THONNARD, "Caractères pla-toniciens de l'ontologie agustinienne": *Augustinus Magister*, I (1954) 317-327.

9. Cf. H. HEIMSOETH, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (Madrid 1946) 128-131; 140-141.

10. *De libero arbitrio* III, 23, 69-70: PL 32, 1304-1305; *De vera Religione* 32, 60: PL 34, 149: Los números "ascendentes" en el libro II *De Ordine*, libro VI *De Música*; las trinitades corporales en *De Trinitate* y *De Civ. Dei*, etc.: cf. P. M. VELEZ, "El número agustiniano": *Religión y Cultura* 15 (1931) 139-196; L. CILLERUELO, "Numerus et Sapientia": *Archivo Teológico Agustiniano* 3 (1968) 109-121; P. PORTALIE, *Dict. Theol. Cath.* I, 2351-2352; M. SCHMAUS, *Die psy-chologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927) 210-220; J. ITU-RRIOZ, "El trinitarismo en la filosofía de san Agustín": *Revista española de*

no, además, posee una mayor nobleza y excelencia que todos los otros cuerpos. Su misma postura vertical lo está claramente denunciando, aunque en muchos aspectos tengan instinto más penetrante ciertos animales¹¹.

Un cuarto presupuesto es el carácter de *signo* o símbolo que tiene el cuerpo y todas las cosas creadas. La realidad del mundo no se agota en su pura materialidad, sino que en él late una inmensa plenitud de sentido, que remite al creyente hacia Alguien, más allá del mismo mundo. El cuerpo y todos los seres se convierten en "cifras", "vestigios", "signos", "anuncios", "sacramentos", "reflejos", "imágenes", "admoniciones"... que estas y otras palabras emplea Agustín¹².

Otro de los puntos necesarios para una visión lo más completa posible de la función mediadora del cuerpo es la unidad en el hombre de cuerpo y alma. Pero precisamente aquí nos encontramos con un tema muy debatido por los agustinólogos y que, desde luego, Agustín tampoco precisó del todo¹³. Cuando define al hombre usa

Teología 3 (1943) 89-128; SAN AGUSTIN, *Obras*³, B.A.C., tomo V: Edición bilingüe de L. Arias (Madrid 1968) 51-82.

11. A partir de los estoicos, que lo recibieron a su vez de los sofistas, se hizo doctrina común la excelencia del hombre sobre los animales, no sólo por la razón, sino también por la postura vertical de su cuerpo. En San Agustín, cf. *De Genesi ad litt. imp. lib.* 16, 59-60: PL 34, 243-244; *De Genesi contra Manichaeos* I, 17 28: PL 34, 186-187; *Ep.* 120, 20: PL 33, 462; *De Genesi ad litt.* VI, 12, 22; VII, 22, 33: PL 34, 348, 367; *De Trinitate* XII, 1, 1; 2-3: PL 42, 997-999.

12. *Confessiones* IV, 4, 9-10; 6, 8-10; XIII, 31, 46: PL 32, 697, 785-790; 865; R. FLOREZ, *Presencia*, 85-89. Agustín expone su teoría del signo especialmente en *De Magistro*, *De Doct. christiana* y *De Trinitate*: cf. E. GILSON, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*. Montreal, 1947; F. SORIA, "La teoría del signo en san Agustín": *La Ciencia tomista* 92 (1965) 357-396; J. MORAN, "La teoría de la "admonición" en los diálogos de san Agustín": *Augustinus* 13 (1968) 257-271; A. HOLL, *Die Welt der Zeichen bei Augustin*, Wien 1963; B. DARRELL JACKSON, "The theory of signs in St. Augustine's *De Doctrina christiana*": *Revue des Etudes Augustiniennes* 15 (1969) 9-49; C. P. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*. Würzburg, 1969; ID., *II Teil: Die antimänichäische Epoche*. Würzburg, 1974; G. MADEC, "Analyse du *De Magistro*": *Revue des Etudes Augustiniennes* 21 (1975) 63-71... El sentido sacramental y simbólico de todo lo visible es manifiesto en muchos textos agustinianos tanto en las *Confesiones*, como en sus *Homilias*, etc. Véase la magnífica obra de H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la croix* (trad. française) II (Paris 1967) 85-125, páginas especialmente dedicadas a san Agustín.

13. En el ambiente de Agustín, superar el dualismo que opone el alma al cuerpo era un esfuerzo difícil y él realizó avances considerables a pesar de sus dudas. Si la palabra dualismo supone un desprecio de la materia, Agustín se opone a él en mil ocasiones. Véase útiles sugerencias en R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu* (Paris 1975) 19-28. Defienden la unión "sustancial", "natural", "esencial", "personal", "vital"... muchos agustinólogos modernos, por ejemplo, R. SCHWARZ, "Dei leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus": *Philosophisches Jahrbuch* 63 (1954) 323-360; E. D. CARRETERO, "Antropología teológica en

fórmulas platónicas, aristotélicas y bíblicas¹⁴. Admite a la vez un pluralismo de actividades —corporales y espirituales—, al mismo tiempo que una unidad vital y personal en el hombre. Para él es un hecho la unidad de alma y cuerpo, que fue paulatinamente recalando en sus obras maduras, pero permanece siempre misterioso el modo de esta unión, como lo es en Cristo la unión de su humanidad y su divinidad¹⁵. Prescindiendo de ulteriores matizaciones, lo que sí podemos resaltar es que se trata de una unidad muy íntima y de un influjo recíproco del alma y del cuerpo. Los textos de Agustín se han prestado a opuestas interpretaciones acerca de si la unión del alma y del cuerpo es sustancial o accidental. Tampoco planteó así el problema Agustín. Pero sí podemos afirmar que, si leemos sus escritos por orden cronológico —según su propia recomendación—¹⁶ veremos cómo poco a poco va superando el dualismo platónico inicial y va dando más relieve a las fórmulas bíblicas, es decir, va realizando la profunda y siempre misteriosa unidad del alma y del cuerpo: pluralismo de actividades y dimensiones y unidad vital y personal¹⁷.

Finalmente, una última advertencia en lo que a la mediación corporal se refiere, es que frecuentemente atribuye al *pecado original* ciertas ineludibles funciones del cuerpo en el estado presente de la humanidad. Así lo cree probable desde sus primeras obras, lo resalta en la principal obra de "transición" —*De Vera Religione*—, y lo mantiene todavía en otros escritos posteriores¹⁸. La existencia y transmisión del pecado original, que Agustín en la polémica contra los pelagianos defiende e interpreta de un modo muy radical, es un presupuesto imprescindible para comprender su doctrina antropológica. Lo ha señalado bien R. Flórez al hablar de "las dos dimensiones del hombre agustiniano": la presencia de Dios y la presen-

la Ciudad de Dios": *La Ciudad de Dios* 167 (1956) 193-268; R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*; F. Marcos del Río, L. Cilleruelo, M. F. Sciacca, Ch. Couturier, S. Alvarez Turienzo, etc. [cf. notas 2, 14].

14. S. ALVAREZ TURIENZO, "Sobre la definición agustiniana del hombre": *La Ciudad de Dios* 175 (1962) 5-35; ID., "El problema de la unidad del hombre en una metafísica creacionista": *La Ciudad de Dios* 175 (1962) 640-683.

15. *De Civitate Dei* X, 29, 1-2; XXI, 10, 1: PL 41, 307-309; 724-725; *De Anima et eius origine* IV, 5, 6: PL 44, 527-528; *Ep.* 137, 3, 11; 140, 4, 12; 169, 2, 8; 170, 9, 187, 3, 8: PL 33, 520, 542, 543, 746, 751; *Serm.* 242, 4, 6; 254, 4, 5: PL 38, 1140-1181.

16. *Retractationes*, prólogo: PL 32, 586; *Ep.* 143, 2: PL 33, 585.

17. Cf. nota 13, especialmente Couturier y Flórez.

18. Cf. *De Musica* VI, 4, 7: PL 32, 1166; *De vera Religione, passim*: PL 34; *Confessiones* 28: PL 32, 856.

cia del pecado¹⁹. El estado de naturaleza "caída", marcada por la culpa, es la realidad actual e histórica del hombre con su lucha, su sufrimiento y su tragedia.

