

EL PRINCIPIO ARISTOTÉLICO *ESSE IN SUBIECTO* EN LA DEMOSTRACIÓN DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA. *EL DE IMMORTALITATE ANIMAE* DE SAN AGUSTÍN

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE
Instituto de Humanidades,
Universidad Panamericana, México

RESUMEN: El encuentro de san Agustín con el aristotelismo tuvo dos vías: por un lado, las traducciones latinas de los comentaristas, que buscaban la integración de Platón y de Aristóteles, aunque señalando la primacía del primero; así el aristotelismo alcanzó un nuevo auge, pero bajo la dirección conceptual del neoplatonismo. Por otro lado, la lectura de las *Categorías*, en alguna de las traducciones latinas que circulaban en su época. En este doble marco de recepción, postulamos la presencia del principio aristotélico *esse in subiecto*, en la argumentación sobre la inmortalidad del alma, y discernimos las consecuencias de este recurso. Si bien la teoría de la reminiscencia explicaba la procedencia del conocimiento como el recuerdo más verdadero, esta constituía una dificultad insuperable para una mentalidad creacionista; consideramos que el elemento aristotélico actúa sobre esta estructura platónica: la experiencia de las cosas no es recuerdo, sino evocación. Mediante el recurso del principio aristotélico, san Agustín transmuta la inmaterialidad del alma platónico-aristotélica en espiritualidad.

PALABRAS CLAVE: San Agustín; Inmortalidad del alma; Neoplatonismo; Aristotelismo; *Esse in subiecto*.

The Aristotelian principle esse in subiecto in the demonstration of the immortality of the soul. The De immortalitate animae of Saint Augustine

ABSTRACT: SAINT Augustine's encounter with Aristotelianism had two paths: on the one hand, the Latin translations of the commentators, who sought the integration of Plato and Aristotle, although they pointed out the primacy of the Athenian; thus, Aristotelianism reached a new rise, but under the conceptual direction of Neoplatonism. On the other hand, the reading of the *Categories*, in some of the Latin translations that were circulating at that time. In this double framework of reception, we postulate the presence of the Aristotelian principle *esse in subiecto*, in the argument about the immortality of the soul, and we discern the consequences of this resource. Although the theory of reminiscence explained the origin of knowledge as the truest memory, it was an insuperable difficulty for a creationist mentality; we consider that the Aristotelian element acts on this Platonic structure: the experience of things is not memory, but evocation. Using the Aristotelian principle, Saint Augustine transmutes the immateriality of the Platonic-Aristotelian soul into spirituality.

KEY WORDS: Saint Augustine; Immortality of the soul; Neoplatonism; Aristotelianism; *Esse in subiecto*.

INTRODUCCIÓN. LA CUESTIÓN DEL ALMA EN LOS DIÁLOGOS

El alma es uno de los temas sobre el que san Agustín reflexionará y escribirá a lo largo de casi cuarenta años de vida intelectual, sin que al parecer haya alcanzado una respuesta que juzgara satisfactoria¹; en efecto, se trata de un

¹ Retr. 1,3-4 y 2, 1 (esta última sobre las dificultades de aceptar un «alma del mundo»). En ambos pasajes se percibe que el discernimiento filosófico del alma, a la luz de los datos de la fe, continuaba con sus dificultades, como en la época de Cassiciaco.

tema que llega a san Agustín luego de recorrer una larguísima tradición y que, como el conjunto del (des)encuentro del mundo helenístico con el cristiano, se da en el horizonte de un profundo abismo de cosmovisiones. Este abismo está dado por la noción de «trascendencia»; desde Homero y desde lo que conocemos como religiones iniciáticas en adelante, lo divino en cuanto principio y el alma, como elemento que vivifica al cuerpo, no fue comprendido en términos de trascendencia, en el sentido que la tradición judeocristiana inaugura para esta expresión. En efecto, la comprensión del cosmos que hace la cultura helenístico-romana resulta, en todas sus variantes, completamente inmanente a la noción de *physis*, entendida como conjunto y norma de lo que existe, en sentido ontológico y ético, al punto que lo divino no puede ser comprendido fuera de ella, es decir que «grados de lo divino» y «grados de inteligibilidad» se corresponden completamente. Desde la perspectiva concreta de nuestro artículo, hay elementos de estas tradiciones que podríamos considerar comunes (la supervivencia del alma después de la muerte y su recompensa o castigo en el más allá), aunque sufrieron una hondísima transformación a la luz de la noción de trascendencia judeocristiana. Para el mundo que nos representamos con la expresión «cultura clásica», la expresión «trascendencia» es pensada en términos espaciales: un «aquí» y un «más allá» que se encuentran siempre a la mano del hombre; el cristianismo, sin embargo, lo expresa en relación con la temporalidad: un «presente ilimitado» y un «sucederse de momentos», que ponen de manifiesto el actuar de Dios, que no puede disolverse en consideraciones metafísicas, es decir, como categorías que nunca están completamente a disposición del hombre; en otras palabras, la salvación se entiende en clave temporal y, entonces, resulta comprensible para el hombre, aunque su origen sea completamente sobrenatural². Esta perspectiva delimita también nuestra aproximación metodológica, que es hermenéutica en cuanto nos proponemos rescatar la vitalidad de la letra y los universos que ella resignifica. Por ello, toda interpretación, que está efectuada siempre en un marco histórico determinado, implica una consideración cultural, la cual expresa una reflexión positiva sobre la tradición de origen y, fundamentalmente, sobre la vida que expresa³.

Luego de mensurar las dificultades con que se encontró la reflexión de los primeros cristianos acerca de la revelación, presentamos los modos en que san Agustín trató de explicarse la cuestión del alma, desde una perspectiva puramente filosófica, aunque de tal naturaleza que pudiera sustentar la perspectiva creacional. Por *sol.* (1, 27; 2, 1) sabemos que la preocupación intelectual de san Agustín se centraba únicamente en dos temas: el alma y Dios. El diálogo entre la razón y Agustín se da en estos términos:

² GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1957, Bd. I., p. 62.

³ Lo asociamos con la concepción de Ricoeur: «El lector, aquí, es cada vez una comunidad confesante que se comprende a sí misma interpretando los textos que fundan su identidad». RICOEUR, P., *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Prometeo-UCA, Buenos Aires, 2008, p. 194.

R.– *Animam te certe dicis, et Deum velle cognoscere?*

A.– *Hoc est totum negotium meum.*

R.– *Nihilne amplius?*

A.– *Nihil prorsus.*⁴

Para el joven profesor, esta doble perspectiva de conocimiento significó, en el primer caso (el alma) conocerse a sí mismo y, en el segundo (Dios), implicó conocer el origen en un sentido absoluto⁵. En *De ordine* (2, 17) vuelve sobre este problema, pero, a diferencia del anterior, lo plantea en los extremos de una pregunta: *Anima vero unde originem ducat, quidve hic agat, quantum distet a Deo, quid habeat proprium, quod alternat in utramque naturam, quatenus moriatur et quomodo immortalis probetur, quam magni putatis esse ordinis, ut ista discantur?*⁶. El conjunto de estas preguntas, que constituye la meta del filosofar en la época de los diálogos, requiere estar en posesión de herramientas intelectuales aptas para este tratamiento; para san Agustín esto significa que no hay reflexión posible sobre estos temas, sin el recurso formativo de las artes liberales⁷. Evodio realiza una segunda precisión acerca de los alcances de estos temas, meditada a lo largo de un prolongado ocio, como declara el propio interlocutor de san Agustín: *Quaero igitur, unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data, cum ad corpus venerit qualis efficiatur, qualis cum abscesserit*⁸. Como se observa, las preguntas se encuentran situadas en el marco de una tradición multiseccular, aunque consideradas a la luz del neoplatonismo; sin embargo, el tratamiento agustiniano, aun con sus dificultades, es original cuanto lo permite su perspectiva de recién convertido. Debemos delimitar la lectura que realiza san Agustín en la época de Cassiciaco de otras obras de madurez, como *De civitate Dei*. En los diálogos, marcados como sabemos por la experiencia de la lectura de filosofía neoplatónica, desde la estadía en Milán, san Agustín considera que la introspección coincide con la contemplación del Uno o, con palabras del propio Plotino, «conocerse a sí mismo es también conocer a Dios»⁹, y su consecuencia: contemplar el Bien