En esta situación de pecado, que es en la que ahora se encuentra el hombre y la que nos interesa analizar, el cuerpo es a la vez "asiento del pecado" y "expresión del espíritu". Como hemos indicado, Agustín combate desde sus primeros escritos el pesimismo maniqueo, pero es más difícil precisar hasta qué punto se desprende de algunos resabios de aquellas doctrinas que él vivió intensamente durante nueve años, y que dejaron una huella imborrable en su pensamiento y en su vida²⁰. Por otra parte, ya en Platón se daba esa ambigüedad del término "sema" como tumba y signo, y los resabios platónicos perduran igualmente en Agustín. Aunque ya desde la conversión interpreta el platonismo desde la fe cristiana recibida de Mónica²¹, es también claro que están siempre presentes en él determinadas concepciones platónicas conforme a las cuales interpreta a su vez la Sagrada Escritura y la doctrina cristiana. Platón estará siempre presente, de modo abierto o velado, en Agustín, en los Padres de la Iglesia y en todo el pensamiento occidental²².

Estos y otros presupuestos condicionan la doctrina agustiniana sobre el cuerpo en general y sobre el tema concreto que aquí nos interesa: su función mediadora para el hombre.

2. *El cuerpo, mediador universal*

Sentadas las bases precedentes, podemos establecer la función mediadora universal del cuerpo en la realización del hombre. El cuerpo es el medio ineludible en la relación que el espíritu necesita mantener con el mundo para que el hombre logre cumplir su destino. Ya hemos dicho que Agustín no podía preocuparse de hacer los análisis modernos sobre este tema y que hemos de situarnos en su

19. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958; ID., "Puntos para una antropología agustiniana": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 551-557 (artículo recogido en *Presencia de la verdad*, 105-115).

20. L. CILLERUELO, "La oculta presencia del maniqueísmo en la Ciudad de Dios": *La Ciudad de Dios* 167 (1955) 475-509; C. GARCIA, "El cuerpo humano": *Anthropologica* 1 (1973) 61-83.

21. R. FLOREZ, *Presencia*, 25 (donde cita a M. F. SCIACCA, *San Agustín*, 101ss. y a P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris 1950) 93-138).

22. J. RITTER, *Mundus intelligibilis*. Frannfurt am Main, 1937; Ch. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, 1920; P. COURCELLE, *Recherches*; A. PINCHERLE, "Sources platoniciennes de l'agustinisme": *Augustinus Magister*, III (1955) 71-102; F. J. THONNARD, "Caracteres": *Augustinus Magister*, I (1954) 317-327; E. von IVANKA, *Plato christianus*. Einsiedeln, 1964.

momento histórico y ambiental. Es, además, pastor de almas y nos ofrece una visión religiosa y con frecuencia parenética. Nos habla del desprendimiento de lo corporal, del sometimiento al espíritu; pero también nos habla del cuerpo como totalmente indispensable para el pleno desarrollo de la existencia humana en este mundo y de la glorificación del cuerpo en la resurrección final²³. Ya dijimos que sus ineludibles funciones en el estado presente las atribuye en gran parte como consecuencia del pecado original.

En efecto, por el pecado cesó la visión directa de Dios y desde entonces sólo a través de los vestigios divinos que encontramos en el cuerpo y de su imagen que es el alma, es posible al hombre acceder de nuevo a El. En el conjunto de la creación, tal como en su supuesto histórico salió de manos del Creador, reinaba un orden admirable. Mas el pecado alteró ese orden y ahora la virtud consiste precisamente en restaurar el orden perdido volviendo cada cosa a su lugar. El pecado está en la "aversio a Deo et conversio ad creaturas", en la inversión del orden convirtiendo los medios en fines y los fines en medios; y la virtud o justicia consiste "en amar más lo que vale más y en amar menos lo que vale menos", en el "orden del amor": *Mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*²⁴.

De hecho vino el pecado y la caída. Olvidando y menospreciando el mandato de Dios, el hombre volvió su mirada a lo mudable y corporal para complacerse en ello, alterando aquel orden positivo primero, impuesto por la voluntad soberana del Creador:

"El obrar mal no consiste sino en despreciar los bienes eternos y en procurar por el contrario como cosa grande y admirable los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, parte valiosísima del hombre, y que nunca podemos tener como seguros. A mí me parece que todos los pecados

23. El dogma de la resurrección comporta una mayor estima de lo corporal y de los valores humanos: Cf. H. I. MARROU, "Le dogme de la résurrection et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 111-136; P. GOÑI, *La resurrección de la carne según san Agustín*. Washington-Madrid, 1961.

24. *De Civitate Dei* XIX, 13: PL 41, 636; *De vera Religione* 48, 93: PL 34, 164, et *passim*. Para situar esta definición dentro del contexto agustiniano, veáanse los admirables párrafos acerca del orden, de la paz, de la virtud, del amor... en *De Civitate Dei* XIX, 13: PL 41, 640-641. Sobre la virtud como "ordo amoris", cf. también el magnífico trabajo de ROLAND-GOSSELIN, "Les fondaments de la morale de saint Augustin": *Mélanges Augustiniennes*, 189-208; R. FLOREZ, "Reflexiones sobre el Ordo amoris": *Revista Augustiniana de Espiritualidad* 1 (1960) 40-72 (recogido en *Presencia*, 163-199); M. SCHELER, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, Madrid 1934; ID., *Amor y conocimiento*. Buenos Aires, 1960.

pueden reducirse a esta sola categoría”²⁵. “La vida, desviándose de quien la creó y queriendo gozar de los cuerpos, a los cuales Dios la antepuso, tiende a la nada; tal es la maldad o corrupción... El ser vivo que por el goce corporal abandona a Dios tiende a la nada y esta es la malicia o nequicia”²⁶.

Agustín va construyendo progresivamente una teoría en sentido inverso a la caída: restablecimiento del orden con y a través del cuerpo. En el lugar en que el hombre ha caído debe hacer hincapié para levantarse. Y como la caída ocurrió porque el espíritu quedó hechizado por las cosas corporales, quedando así impedido para alcanzar las espirituales y eternas, debe emplearse primero cierta medicina temporal que invita a la salvación²⁷.

En este sentido, y aun admitiendo ese “pesimismo agustiniano” frente a lo corporal de que tanto se habla, y admitiendo también el colorido platónico de muchos de sus textos, inicia también él una revalorización cristiana del cuerpo, puesto que adquiere el carácter de mediador universal, y todo lo corpóreo se convierte en escala y estímulo hacia lo espiritual. La mediación se realiza sobre todo a través del cuerpo de Cristo con su pasión y su muerte; de la Iglesia visible y única, el “Christus totus”; de los sacramentos como signos sensibles de la presencia y acción invisible de Dios; de la Sagrada Escritura como palabra divina en lenguaje humano; de todos los símbolos corporales de que Dios se ha servido para comunicarse con el hombre; de la creación entera que, con su presencia, canta elocuentemente el poder y la bondad del Creador, y, finalmente, del propio cuerpo de cada uno. Resumiendo muchos de sus pensamientos, dice Agustín:

“Dios ha querido acomodarse a nosotros en su lenguaje y en su estilo. No se ha desdefiado de jugar, en cierto modo, con nuestra infancia, por medio de sonidos, letras, símbolos corporales, palabras visibles, semejanzas, alegorías etc.”²⁸.

25. *De libero arbitrio* I, 16, 34: PL 32, 1239-1240. “El mal consiste en la aversión-conversión, que es voluntaria, sigue la justa pena...” (*De libero arbitrio* II, 19, 53: PL 32, 1269).

26. *De vera Religione* 11, 21-22; 34, 63; 46, 88-89; 53, 102; 54, 104-105, y —sobre todo— 55, 107-113, que es una larga y vibrante exhortación a guardar el debido orden: PL 34, 131-132, 150, 160-162, 167-172, 176-180, 196-208.

27. *De vera Religione* 24, 45: PL 34, 141; *De doctrina christiana* III, 31, 44-45: PL 34, 82.

28. *De vera Religione* 17, 33; 50, 98-99: PL 34, 136, 165-166. Véanse las ano-

El castigo por el pecado no ha sido, por tanto, definitivo y absoluto. Es más bien como una medicina saludable que inquieta y aguijonea para que el hombre sepa desprenderse de la hermosura sensible, siempre limitada y fugaz, y, a través de ella, elevarse al Dador de toda hermosura. Tanto la belleza y el placer como el dolor y el sufrimiento tienen su propio mensaje que comunicar:

“La naturaleza corporal no es mala; con todo nos avisa que es de orden inferior, mezclando con ella dolores y enfermedades y distorsiones de miembros y negruras... a fin de estimularnos a buscar el bien inmutable”²⁹. “En esta flaqueza de la carne corruptible, donde no es posible la vida plenamente dichosa, no falta un aviso...”³⁰.