⁴ Sol. 1, 27: «R.– ¿Afirmas con seguridad que tú quieres conocer a Dios y al alma? A.– Esa es toda mi preocupación. R.– ¿Nada más? A.– Efectivamente, nada más».

⁵ Sol. 2, 1: *Deus semper idem, noverim me, noverim te*; «Oh Dios, siempre el mismo, que pueda conocerme, que pueda conocerte».

⁶ Ord. 2, 17: «¿No juzgáis cuán grande es este orden para aprender estas cosas? ¿De dónde, en verdad, tiene origen el alma, o qué hace aquí, cuánto se diferencia de Dios, cuál es su característica propia, qué la hace volver hacia una u otra naturaleza, en qué sentido muere y de qué modo se demuestra su inmortalidad?».

⁷ CALABRESE, C. C., «Alegoría, mito y artes liberales en san Agustín, *De ordine*, 1. 8. 24», *Graeco-Latina Brunensia*, 23/1, 2018, pp. 21-34.

⁸ an quant. 1,1: «Pregunto, entonces, de dónde es el alma, cuáles sus atributos, cuán grande es, por qué fue unida a un cuerpo, qué transformaciones padece una vez que ha llegado al cuerpo y cuáles, una vez que se ha separado».

⁹ En. 6, 9, 7.

implica conocerse a sí mismo¹⁰. Es importante notar aquí que, en la época de los diálogos, san Agustín se encontraba en el momento de elaborar la correlación entre neoplatonismo y cristianismo, pues la doctrina bíblica de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1, 26 ss) implica que mediante la autocomprensión se puede alcanzar cierta comprensión de la naturaleza de Dios¹¹; sin embargo, en las jornadas de Cassiciaco, la fusión de auto-conocimiento y visión de lo Uno todavía no podía ser aceptada por san Agustín, pues la fuente plotiniana, y con ella la tradición neoplatónica, expresa con claridad que el alma y la mente humanas, aunque no se identifican con el Uno, son extensiones divinas de las hipóstasis, de las que, en cierto sentido, constituyen una continuidad¹². La dificultad de establecer una continuidad sin rupturas radica, en el contexto de la revelación, en que la otredad de Dios es trascendente e inmutable y la naturaleza humana, incluso el alma, está sometida a la mutabilidad¹³.

La clara conciencia de esta dificultad se advierte en de b. vita:

Ergo vides in qua philosophia quasi in portu navigem. Sed etiam ipse late patet, eiusque magnitudo quamvis iam minus periculosum, non tamen penitus excludit errorem. Nam cui parti terrae, quae profecto una beata est, me admoveam, eamque contingam, prorsus ignoro. Quid enim solidum tenui, cui adhuc de anima quaestio nutat et fluctuat?¹⁴

En el marco de las metáforas marinas, especialmente la del puerto, tan del gusto de san Agustín, se suma la idea de alcanzar tierras de felicidad jamás holladas, le confiesa a Manlio Torcuato que alcanzar certeza sobre el alma es un problema que le hace zozobrar; de hecho, le pide ayuda a su interlocutor para encontrar una explicación a un tema tan oscuro como la presencia del alma en el mundo, sin cuyo esclarecimiento no es posible llegar a la vida feliz¹⁵. Por

¹⁰ Enn. 5, 6, 5. SZLEZÁK, Th. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, 1979. Estudia las influencias de Platón y Aristóteles en la formación del concepto de interioridad en Plotino.

¹¹ Encontramos la idea así expresada recién en civ. 11, 26.

¹² O'DALI, G. J. P., *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1987, pp. 1-3.

¹³ ALBISU APARICIO, M., «Pluralidad versus diversidad. Notas sobre las posiciones de Platón. Aristóteles y Agustín de Hipona en torno al lenguaje y al pensamiento», *Pensamiento*, vol. 66/ 247, pp. 150-152. O'DALI, G. J. P. *ibid.* Esta discontinuidad, que san Agustín debe sortear, la encontramos expresada por primera vez, en estos términos, en *conf.* 7, 16.

¹⁴ 1, 5: «Ya ves en qué filosofía navego como en un puerto; pero este es muy amplio y su tamaño no excluye completamente el error, aunque sería uno menos peligroso. Sin embargo, no sé hacia qué parte de la tierra, la que sin duda es la única feliz, debo dirigirme y encontrarla ¿Qué otra cosa tengo segura en la cuestión del alma, sobre la que me balanceo y zozobro?». Nótese que los verbos *nuto* y *fluctuo* indican agitación, inestabilidad y vacilación; el segundo de ellos está íntimamente ligado a la semántica ligada de «mar agitado». GAFFIOT, F., *Dictionnaire Latin-Français*, Hechette, Paris, 1934. ssvv.

¹⁵ b. vit. 1, 5.

esta razón, san Agustín relata a Manlio Torcuato las experiencias de su vida de camino a la sabiduría: la lectura del *Hortensio* a sus diecinueve años y la conmoción que le causó, su paso por el maniqueísmo y la extrañeza de considerar que Dios y el alma sean materiales (*Nihil omnino corporis esse cogitandum*) y, por último, la lectura de unos pocos libros de Plotino¹⁶. Estas lecturas lo han conducido a la actitud filosófica de esta época: abandonar la representación corpórea de lo real para encontrar comprensión en lo inteligible, es decir, estar en grado de argumentar filosóficamente acerca de la existencia de una sustancia espiritual¹⁷. Esto se debe a que el Hiponense había considerado la naturaleza del alma, en *De pulchro et apto*, desde la perspectiva materialista del maniqueísmo¹⁸ o, como recordará más tarde, *Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum videbam, omnipotens, qui facis mirabilia solus, et ibat animus per formas corporeas...et converti me ad animi naturam, et non me sinebat falsa opinio, quam de spiritalibus habebam, verum cernere*¹⁹. De esta obra hasta hoy perdida, san Agustín recuerda que aquella concepción no le había permitido pensar lo incorpóreo y, por tanto, la espiritualidad del alma²⁰. La lectura de textos platónicos, que tuvo lugar durante la primavera-verano del 386, le permitió pensar filosóficamente aquella espiritualidad, respecto de Dios como infinitud e inmutabilidad, respecto del alma, su inmortalidad y respecto del mal, su carácter no sustancial²¹. Consideramos que este era el contexto de incertidumbre intelectual, cuando san Agustín decide reflexionar a fondo sobre la inmortalidad del alma.

1. LA PRESENCIA DEL ARISTOTELISMO EN EL NEOPLATONISMO

Hasta la época de los comentarios bíblicos, en especial el *Genesis*, tiempo en que san Agustín vuelve sobre el aprendizaje del griego, su conocimiento de esta lengua no resulta verificable más allá de un uso circunstancial²². Resultan significativas, por esta razón, las distintas menciones que realiza san

¹⁶ *Ibid.*, 1, 4.

¹⁷ *Ibid.*; *conf.* 7, 26.

¹⁸ LEE, K. E., *Augustine, Manicheism and the Good*, Dissertation.com., 1997, pp. 55-60.

¹⁹ *Conf.* 4, 24: «Pero aún no acertaba a ver la grandeza de tu arte, oh Omnipotente, “único que obra maravillas” (Sal. 71, 17), y se iba mi alma por las formas corporales ... y pasé a la naturaleza del alma, pero la falsa opinión que tenía de las cosas espirituales no me permitía discernir la verdad». O’Dali, G. J. P., *ibidem*.