La belleza corporal y el deleite, con su fugacidad y ulterior desengaño, indica que no constituye —en contra de lo que defendían los epicúreos— el fin y felicidad de la vida humana. Y no porque sea mala la naturaleza del cuerpo, sino porque es malo y desilusionador que el hombre se adhiere torpemente en el amor del bien ínfimo, habiéndole sido otorgada la facultad de universe y gozar de las cosas más elevadas:

“El hombre debe usar de la razón y allí donde cayó hacer hincapié para levantarse. Si, pues, se ama el deleite corporal, considérese sagazmente lo que es, y al reconocer en él los vestigios de ciertos números, búsquense donde no sean extensos, por ser allí más perfecta la unidad de lo que existe...”³¹. “De este modo se nos amonesta cuánto nos conviene levantar nuestro amor de los placeres terrenos a la eterna esencia de la verdad”³².

Quizás aun más la desilusión y el dolor corporal y espiritual

taciones de V. CAPANAGA en *Obras de San Agustín*, B.A.C., tomo IV (Madrid 1956) 213, 216. San Agustín tiene muchos y hermosos textos sobre este punto tanto en *Confesiones* X, 6, 8-10: PL 32, 782-783, como cuando habla en los *Sermones* de las pruebas populares de la existencia de Dios. Además de los autores citados en la nota 12, puede verse J. ENGELS, “La doctrine du signe chez saint Augustin”: *Studia Patristica*, VI (Berlín 1962) 366-373; bonito trabajo el de R. FLOREZ, “Problemática y estructura del libro X de las Confesiones”: *Presencia*, 67-101.

29. *De vera Religione* 40, 75: PL 34, 155-156.

30. *De vera Religione* 45, 84; 41, 77: PL 34, 160, 156-157. Véanse las reflexiones de Agustín sobre la “lucha de gallos” en *De Ordine* I, 8, 25, así como otros fenómenos de la naturaleza y de los animales en el Libro X de *Confesiones*: PL 32, 989, 7791810.

31. *De vera Religione* 42, 79: PL 34, 158.

32. *De vera Religione* 45, 83-85: PL 34, 160, et *passim*.

sean una constante llamada e invitación a la interioridad y a la trascendencia. El cuerpo que sufre, o mejor, que hace sufrir al alma, le sirve de continuo estímulo. Como tantas personas, Agustín había experimentado —y de modo muy profundo— cómo el dolor corporal y psíquico le había abierto el camino hacia Dios, y por eso insiste tan machaconamente en las *Confesiones*, en sus homilias y en todas sus obras: *Invenit ergo se, in malis invenit se*, exclama en una ocasión³³. La ignorancia, la concupiscencia, el dolor, al mismo tiempo que castigo por el pecado, son acicate y estímulo para el bien. Por eso, incluso en el castigo, reluce esplendorosamente la misericordia del Señor más que su severidad. El mal del pecado no ha sido, pues, irremediable. Todo puede servir al alma para recordarle su primera hermosura:

“De tal suerte la providencia ha moderado su castigo que aun con la carga de este cuerpo deleznable pudiéramos caminar a la justicia”³⁴. “¿Qué hay que no pueda servir al hombre para la práctica de la virtud, cuando hasta los mismos vicios amonestan a ello?”³⁵.

Podemos, pues, concluir que en términos generales, el cuerpo es instrumento y expresión del espíritu, su mediador universal. Para determinar después los modos concretos de esta mediación, pueden considerarse los múltiples aspectos de la vida humana, especialmente los dos fundamentales: el recibir y el dar. El cuerpo interviene en el aspecto receptivo, sobre todo en lo que se refiere al conocimiento, aunque la sensación no sea mera recepción. El cuerpo hace también de mediador en el aspecto comunicativo a través del lenguaje y de la práctica de la caridad. Por medio de los sentidos el hombre tiene siempre que conectar con el mundo exterior y desplegar las posibilidades internas de su personalidad espiritual. Su único medio de adquisición y de expresión es el cuerpo. Como dice muchas veces san Agustín, el espíritu en el estado actual tiene que valerse del cuerpo tanto para percibir sensaciones y noticias, como para expresar sus propios pensamientos, afectos y deseos³⁶.

3. *El cuerpo, medio de conocimiento.*

No podemos desarrollar aquí la noética agustiniana; queremos

33. *Serm.* 154, 1: PL 38, 833.

34. *De vera Religione* 15, 29: PL 34, 134; *De libero arbitrio* III: PL 32, 1269-1310.

35. *De vera Religione* 52, 101: PL 34, 167.

36. *De Genesi ad litt.* VII, 14, 20-22: PL 34, 363-365.

tan sólo notar la función mediadora de los sentidos para el conocimiento, señalando los puntos principales.

Agustín no afirma que el entendimiento es una "tabla rasa" o "papel blanco" en sentido absoluto, de tal modo que toda clase de conocimientos tenga que provenir del exterior sin ningún elemento apriórico interno. Por el contrario, él distingue tres objetos y tres fuentes de conocimiento: el mundo eterno, el interno y el externo, constituyen los objetos generales cuyas fuentes respectivas serán la "memoria Dei", la "memoria sui" y los sentidos corporales³⁷. Hay, pues, unos conocimientos que no provienen de los sentidos (los correspondientes al mundo eterno e interno) y otros que recibe el alma por medio del cuerpo (los del mundo externo). Pero incluso cuando se trata de los primeros tienen los sentidos su propio papel que cumplir, siendo despertadores iniciales y prestando materiales necesarios y comparaciones y metáforas de gran utilidad. Esto lo reconoce Agustín desde sus primeros escritos, en los que aún no valora suficientemente lo corporal:

"Cuando considero los sentidos del cuerpo que son instrumentos de que usa el alma y me suministran algún elemento de comparación con el entendimiento..."³⁸. "El conocimiento intelectual se vale de la analogía con lo sensitivo, especialmente de la analogía de la vida, el más noble de los sentidos... Las potencias del alma son como los ojos de la mente..."³⁹.

Así, pues, en muchos pasajes distingue Agustín ese doble conocimiento de que hablamos: unos conocimientos le vienen al alma por medio del cuerpo, otros los tiene por sí misma. Por sí misma percibe los objetos incorpóreos, y mediante los sentidos percibe los

37. El tema del conocimiento ha obtenido calurosa acogida por parte de los estudiosos y la bibliografía sobre él es inmensa. Hasta 1960 está recogida en J. MORAN, *La teoría del conocimiento en san Agustín*, Valladolid 1961. Los trabajos posteriores a esta fecha aparecen reseñados en *Revue des Études Augustiniennes*, así como la discusión que con L. Cilleruelo ha mantenido G. Madec. A pesar de las reservas de Madec se admite en general la teoría de Cilleruelo, que es la que muy sintéticamente exponemos en el texto. En realidad sólo se discuten detalles o matices, bien sea referentes a la terminología, bien a la amplitud del "a priori". En cuanto al conocimiento sensitivo, véase L. CILLERUELO, "Teoría agustiniana de la sensación": *Revista de psicología general y aplicada* 3 (1948) 51-86; F. J. THONNARD, "La "cognitio per sensus corporis" chez saint Augustin": *Augustinus* 3 (1958) 193-203; U. ALVAREZ, "Origen del conocimiento en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 173 (1960) 209-248.

38. *De Ordine* II, 3, 10: PL 32, 999.

39. *Soliloquia* 1, 6, 12; I, 8, 15; *De Ordine* II, 2, 6-7; *De moribus Eccl.* I, 20, 37: PL 42, 953-956.

objetos corporales⁴⁰. Por ejemplo, dice Agustín, a través del cuerpo he recibido la imagen y conocimiento que tengo de Cartago, no así cuando busco la noción de justicia⁴¹. Pero también en estas últimas nociones los sentidos han tenido su papel mediador, aunque no esté en ellos la última fundamentación. Las múltiples imágenes que encuentro en el misterioso recinto de mi conciencia provienen de los objetos materiales a través de los sentidos⁴².

Dado que el alma está como dispersa y derramada en la materia, nos resulta más comprensible y cercano lo corporal⁴³. He aquí la razón por la que conviene iniciarse en el conocimiento de la verdad por el mundo corpóreo para poder llegar —prescindiendo después del cuerpo y de las imágenes corporales— a la pura y simple contemplación de la verdad⁴⁴. Los sentidos —el tacto y, sobre todo, la vista— ayudan de modo particular a definir el conocimiento sensible:

“El tacto define el conocimiento”⁴⁵. “Acudimos con preferencia al sentido de la vista. Es el sentido corporal más noble y más próximo —salva la diferencia de género— a la visión de la inteligencia. Y lo dicho de la vista hay que hacerlo extensivo en su propio grado y calidad a toda sensación, y con mayor motivo en la imagen encontramos un elemento espiritual; pero no totalmente espiritual, ya que es el sentido informado”⁴⁶.

Notemos cómo en la sensación y en la imaginación intervienen conjuntamente el alma y el cuerpo. Agustín atribuye al cuerpo el elemento material, mientras que el formal es el propio del espíritu, de modo parecido a Kant. Por eso nos dice que la sensación es *pas-*

40. *De Trinitate* IX, 3, 3; XIII, 1, 4; XV, 27, 50: PL 42, 962, 1015-1016, 1073-1075.

41. *De quantitate animae* 5, 7, 8: PL 32, 1039-1040; *De Trinitate* VIII, 6, 9; IX, 6, 10-11: PL 42, 953-956.

42. Es interesante en este problema la *Ep.* 7, dirigida a Nebridio: PL 33, 70-71. Hablamos impropriamente de “conocimiento” a priori (Memoria”, que otras veces significa “conciencia”), porque en realidad no es aún un conocimiento “expreso”, sino “nondum formatum”, que va concretándose por la sensación, la atención, el pensamiento, el diálogo interior, para llegar a ser un “conocimiento formado”. Cf. *De Trinitate, passim*; por ejemplo XI, 9, 16; XII, 12, 17: PL 42, 996-997, 1007-1008.

43. *De Trinitate* XIV, 5, 7-8: PL 42, 1041.

44. *De vera Religione* 34, 64; 35, 65; 39, 73; 49, 96-97: PL 34, 150-151, 154-155, 165; *De Trinitate* VII, 6, 11-12; VIII, 2, 3: PL 42, 943-946, 948; *De Genesi ad litt.* VII, 14, 20: PL 34, 363.

45. *De Trinitate* I, 9, 18: PL 43, 833.

46. *De Trinitate* XI, 5, 9: PL 42, 991-992.

*sio corporis per se ipsam non latens animae*⁴⁷. Y en otra ocasión: *sentire non est corporis, sed animae per corpus*⁴⁸. Es clara, en todo caso, la mediación corporal—"per corpus"—. Sensación e imagen no son más que el *sensus formatus vel informatus*, como afirma en el libro *De Musica* y después repite en la obra madura *De Trinitate*⁴⁹.

Agustín constata frecuentemente el hecho normal y cotidiano de la inclinación que tiene el hombre —especialmente el niño— hacia lo corpóreo. En la infancia, los sentidos tienen un papel todavía más primordial que en la edad adulta. Y todo proceso de aprendizaje humano va de lo sensible y experimental a lo más elevado y espiritual⁵⁰. Por eso en la infancia y también en la edad adulta nos servimos de analogías con lo corporal para hacer más fácilmente comprensibles los conceptos abstractos y espirituales, como dijimos⁵¹. Es imprescindible lo que Agustín llama la experiencia general de los sentidos —*generalis experientia sensuum*— para llegar al conocimiento espiritual⁵²: *ut ab inferioribus ratio ad superiora conscendat*⁵³.

A través de los sentidos se da una especie de "entrada" de las cosas en el espíritu —*a corporis sensibus in animam veniunt*—⁵⁴, aunque después el espíritu necesita juzgarlas, elaborarlas en su interior para que lleguen de verdad a convertirse en auténtica ciencia: *Nisi et interiorem sensum transeat, pervenire ad scientiam non potest*⁵⁵. Los pasos de Agustín son bien conocidos: de lo externo a lo interno, de lo interno a lo eterno⁵⁶.

En el tema del conocimiento sensorial se nota una clara evolución en el pensamiento agustiniano. En sus primeros escritos se

47. *De quantitate animae* 25, 48: PL 32, 106".

48. *De Genesi ad litt.* III, 5, 7: PL 32, 1063.

49. *De Trinitate* XI: PL 42, 985-998; *De Musica* I, 4, 8: PL 32, 1087-1088. Cf. H. a Parissis, "De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini": *Acta Hebdomadae Augustiniana-Thomistae* (Roma 1931) 271-311; L. CILLERUELO, "Teoría agustiniana de la sensación": *Revista de psicología general y aplicada* 3 (1948) 51-86; "Teoría agustiniana de la imaginación": *Revista de psicología general y aplicada* 4 (1949) 451-474; U. ALVAREZ, "Objeto del conocimiento en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 173 (1960) 5-31; "El conocimiento sensible y el problema de la abstracción": *La Ciudad de Dios* 174 (1961) 5-42.

50. *Confessiones* I, 6, 8: PL 32, 664; *De Trinitate* XIV, 5, 7: PL 42, 1041.

51. *De Trinitate* XIII, 1, 4: PL 42, 1015-1016; cf. notas 38, 39, 46.

52. *Confessiones* X, 35, 54: PL 32, 802.

53. *De Genesi ad litt.* XII, 11, 22: PL 34, 462.

54. *De Trinitate* XV, 12, 21; XIV, 8, 11: PL 42, 1073, 1044. Los sentidos son como las "puertas" o "ventanas" de la casa, cuyo habitante es el alma (*Confessiones* X, 10, 17: PL 32, 786; *Serm.* 66, 4, 5: PL 38, 428).

55. *De libero arbitrio* II, 3, 9: PL 32, 1245; *Ep.* 7 ad Neb.: PL 33, 68-71; cf. F. J. THONNARD, "La cognitio": *Augustinus* 3 (1958) 193-203.

56. *De vera Religione* 39, 72, et *passim*: PL 34, 154.

preocupa, ante todo, de combatir el materialismo y sensismo maniqueo y epicúreo. Por eso en la misma sensación busca algún elemento espiritual y acentúa la imperfección de los sentidos y sus límites. La percepción humana —insiste— es muy superior a la animal. Desde sus libros de Casiciaco, Agustín coloca el criterio seguro e irrefragable de la verdad en la percepción interior con fórmulas estrictas: *Non est expectanda veritas a sensibus corporis*⁵⁷. En estos primeros libros rebaja el papel de los sentidos y del conocimiento sensible. La potencia de los sentidos no puede penetrar en el orden oculto y maravilloso de las cosas, ni en el conocimiento matemático, ni mucho menos en el conocimiento de Dios y el alma, que constituye la verdadera sabiduría y en lo que Agustín compendia sus deseos y peticiones⁵⁸. Aún más: hablando con propiedad, no podemos siquiera decir que haya un conocimiento específico de los sentidos, ya que una cosa es “sentir” y otra “entender”⁵⁹. Admite Agustín ampliamente la distinción platónica entre la ciencia y la opinión; sólo la inteligencia posee la verdad. En un primer momento tiene necesidad de valerse de los sentidos, pero después debe prescindir de ellos⁶⁰. Por eso, la mirada del hombre hacia el mundo de fuera tiene que completarse con la mirada interior del alma a sí misma⁶¹.

En las obras de transición Agustín concede a los sentidos mayor categoría, aunque sigue repitiendo que la verdad no se percibe por ellos, que la ciencia no es objeto de la percepción sensible, que el entender no consiste en entregarse a los juegos caprichosos de la fantasía, etc.⁶². Es en las obras posteriores más elaboradas y profundas —*De Trinitate*, *De Genesi ad Litteram*, etc— donde nos encontramos con el pensamiento maduro de Agustín, y a las que hemos de acudir para dar la visión última de su noética y del papel imprescindible del cuerpo en el conocimiento humano. El conoci-

57. *De diversis quaestionibus* 83, q. 9: PL 40, 13-14; *De quantitate animae* 21-30; *De libero arbitrio* II, 4, 10-11: PL 32, 1056-1069, 1246. Cf. L. CILLERUELO, “Teoría agustiniana de la sensación”: *Revista de psicología general y aplicada* 3 (1948) 80-86; M. F. SCIACCA, *San Agustín*, 195-200.

58. *De Ordine* I, 2, 3; 4, 11; *De Musica* VI, 5, 13; 6, 16-17; 11, 29; *De quantitate animae* 8, 13; *Soliloquia* II, 1, 1; I, 2, 7; 9, 16; 12, 20; 15, 27; *De Ordine* II, 18, 47: PL 32, 979-980, 983, 1170-1179, 1027-1028, 872-885, 1017.

59. *De quantitate animae* 24, 45-47: PL 32, 1060-1061; *De Musica* VI: PL 32, 1161-1194.

60. *De quantitate animae* 29, 57-58; *Contra Acad.* III, 1, 1: PL 32, 1067-1068, 948.

61. *De Ordine* I, 2, 3: PL 32, 979; *De vera Religione* 39, 72: PL 34, 154.