²⁰ *Conf.* 4, 20-22 y más parcamente en un texto más cercanos a los hechos sol. 4, 26 y b. vit. 1, 4.

²¹ *Ibidem* 7, 13 y 26.

²² MARROU, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture Antique*, Éditions E de Boccard, Paris, 1983, pp. 436-438; CALABRESE, C. C., «Introducción», San Agustín de Hipona, *Interpretación literal del Génesis*, EUNSA, Pamplona, 2006 (Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese), pp. 14-15.

Agustín sobre sus lecturas de textos neoplatónicos²³, aunque no sea de nuestro interés, en este artículo, aproximarnos a su contenido²⁴; deseamos notar, por nuestra parte, que esta es una muestra significativa de las mutaciones que se operaban durante la Antigüedad Tardía²⁵ y que, en su desarrollo, surgieron las traducciones latinas que dejaron una profunda huella en el conjunto de la cultura, especialmente en el cristianismo latino²⁶. En este contexto, san Agustín encuentra y profundiza un conjunto de ideas que conlleva los primeros pasos de la reflexión teológica en latín (recordemos la indistinción que se plantea entre teología y filosofía, cuando nos referimos, en su conjunto, a la tradición neoplatónica), forjando, junto con san Jerónimo y otros escritores menores como Mario Victorino, lo que conocemos hoy como *romanitas*²⁷; sobre el amplio espacio documental y crítico dispuesto, en su momento, por Festugière²⁸, a partir de sus estudios doxográficos en Cicerón, afirmamos la voluntad de aquella *romanitas* por presentar a Aristóteles desde sus principios básicos. Se abre así la posibilidad de seguir los desarrollos de la filosofía de Aristóteles a través de sus comentaristas latinos: la selección de las partes que se consideran más significativas de su filosofía (reducción a principios simples) y la anulación de supuestas anomalías. La interpretación romana de Aristóteles se realizó a partir de la matriz del Estoicismo y de las traducciones que implicaron el ejercicio de una transposición hermenéutica, tarea en la que Cicerón y Varrón dieron los pasos fundamentales y otorgaron a la filosofía latina una semántica propia, es decir, desarrollo, profundidad y continuidad, en el rumbo que podemos distinguir, pero no separar entre filosofía y filología²⁹; la transposición hermenéutica,

²³ acad. 2, 5 (*libri quidam pleni*); beat. v. 1, 4 (*Plotini paucissimi libri*); conf. 7, 13 (*quidam Platoniorum libri*). Beatrice, P. F., «*Quosdam Platoniorum libri*: The Platonic readings of Augustine in Milan», *Vigiliae Christianae*, Vol. 43/3, 1989, pp. 248-281. GEERLINGS, W., «*Libri Platoniorum*. Die philosophische Bildung Augustins», GEERLINGS, W. – RÖWEKAMP, G., (herausg.) *Fussnoten zu Augustinus: gesammelte Schriften Wilhelm Geerlings*, Brepols Publishers, Turnhout, 2010, pp. 163-178. DI LEO, P., «Augustine between Plotinus and Porphyry: A Possible Answer to the Problem of the Identity of the *Platoniorum Libri*», *Giornale Italiano di Filologia*, vol. 68/1, 2016, pp. 213-240.

²⁴ CALABRESE, C. – JUNCO, E., «Texto y visión mística en san Agustín y en santa Hildegarda», *Espíritu LXVIII*/ 155, 2018, p. 176.

²⁵ MARROU, H.-I., *o. c.*, pp. 38-46 ofrece materiales muy importantes para considerar este punto, aunque tomamos distancia de su noción de «decadencia» para referirse a esta época de transición.

²⁶ BEIERWALTES, W., *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano, 2000, pp. 203-244.