62. *De diversis quaestionibus* 83, q. 9: PL 40, 13-14; *De libero arbitrio* I, 7, 16; II, 8, 24: PL 32, 1230, 1253; *De vera Religione* 3, 3; 20, 40; 34, 64: PL 34, 124, 139, 150.

miento recibido a través de los sentidos adquiere en estos escritos la categoría que la corresponde ⁶³.

Con todo, Agustín nota que el cuerpo es un instrumento imperfecto y, en cuanto ocasión de error, carga pesada para el alma. No por el cuerpo mismo, sino por la corrupción proveniente del pecado. Es el pecado la causa de que el conocimiento a través de los sentidos exija un largo proceso de elaboración:

“La mente humana sin duda percibe primero por los sentidos corporales estas cosas que son hechas adquiriendo el conocimiento de ellas según la debilidad de la capacidad humana, y después busca sus causas, por si de algún modo puede llegar hasta ellas, las cuales moran de una manera principal e inmutable en el Verbo de Dios y así contempla las cosas invisibles de El por medio de aquellas que han sido hechas. ¿Y quien ignora cuán grande sea la lentitud y cuán no pequeña la dificultad y cuánto tiempo no emplea en hacer esto, por causa del *cuerpo corruptible* que aprisiona al alma, aunque se vea arrastrada por un vehemente deseo de ejecutarlo con urgencia y perseverancia...? ⁶⁴.

Del cuerpo recibe el alma la verdad, pero también le sirve de ocasión de engaño. No porque el cuerpo y las cosas engañen, sino por la precipitación en el juicio de los datos presentados por la percepción. Por eso, al hablarnos por ejemplo, de las visiones, afirma Agustín que las únicas enteramente fidedignas son las intelectuales ⁶⁵.

En conclusión podemos decir que Agustín, siendo completamente realista e inmediateista y reconociendo la validez del conocimiento sensorial, concluye que el cuerpo es un medio o instrumento imprescindible, pero a la vez imperfecto en el conocimiento de la verdad. Y tanto su necesidad como su imperfección han sido aumentadas como consecuencia del pecado.

4. *El cuerpo, medio de expresión*

El hombre, a la vez que posee los sentidos como potencias cog-

63. *De Genesi ad litt.* VII, 14, 20: PL 34, 363; *De Trinitate* II, *passim*; VII, 6, 11-12; VIII, 2, 3; IX, *passim*; XIV, 5, 7-8: PL 42, 845-868, 943-946, 948, 983-998, 1041.

64. *De Genesi ad litt.* IV, 32, 49; cf. IV, 6, 13: PL 34, 316-317, 301; *De Trinitate* II, 17, 28; III, 4, 10: PL 42, 863-864, 874.

65. *De Genesi ad litt.* XII, 25, 52: PL 34, 475.

noscitivas, se sirve de su cuerpo para ponerse en relación con sus semejantes. Entre los medios de comunicación interpersonal destaca el diálogo, la palabra oral, expresión externa del verbo interior. La palabra que suena fuera es signo de la palabra que luce dentro, a la que convendría con mayor propiedad el nombre de palabra⁶⁶. He aquí un aspecto importante de la doctrina agustiniana, de tal modo que se ha llegado a decir que el término *Verbum* es la palabra más grande del lenguaje de Agustín, tanto cuando habla del Verbo divino, como cuando se refiere al verbo humano⁶⁷.

El verbo mental busca como medio de transmisión, como "vehiculum", la palabra corporal y sensible. El lenguaje es signo de la idea y de la realidad que expresa:

"Cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece"⁶⁸. "No sólo el sonido de las palabras, sino su significado, nos es conocido, parte por el sentido del cuerpo, parte por la razón..."⁶⁹. "Informado el pensamiento por la realidad conocida, es palabra lo que decimos en nuestro corazón... Siendo preciso hacerla llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese. Con frecuencia es un sonido, alguna vez una seña; aquel habla al oído, ésta a la vista; y estos signos materiales son medios que sirven para dar a conocer a los sentidos del cuerpo nuestra palabra mental..."⁷⁰.

*Voces earum quae cogitamus signa sunt rerum*⁷¹. Cuando Agustín estudia en su primera época el problema de la palabra y del signo en el librito *De Magistro* está todavía demasiado influenciado

66. "Cum autem et alios loquimur, verbum intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicui signi corporalis, ut per quaedam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientes, quale de loquentis non recedit..." "Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen" (*De Trinitate* IX, 7, 12; XV, 10, 20: PL 42, 967, 1072-1073).

67. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, II (Paris 1927) 304.

68. *De Trinitate* IX, 7, 12: PL 42, 967.

69. *De Trinitate* XIII, 1, 4: PL 42, 1015-1016.

70. *De Trinitate* XV, 10, 19: PL 42, 1071. Cf. F. MARCOS DEL RIO, "El compuesto humano": *Religión y cultura* 16/IV (1931) 159-186.

71. *De Trinitate* XV, 10, 19: PL 42, 1071.

por Platón. La palabra humana, dice allí, propiamente hablando, es incapaz de transmitir o descubrir nuevos conocimientos, ya que una cosa es el sonido y otra la significación. Con todo, admite Agustín que su utilidad es grande, en cuanto sirve de estímulo para el descubrimiento de la verdad latente en el propio corazón y para comprender la enseñanza del único Maestro ⁷².

Aunque Agustín no retracta expresamente ninguna de las enseñanzas de este librito ⁷³, cuando años más tarde vuelve sobre el mismo tema en las obras *De doctrina christiana* y *De Trinitate*, da mayor importancia a la función significadora que tiene el lenguaje. "Signo" es una palabra clave en estas obras. El hombre, que es espíritu encarnado, no puede comunicarse con sus semejantes sino a través de la materia y de la carne. Agustín tuvo siempre fina sensibilidad y conciencia del misterio que supone la intimidad humana para las demás personas y sabe que sólo por medio de las diversas clases de lenguaje —mímico, oral, escrito— puede parcialmente desvelarse.

El lenguaje tiene todas las ventajas y todos los límites de los signos. El signo supone ya algún conocimiento previo de la cosa significada y nos lleva a su vez a un más pleno conocimiento de la misma ⁷⁴. Como Dios engendra su Verbo, que se manifestó en la carne, también nuestra alma —imagen de Dios— engendra su propio verbo interior y mental, que se expresa por medio de la voz y verbo corporal ⁷⁵. De este modo, bajo el gobierno de la voluntad humana y, en último término, de Dios, el cuerpo sirve a la acción del espíritu, a la vez que es gobernado por él ⁷⁶.

Dios creó al hombre no sólo corporal y terrestre, sino también social. Y es por el cuerpo como se hace posible la comunidad con

72. El problema tratado en este opúsculo es el siguiente: el lenguaje es signo, pero ¿pueden de hecho ser comunicadas las ideas por las palabras? Agustín lo desarrolla de un modo platónico y concluye que la enseñanza es mero estímulo para descubrir la verdad interior, innata. Cristo es el único Maestro. Sin embargo, no es pequeña la utilidad del lenguaje puesto que hace aflorar a la conciencia la verdad que poseía previamente, pero de modo inconsciente... Cf. M. F. SCIACCA, *San Agustín*, 237-239. Sobre el problema del lenguaje y de los signos en San Agustín, cf. T. RODRIGUEZ NEIRA, "Intelección y lenguaje de los signos en san Agustín": *Augustinus* 18 (1973) 145-156; notas 12 y 28, especialmente las obras citadas de C. P. MAYER.

73. *Retractationes* I, 12: PL 32, 602.

74. *De Doctrina christiana* I, 2, 2: PL 34, 19-20; *De Trinitate* X, 1, 2; IV, 21, 30-31: PL 42, 972-974, 909-910.

75. *De Trinitate* IX, 7, 12; XIII, 1, 4; XV, 11, 20: PL 42, 967, 1015-1016, 1072-1073.

76. *De Trinitate* II, 2, 4: PL 42, 847.

los demás y para los demás. El cuerpo, primeramente, tiene su papel peculiar en la transmisión de la vida como sello del amor mutuo y propagación de la especie⁷⁷. Fue Dios mismo —dice Agustín— quien para hacer más íntimos y profundos los lazos de la sociedad humana, no sólo por el vínculo común de la naturaleza específica, sino también por la consaguinidad y parentesco de todos los hombres, quiso propagarlos todos de uno solo, constituyéndolos en verdaderos hermanos⁷⁸.

En este contexto del hombre como ser social y de todos los hombres como hermanos provenientes de una sola pareja, el lenguaje adquiere de nuevo especial relieve como algo completamente imprescindible,

“pues hace posible a los hombres comunicar entre sí sus pensamientos para que la sociedad no sea peor que la soledad estéril, como sucedería de no poderse comunicar los humanos sus ideas por medios del lenguaje”⁷⁹.

Es claro que si el oído es el principal sentido de la sociabilidad, el diálogo es la expresión de esta sociabilidad. No se puede ver directamente el espíritu del hombre, ni sus pensamientos, intenciones y deseos, por lo que es totalmente necesaria la contribución del cuerpo que sirve de intermediario para unirnos con los otros:

“Por un vínculo natural está ligado el hombre a vivir en sociedad con los que tienen común la razón, ni puede unirse firmísimamente a otros, sino por el lenguaje, comunicando y como fundiendo sus pensamientos con los de ellos. Por eso (la razón) vio la necesidad de poner vocablos a las cosas, esto es, fijar sonidos que tuviesen una significación, y así, superando la imposibilidad de una comunicación directa de espíritu a espíritu, valiéndose de los sentidos para unirse con los otros...”⁸⁰

77. Véase el librito *De bono coniugali*. Cf. C. MORAN, “Un capítulo en la historia de la moral matrimonial”: *Estudio Agustiniiano* = (1973) 329-353; D. COVI, *Valor y finalidad del sexo según san Agustín*. Madrid, 1974.

78. *De Genesi ad litt.* VI, 9, 14: PL 34, 345; *De Civitate Dei* XII, 21; XII, 27; XIV, 1: PL 41, 372, 376, 405. Cf. F. MARCOS DEL RIO, “El compuesto humano”: *Religión y Cultura* 13/1 (1931) 191-195.

79. *De Trinitate* X, 1, 2: PL 42, 972-974; *De Genesi ad litt.* VI, 21, 30; XII, 1, 2: PL 34, 351-352, 454; *De Civitate Dei* XII, 14; XX, 1: PL 41, 362, 658-659.

80. *De Ordine* II, 12, 35: PL 32, 1012. Cf. M. CHASTAING, “Saint Augustin et le problème de la connaissance d'autrui”: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 151 (1961) 109-124; 152 (1962) 90-102; 153 (1963) 223-238;

La mediación del cuerpo y su función social cobra mayor altura y significado se la consideramos a la luz de la doctrina paulina del cuerpo místico, interpretada por Agustín. El cuerpo interviene al servicio del espíritu en el cumplimiento de la ley de Dios y en el ejercicio de las virtudes que en definitiva se reducen a la caridad, a la entrega y servicio a los hermanos. Sólo a través del cuerpo puede el hombre expresar su amor al prójimo en el plano humano y sobrenatural. Sin el cuerpo es imposible practicar las virtudes, ya que éstas han de ir acompañadas no sólo de actos internos y espirituales, sino también externos y materiales. La justificación perfecta la poseen conjuntamente la carne y el espíritu y ambos serán posteriormente glorificados⁸¹.

No sólo entre los hombres la comunicación no puede realizarse sino a través del cuerpo, sino que el mismo Dios se ha manifestado siempre por medio de signos y símbolos corporales. Cuando Dios ha hablado al hombre, lo ha hecho también mediante sus criaturas sensibles, y para comunicarle su mensaje, ha usado expresiones tomadas del mundo corpóreo⁸².

En el libro II *De Trinitate* Agustín trata ampliamente de las principales teofanías en el Antiguo y Nuevo Testamento. Dios, en sí invisible, se hace visible por medio de las cosas corporales a las que dió una función representativa:

“No sólo el Padre, sino también el Hijo y el Espíritu Santo son invisibles a los ojos humanos. Entonces Dios se ha valido de sus criaturas corpóreas para manifestarse a los hombres. ¿Quién podrá dudar que Dios se ha aparecido a los mortales mediante las criaturas corpóreas a El sometidas, pero de ninguna manera en su propia sustancia”⁸³. “La naturaleza, sustancia, esencia o como quiera que se denomine el ser mismo de Dios, no puede verse corporalmente; no obstante, por intermedio de la criatura, a El sujeta, puede aparecerse a los sentidos de los mortales, en especie o semejanza corporal, no sólo el Hijo y el Espíritu Santo, sino también el Padre”⁸⁴.

V. CAPANAGA, “El problema de la comunicación de las conciencias”: *Augustinus* 8 (1963) 575-581; J. PEPIN, “La connaissance d'autrui chez Plotin et chez saint Augustin”: *Augustinus* III (1958) 227-245.

81. Cf. F. MARCOS DEL RIO, “El compuesto humano”: *Religión y Cultura* (1931) 339-345, donde se recogen varios textos de san Agustín.

82. *De Trinitate* I, 1, 2: PL 42, 821.

83. *De Trinitate* II, 6, 11-12; 14, 24-25; 16, 27; 17, 32: PL 42, 861-866.

84. *De Trinitate* II, 18, 35; III, 10, 21; IV, 20, 29: PL 42, 868, 881, 908-909.

Con tanto o mayor énfasis expresa Agustín el mismo pensamiento en *De Genesi ad Litteram*. La posible excepción para Moisés y Pablo que había admitido antes, es ahora rechazada. Cuando Dios habla al hombre lo hace siempre y necesariamente valiéndose de objetos materiales. Moisés mismo —dice Agustín— se daba cuenta de que una cosa era la sustancia de Dios y otra muy distinta la criatura visible en la que se presentaba Dios a sus sentidos corporales⁸⁵.

El culmen de la manifestación divina en el cuerpo y el culmen de la mediación corporal se ha realizado por medio de Cristo. Agustín acusa a los platónicos de haber despreciado la “humildad” del Verbo, es decir, su encarnación, y pone especial énfasis en recalcar que Cristo nos revela el amor de Dios precisamente a través de su cuerpo⁸⁶. En Cristo, perfecto Mediador entre Dios y los hombres, tenemos la mayor sublimación a que ha podido llegar el cuerpo humano, siendo a la vez cuerpo de Dios. Pues el Verbo de Dios ha tomado un cuerpo real y no ficticio y ha elevado así al hombre justamente allí donde éste se había degradado⁸⁷.

5. *El sentido de la ascesis corporal*

Agustín había aprendido, tanto en el maniqueísmo, como en el estoicismo y en el platonismo, que era necesaria una ascesis o “purificación” corporal. Igualmente en el cristianismo se habla de ascesis y mortificación. Al hablar, pues, de la “huida de lo corporal” se cruzan muchos sistemas; se trata de una idea universal, común a pitagóricos, platónicos, estoicos, maniqueos e incluso cristianos. Por necesidad tenía también Agustín que ocuparse de este tema. Pero, ¿cuál debe ser el sentido auténtico de la “purificación” corporal?

85. *De Genesi ad litt.* XII, 4, 9; PL 34, 457. Actualmente, después del pecado, es un hecho cierto que sólo a través del cuerpo podemos adquirir y manifestar los pensamientos, afectos, etc. El problema que se nos plantea con algunos textos de Agustín es si, en el supuesto estado del hombre anterior al pecado, necesitaba igualmente del cuerpo o podía, por ejemplo, ver directamente a Dios. No está claro el pensamiento del santo y difícilmente se podrá llegar a una conclusión taxativa. Pueden verse, entre otros, los textos siguientes: *De Genesi ad litt.* VI, 12, 20-21; VIII, 18, 37; VIII, 27, 39-50; IX, 2, 3; XI, 33, 43-45; PL 34, 347-348, 387, 392-394, 447-448.

86. *De Trinitate* II, 5, 9-10; 17, 28; PL 42, 850-851, 863-864; *Confessiones* VII, 9, 18-20; PL 32, 740-748. Especialmente el libro IV *De Trinitate*.

87. *De diversis quaestionibus* 83, q. 2, 14; PL 40, 14; *De libero arbitrio* III, 9, 28-30; 20, 55; PL 32, 1284-1287, 1298; *De vera Religione* 16, 30-32; PL 34, 134, 135.

Para comprenderlo, convendrá de nuevo recordar que en la ontología agustiniana tiene un papel fundamental el concepto de *orden* o jerarquía de los seres; que en su antropología teológica no podemos prescindir de la existencia del *pecado* y de la necesidad de la *gracia*, y que, en su doctrina teológica, *Cristo* ocupa un lugar central: El es la Virtud y Sabiduría de Dios, y el Camino, la Verdad y la Vida para el hombre. Su encarnación y resurrección han sublimado todo lo corporal.