²⁷ BOOTH, E., «St. Augustine's *notitia sui* related to Aristotle and the early neo-Platonist», *Augustiniana*, vol. 27/ 1-2, 1977, p. 75. Suñol, V. (2011). «Los comentarios como género filosófico. Su génesis y evolución desde el aristotelismo hasta la hermenéutica cristiana». *Circe de clásicos y modernos* (15), 185-201. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11122/pr.11122.pdf

²⁸ FESTUGIÈRE, A. J., OP, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, J. Gabalda (Études Bibliques), Paris, 1944 et 1949. Vol. 2 *Le Dieu Cosmique*, p. 351.

²⁹ BOYANCÉ, P., «Le Platonisme à Rome. Platon et Cicéron» en *Études sur l'humanisme cicéronien*, Latomus, Brussels, 1970, pp. 223-224. Este autor considera la relativamente escasa atención que le brindó el Arpinate a la teoría de las ideas.

que mencionábamos poco más arriba, significa que ambos autores latinos, a partir de los originales y de los comentaristas griegos, presentaron estos temas a la cultura que valoraba esencialmente al *rhetor*-jurista y prepararon un estilo educativo propio³⁰; en efecto, los comentaristas hacían una labor cultural de interpretación que ponía a disposición una filosofía y no una preocupación por la literalidad³¹, pues la labor de los antiguos comentadores no se limitaba a escribir acerca de los textos clásicos, sino a formular y responder las preguntas que les interesaban.

1.1. ¿Qué Aristóteles se conoce en la época de san Agustín?

The esoteric Aristotle passed on the age of Augustine—or rather the Aristotle passed on with recognizable identity—not involved in eclectic combinations, would have been principally the author of the theological treatises³².

Este es el Aristóteles que san Agustín conoció por las traducciones, pues apenas se mencionan otras obras fuera de la lógica; es posible también que leyera comentarios de Porfirio al Estagirita y tal vez estos comentarios pudieron incluir pasajes de la *Física*, *Metafísica* y de la *Ética Nicomaquea*³³. Sin lugar a duda, Porfirio fue la figura clave en la historia de la transmisión de la tradición platónico-aristotélica y de la filosofía neoplatónica en el Occidente latino, aunque debemos esperar a Boecio para la difusión de la *Isagoge* o Introducción al *Organon*, que tuvo una influencia incomparable en la Latinidad. En la transmisión de esta tradición exegética, la consideración de Platón fue desplazando a Aristóteles³⁴; del mismo modo, en el marco del surgimiento intelectual del Cristianismo, Platón contó con la preferencia y Aristóteles fue sospechado de impiedad por haber excluido la providencia del mundo sublunar, por no declarar firmemente la inmortalidad personal del alma y por proponer una ética excesivamente mundana; sin embargo, el uso de su pensamiento que hicieron

³⁰ MARROU, H.-I., o. c., pp. 505-540.

³¹ TUOMINEN, M., *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 2009, pp. 3-4. Chiaradonna, R., «Porphyry and the Aristotelian Tradition», en FALCON, A. (Ed.). *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden/Boston, 2016, pp. 321-340.

³² BOOTH, E., o. c., p. 75.

³³ BEUTLER, R., «Porphyrios» R. E., XXII, 1, 1953, 275-313; en su conclusión señala que Porfirio es el primer neoplatónico en mostrar un interés genuino por Aristóteles más allá del *Organon*; a partir de Porfirio hubo una verdadera exégesis de los textos aristotélicos, colocándolo junto a Platón como los dos maestros de filosofía.