El primer punto a tener en cuenta es la aludida jerarquía de los seres. El cuerpo es medio y no fin. Su función está en servir al espíritu y no en esclavizarlo. La ascesis viene a ser una medida necesaria para realizar la auténtica jerarquía de valores. "El recto orden de las cosas pide que el cuerpo esté sometido al alma y ésta se someta a Dios", repite Agustín una y otra vez. Por eso aplica con particular empeño a todo lo corpóreo su doctrina del "uso" y del "gozo", *uti-frui*. Como indican las mismas palabras, *uti* tiene razón de servicio y de medio, *frui* significa finalidad y amor:

"Gozar es adherirse a una cosa por amor de ella misma; *usar* es emplear lo que está en uso para conseguir lo que se ama"⁸⁸.

Estas ideas las expone Agustín ya en sus primeras obras y las irá desarrollando constantemente sin abandonarlas nunca. Al principio imita a los platónicos y nos habla del cuerpo y de los sentidos comparándolos a las artes liberales, que son como una escala para subir, pero en la que no es permitido permanecer⁸⁹. Otras veces lo compara a la nave, que constituye un medio imprescindible para la travesía del mar, pero que, una vez llegados al lugar de destino, debe ser abandonada⁹⁰. En las primeras obras se resalta frecuentemente la imperfección corporal que, a la vez que medio necesario, puede fácilmente convertirse en obstáculo e impedimento; las cosas corporales son también ataduras que impiden levantar el vuelo a la contemplación de la verdad⁹¹.

En estos escritos se habla en lenguaje neoplatónico de la "huida de lo corpóreo", o en lenguaje estoico del "pleno dominio de las pasiones", o en lenguaje pitagórico o maniqueo de la "purificación" corporal. El alma espiritual, "divina", está aprisionada por la ser-

88. *De doctrina christiana* I, 4, 4; I, 33, 37: PL 34, 20, 33; *De Trinitate* X, 10, 13, et *passim*: PL 42, 980.

89. *De Ordine* II, 5, 15; 14, 39: PL 32, 1001, 1013.

90. *Soliloquia* I, 4, 9: PL 32, 874.

91. *Contra Acad.* II, 2, 4; *De Ordine* I, 1, 3; *De quantitate animae* 19, 33: PL 32, 921, 979, 1054.

vidumbre de la carne, y el sabio tiene que desprenderse del bullicio de la multitud y de la carga de su propio cuerpo para seguir en la soledad el dictamen de la razón:

“Los ojos sanos del alma son la mente pura de toda mancha corporal”⁹². “Estamos acostumbrados a vivir entre los cuerpos... Se nos ordena, y con razón, aun tratándose de misterios, despreciar todo lo corpóreo, renunciar a este mundo corpóreo... No le queda al alma otro remedio de salvación”⁹³. “El alma debe dominar el cuerpo que ocupa el puesto de siervo. La razón superior debe someter a su imperio a su misma parte animal y dominar el cuerpo...”⁹⁴. “Cuánto más el alma se inclina a los sentidos, tanto más el hombre se hace semejante a las bestias. Por lo cual se nos amonesta que el alma no se derrame por los sentidos, más de lo que la necesidad obligare; antes bien, dejando los sentidos, se recoja en sí misma y renazca para Dios... Es una necesidad evidente el empezar por ahí, y nada encierren las Escrituras más verdadero y misterioso...”⁹⁵.

Los textos en este sentido pueden multiplicarse indefinidamente. Se trata de una purificación, de una limpieza del espíritu contaminado por el cuerpo y las cosas terrenas. Este fin purificador tiene el minucioso y sangrante examen de los *Soliloquios*. Ni siquiera la salud y la vida corporal han de interesar por sí mismas, sino como simple medio para conseguir la vida espiritual⁹⁶. El precepto primero, absolutamente seguro e ineludible, es la huida radical de lo corpóreo. La razón impera a Agustín:

“Sólo una cosa puedo mandarte: la fuga radical de las cosas sensibles. Esfuérzate con ahínco durante esta vida terrena en no enviscar las alas del espíritu; es necesario que estén íntegras y perfectas para volar de las tinieblas a la luz, la cual no se digna mostrar a los encerrados en la prisión corporal, a no ser tales que, desmoronada ésta, puedan evadirse de su esfera”⁹⁷.

92. *Soliloquia* I, 6, 12: PL 32, 875-876; *De Genesi contra Manich.* I, 16, 26: PL 34, 185.

93. *De quantitate animae* 3, 4: PL 32, 1037.

94. *De Genesi contra Manich.* II, 11, 15: PL 34, 204; *De Ordine* I, 4, 10-11; 50-51; *De quantitate animae* 21, 33-35: PL 32, 982-983, 1018-1019.

95. *De quantitate animae* 28, 54-55; *Contra Acad.* I, 1, 1-3; II, 1, 1; 2, 4; III, 17, 38; *De beata vita* 1, 4; *De Ordine* II, 13, 38: PL 32, 1066-1067, 905-907, 919, 954-955, 961, 1013. Epístolas a Nebridio, especialmente la 7: PL 33, 68-71.

96. *Soliloquia* I, caps. 9-12. Es interesante comparar este examen de los *Soliloquios* con el que años más tarde hace en el libro X de Confesiones.

97. *Soliloquia* I, 14, 24-25; *De Musica* VI, 11, 13, 39; 14, 46; *De moribus Eccl.* I, 13, 23; PL 32, 882, 1181, 1187-1188, 1321.

Naturalmente que Agustín tendrá que ir precisando sus ideas, se irá despojando de este sugestivo lenguaje platónico y, poco a poco, irá cambiando su contenido. A medida que profundiza en el conocimiento de la Sagrada Escritura, la ascesis corporal adquiere tonos mucho más religiosos y cristianos y es insertada en el dogma del pecado original y de la gracia liberadora de Cristo. No sólo combate expresamente el pesimismo maniqueo, sino también el dualismo platónico. Se siguen usando palabras y tratando temas y conceptos platónicos, pero con un sentido cada vez mucho más cristiano. La ascesis corporal es necesaria, ante todo, porque el cuerpo en el estado actual está afectado por el pecado. Instrumento necesario del alma y escala hacia lo espiritual, puede convertirse en obstáculo y muro. No se trata ya del cuerpo como tal, sino de la "corrupción" que el pecado ha causado en el hombre. La ascesis se dirige más bien al espíritu desde el momento en que todo lo corporal es bueno y "limpio para los limpios"⁹⁸. "La limpieza externa no tiene absolutamente ningún valor si no va acompañada de la interna"⁹⁹. Por eso afirma insistentemente que el pecado no está en el cuerpo, sino en la inversión del orden, en la "transmutación de los valores":

"No existe para el hombre otra vida culpable que la que usa mal de las cosas y goza peor"¹⁰⁰. "Los buenos usan del mundo para gozar a Dios, los malos quieren usar de Dios para gozar del mundo"¹⁰¹. "Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti"¹⁰².

Es rechazado tajantemente el concepto de la ascesis maniquea de los tres sellos y toda su purificación —más aparente que real— que se refiere al cuerpo y no al espíritu¹⁰³. La ascesis cristiana no tiene por objeto una "limpieza" corporal, sino contrarrestar el "de-

98. *Enarrationes in Ps.* 125, 6; 141, 1-3: PL 37, 1661-1833-1834.

99. *Enarrationes in Ps.* 125, 5: PL 37, 1660.

100. *De Trinitate* X, 10, 13: PL 42, 980. Desde las primeras obras insiste Agustín en que el cuerpo es bueno y que ninguna mancha corporal contamina realmente al hombre. Cf. *Contra Acad.* I, 1, 1; III, 2, 3: PL 32, 905, 935. Véase, sobre todo, cómo defiende la inocencia de las vírgenes violadas contra su voluntad en *De Civitate Dei* I, 18: PL 41, 31-32.

101. *De Civitate Dei* XV, 7, 1: PL 41, 456.

102. *De diversis quaestionibus* 83, q. 30: PL 40, 19-20. Cf. R. LORENZ, "Fruitio bei Augustin": *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950-1951) 74-132, donde considera la "fruitio", es decir, la teoría del "uti-frui", como pieza angular en la ética agustiniana.

103. *De moribus Manich.* II, caps. 10-20, et *passim*: PL 32, 1353-1378.

sorden" causado por el pecado en todo el hombre y en el universo entero¹⁰⁴. Por causa del pecado —que afecta al cuerpo y al espíritu—, las relaciones que el hombre mantiene con este mundo son imperfectas y oscuras:

"El cuerpo humano empezó después del pecado a ser destinado a la corrupción, a la fragilidad y a la muerte. Estos (los maniqueos) no se horrorizarían de él, si no es por la muerte, la cual merecimos en castigo de nuestro pecado"¹⁰⁵.