³⁴ civ. VIII, 12 puede ser un buen ejemplo de ello: *Aristoteles, Platonis discipulus, vir excellentis ingenii, et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans...* («Aristóteles, discípulo de Platón, varón de excelente talento, menor en estilo a su maestro, pero muy superior a muchos...»). De esta nota como al pasar de san Agustín en la que señala que Aristóteles fue alumno de Platón, que nos parece meramente histórica, P. HADOT («L'image de la Trinité dans l'Âme chez Victorinus et chez Augustine» *Studia Patristica* 6, 1962. p. 440), por el contrario, la lee como declaración de primacía platónica o, por lo menos, de que la exégesis porfiriana no lo convencía en su búsqueda de equilibrio entre ambos.

los Arrianos lo transformó de sospechoso en culpable³⁵. Los traductores latinos de los comentaristas neoplatónicos griegos, que habían incorporado el pensamiento aristotélico, transmitieron lo que san Agustín pudo conocer, sin individualizarlo necesariamente como tal³⁶. Además de Erismann, recientemente citado, concordamos en el estudio de Ch. Horn sobre Plotino³⁷, en el que hace un seguimiento de la presencia de las *Categorías* en las *Enéadas*; este estudio nos permite comprender que no fue necesario para san Agustín una armonización con el pensamiento aristotélico (piénsese en la falsa dicotomía entre el empirismo y el interiorismo de uno y otro). Podemos considerar que san Agustín, como hace con Platón, toma una de estas ideas y, separándola de su contexto original e incorporando su perspectiva de creyente, simplemente la incluye en su edificio argumentativo. Los traductores de los comentarios han jugado un papel central en esta transformación, pues introdujeron una transformación profunda, la semántica, que resignificó un patrimonio cultural³⁸ y que fue recibido por lectores como san Agustín, perfectamente sensibles a transformaciones de este tipo³⁹. Esto que llamamos «transformaciones» ha sido expresado en francés «style d'idées», giro que manifiesta que el latín filosófico obtiene intensidad expresiva mediante la acumulación de sinónimos y mediante el uso de expresiones de refuerzo como *totus* y *omnis*, con que los traductores latinos intentaron suplir la precisión de los artículos del original⁴⁰.

³⁵ DE GHELLINCK, J., «Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV^e siècle», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 26, 1930, pp. 6 ss. VANDENBUSSCHE, E. «La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius, "le technologue"», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 40, 1944, pp. 47-72. HANSON, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Baker Academic, Grand Rapids (MI), 2007, pp. 84-94. BARNARD, L. W., «What was Arius' Philosophy?», *Theologische Zeitschrift*, 28, 1972, pp. 110-117.

³⁶ ERISMANN, Ch., «Aristoteles latinus: The Reception of Aristotle in the Latin World» en FALCON, A. (Ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden/Boston, 2016, pp. 439-459.

³⁷ HORN, Ch., *Plotin über Sein: Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*. B.G. Teubner Verlag, Stuttgart / Leipzig, 1995, pp. 45; 60-61. Las ideas aquí presentadas se pueden ampliar a buena parte de los autores citados por san Agustín como Antífoco de Ascalón, maestro de Cicerón, el propio Cicerón, Varrón, Porfirio y el ya mencionado Plotino, pues todos comparten una búsqueda abierta de conocimiento y argumentos, por la que incorporaron sin dudar argumentos de origen aristotélicos.

³⁸ ROCHETTE, B., «Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'antiquité gréco-romaine», *Les Études Classiques*, 64, 1996, pp. 3-19. TRAINA, A., «Le traduzioni» en CAVALLO, G., FEDELI, P., GIARDINA A., (Ed.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, Salerno Editrice, Roma, 1989; Vol. II *La circolazione del testo*, pp. 93-123.

³⁹ STOCK, B., *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass) / London, 1998, esp., pp. 123-137.

⁴⁰ PONCELET, R., «Précision et intensité dans la prose latine», *Revue des Études Latines*, 26, 1948, pp. 134-156. Para la noción de «style d'idées» p, 156: al mismo tiempo, obediencia incondicional a la letra y olvido de la letra (como mera literalidad); sumisión al detalle e ir más allá del detalle.