Agustín afirma ciertamente que "amar lo sensible y corporal es enajenarse"¹⁰⁶. Pero después precisará exactamente el alcance de la expresión cuando escribe en las *Retractaciones*:

"La enajenación consiste en amar las cosas corporales con amor pecaminoso y culpable gozándose en ellas, porque no es enajenarse si se aman en Dios y por Dios"¹⁰⁷.

Ya hemos dicho que la virtud, que al principio consistía en la "rectitud", la define posteriormente como el "orden del amor". Agustín, al hablar de la ascesis, no hace sino pedir que se restablezca ese orden deteriorado por el pecado. Y si en la vida humana todo se ordena bien, cada grado inferior sirve de peldaño para ascender al superior. Los valores mundanos y sensibles son ese primer peldaño necesario en la escala ascensional, aunque por causa del pecado pueden convertirse en tropiezo¹⁰⁸.

104. Para estudiar el tema del "pecado original" y sus efectos hay que consultarse sobre todo las obras antipelagianas. En ellas Agustín repite constantemente: "Corpora non nascerentur vitiosa si non esset peccatum". "Vitiis corporum probant originale peccatum", "Corpus corruptibile non aggravaret animam si non esset peccatum", etc. No solamente el cuerpo, sino todo el universo está marcado por la pena del pecado. Cf. *Opus imp. contra Julianum passim*; *De natura et gratia*; *De peccatorum meritis et remis*; *De nuptiis et concupiscentia*; *De Genesi ad litt*; *De Civitate Dei*: PL 44, y 45; 34, 41. Cf., entre numerosos trabajos sobre este tema, A. GAUDEL, "Peché originel": *Dictionnaire Théologie Catholique* XII, 371-373; N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce*. Paris, 1931; R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 65-90; B. BRAVO, *Angustia y gozo en el hombre*. Madrid, 1957; S. ALVAREZ TURIENZO, "Entre maniqueos y pelagianos. Iniciación al problema del mal en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 170 (1954) 87-125. T. VAN BAVEL, *Répertoire Bibliographique de saint Augustin 1950-1960*, Louvain 1963. Para los años posteriores a 1960 se recoge la bibliografía agustiniana en *Revue des études agustinienes*.

105. *De Genesi contra Manicheos*. II, 7, 8: PL 34, 200; *De Musica* VI, 4, 7; 14, 46-48: PL 32, 1166, 1187-1188.

106. *De Trinitate* XI, 5, 9: PL 42, 991.

107. *Retractationes* II, 15, 2: PL 32, 636.

108. *De vera Religione* 24, 45; 35, 65: PL 34, 141, 151; *De Trinitate* VIII, 3, 5; IX, 8, 15; XII, caps. 10-14: PL 42, 938, 968, 979, 1006, 1011.

El restablecimiento del orden no se obtiene por la filosofía, sino por la fe y por la gracia. No se trata de una purificación maniquea, basada en falsos principios; ni de una purificación plotiniana de tipo naturalista y panteísta; ni tampoco de una purificación pelagiana, debida únicamente al esfuerzo personal..., sino de una purificación apoyada en la gracia de Cristo. Es preciso comenzar admitiendo la mediación corporal y redentora del Verbo encarnado. Por no admitir al Dios hecho carne, los platónicos no encontraron el verdadero camino de la salvación¹⁰⁹.

En efecto, los platónicos habían enseñado una purificación y proporcionado unas prácticas teúrgicas que carecen totalmente de valor¹¹⁰. La mediación o seres intermedios que habían venido postulando desde antiguo muchas sectas filosóficas y religiosas han desviado el camino, porque la salvación no puede venir de esos supuestos intermediarios, sino de Cristo que, al tomar verdadero cuerpo humano, se ha constituido en Mediador universal, modelo único de vida y fuente de toda purificación:

“Dios atiende por todos los medios a la salud del hombre... Por eso ningún plan se ajustó mejor al provecho del género humano que el que realizó la misma Sabiduría de Dios, es decir, su Hijo Unigénito, cuando se dignó tomar íntegramente al hombre, haciéndose carne y habitando entre nosotros. Pues así mostró a los hombres carnales... cuán excelso lugar ocupa entre las criaturas la naturaleza humana”¹¹¹.

Los maniqueos, los platónicos y otros filósofos se han avergonzado del cuerpo de Cristo y han rechazado la encarnación, porque creen equivocadamente que la materia es mala. Pero justamente el primer paso para la auténtica purificación es aceptar la persona de Cristo por medio de la fe e imitar el ejemplo de su vida y de sus virtudes¹¹².

Pero, ni la fe en Cristo ni la práctica de la virtud pueden lograrse con las solas fuerzas humanas. El camino de la purificación y de la salud viene por la gracia de Dios. El “Doctor de la gracia” no vió desde el principio el papel que ésta tiene en la vida humana

109. *Confessiones* VII, caps. 9-21: PL 32, 740-748.

110. *De Trinitate* IV, 13, 18: PL 42, 900; *De Civitate Dei* X, 9, 2: PL 41, 287.

111. *De vera Religione* 16, 30-32: PL 34, 134-135; *De libero arbitrio* III, 9, 28; 10, 30-31; 20, 55: PL 32, 1284-1287, 1298; *De utilitate credendi* 15, 33: PL 42, 88-89.

112. *De vera Religione* 16, 30-32: PL 34, 134-135; *De diversis quaestionibus* 83, 2, 14: PL 40, 14 et *passim*.

y, una vez más, fue progresando a medida que escribía al compás de los problemas que se le planteaban, y a medida que reflexionaba en la experiencia de su propia vida. Como Pablo, como todos los conversos, Agustín creía haber experimentado la gracia de Cristo en sí mismo. *Da quod iubes et iube quod vis*, repite hablando precisamente de la ascesis corporal¹¹³.

En la última etapa de su vida, durante la polémica contra los pelagianos, adquiere mayor relieve el tema de la "concupiscencia", fruto del pecado original y causa de múltiples pecados personales. Agustín la había descrito con acento muy dramático en las *Confesiones*, ya que para él había constituido la cadena prácticamente irrompible en el proceso de la conversión¹¹⁴. Ahora extiende su experiencia personal a la humanidad y cree que la concupiscencia constituye uno de los mayores obstáculos en la realización del hombre. Sólo por la gracia de Dios podrá librarse del cuerpo de pecado. Sólo en virtud de la unión con Cristo se limpiará en el hombre la imagen divina manchada por la culpa. El cuerpo del cristiano será digno de todo honor, porque en este mundo es morada de Dios y en el otro gozará de una gloriosa inmortalidad en el día de la resurrección final¹¹⁵. Por la gracia de Dios surgirá el hombre nuevo, a imagen de Cristo, en que el orden primitivo quede restaurado y perfeccionado: el cuerpo estará sometido al alma y el alma sometida a Dios¹¹⁶.

ANTONIO ESPADA, OSA.

Estudio Teológico Agustiniiano
VALLADOLID

113. *Confessiones* X, 29, 40: PL 32, 796; *De gratia et libero arbitrio* 15, 31; *De Praed. sanctorum* 11, 22: PL 44, 899, 976; *De dono pers.* 20, 53: PL 45, 1026.

114. *Confessiones* VIII, caps. 5-12, et *passim*: PL 32, 753-764. Pueden verse todas las obras antipelagianas, pero sobre todo *De nuptiis et concupiscentia*: PL 44, 410-474, y en los trabajos sobre este tema, cf. A. ORBE, "San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico": *Revista española de Teología* I (1940-1) 317-337; F. J. THONNARD, "La notion de concupiscentia en philosophie augustinienne": *Recherches augustiniennes* 3 (1965) 59-105.

115. *De vera Religione* 12, 25; 41, 77; 44, 82: PL 34, 133, 156-157, 159, 167-168. Cf. *De cura pro mortuis ger*; *De Trinitate*; *De Civitate Dei* todas las obras antipelagianas, *passim*, cf. H. I. MARROU y A. M. BONARIDERE, "Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 111-156; P. GOÑI, *La resurrección de la carne según san Agustín*. Washington-Madrid, 1961.

116. *De doctrina christiana* I, 11: PL 34, 23; *Ep.* 187, 10, 32: PL 33, 844; *In Iohannis evangelium tr.* 106, 3; 108, 2: PL 35, 1909, 1915; *Serm.* 304, 2-3: PL 38, 1396; *De Trinitate* IV, 15, 20-21: PL 42, 901902; *De Civitate Dei* X, 32: PL 41, 312-316. Cf. G. LADNER, "St. Augustine's Conception of the reformation of Man to the Image of God": *Augustinus Magister*, II (Paris 1955) 867-878.