Las lecturas que san Agustín realizó de las traducciones de Aristóteles nos resultan mejor conocidas; por conf. 4, 28 sabemos que cayeron en sus manos unos libros de Aristóteles, «las llamadas diez categorías», cuando tenía aproximadamente veinte años, y que los leyó fuera de las obligaciones de sus cursos; por el mismo pasaje, sabemos que el solo título de la obra creaba el clima de estar ante algo magnífico y divino. Como había sido una lectura individual, sin la guía de un maestro, platicó con discípulos que sí las habían leído en un curso regular; sin que ello le agregara nada nuevo a su perspicacia. En este pasaje, San Agustín presenta con ejemplos cada una de las categorías del ser.

...et satis aperte mihi videbantur loquentes de substantiis, sicuti est homo, et quae in illis essent, sicuti est figura hominis, qualis sit et statura, quot pedum sit, et cognatio, cuius frater sit, aut ubi sit constitutus aut quando natus, aut stet aut sedeat, aut calciatus vel armatus sit aut aliquid faciat aut patiat aliquid, et quaecumque in his novem generibus, quorum exempli gratia quaedam posui, vel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur⁴¹

Marrou considera que conoció el texto comentado por mediación del neoplatónico Mario Victorino⁴²; Minio Paluello⁴³ nos ofrece un panorama más complejo acerca de las traducciones por las que san Agustín hubiese podido tener acceso a los *Aristotelica quaedam*; por lo que sabemos circulaban tres versiones: la traducción o perífrasis de Mario Victorino, la adaptación que presenta Marciano Capella en *De Nupt.* y la que tuvieron a la mano los maestros de Cartago, que puede diferir de las dos anteriores. Respecto del primero, Mario Victorino, su trabajo no ha llegado hasta nosotros y es escasamente posible que san Agustín lo hubiese leído, pues es muy probable que haya querido darle el crédito al retórico recientemente convertido⁴⁴; hay que descartar que el texto cat. dec. del Pseudo-Agustín, atribuido por Alcuino al Hiponense y que así perduró hasta la edición Maurina (1679), fuera la versión de Mario Victorino, porque el estilo de la paráfrasis es completamente distinto del que hallamos en su traducción del *Isagogé* de Porfirio; Minio Paluello argumenta que la autoría del texto pudo pertenecer a un cierto Albino, que podemos ubicar en Roma en el s. IV⁴⁵.

⁴¹ Conf. 4, 28: «... me parecía [que estos libros] hablaban con mucha claridad de las sustancias como “hombre”; y de lo que en ellas se inhiere; la cualidad, como la figura del hombre; la cantidad, como su estatura; la relación, como de quién es hermano, o dónde está; cuándo ha nacido o si está de pie o sentado; y si está calzado o armado, o si hace algo o lo padece. Todas las demás innumerables cosas, algunos de cuyos ejemplos ofrecí, están comprendidas en estas nueve clases o en la de la misma sustancia».

⁴² MARROU, H.-I., *o. c.*, 44-46. HADOT, P. *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Roma, 1993, pp. 8-12. El autor estudia que, si bien no resultó un pensador original, Mario Victorino cumplió un papel de primer orden en su transmisión de Aristóteles al mundo latino.

⁴³ MINIO PALUELLO, L., «The Text of the “Categoriae”: the Latin Tradition», *The Classical Quarterly*, Vol. 39 n. 3/4, 1945, pp. 63-74. El estudio no se reduce a la tradición latina, sino que es especialmente minucioso con lo que genéricamente podemos llamar «tradición oriental».

⁴⁴ MINIO PALUELLO, L., *Ibidem* p. 65-66. La autoridad de Casiodoro nos permite aseverar la existencia de la traducción-paráfrasis de Mario Victorino, pues la cataloga en *Instit.*, 2, 18.

⁴⁵ MINIO PALUELLO, L., *o. c.*, pp. 67-69.

Es de interés tener en cuenta la primera reacción de san Agustín al leer el texto aristotélico: al advertir que los predicamentos hacían referencia a todo ser, consideró que estos podían aplicarse a Dios *quasi in subiecto*, del mismo modo que las cualidades existen en el cuerpo⁴⁶; se trata de un proceso de ontologización de lo divino, es decir, aplicar a Dios lo que pertenece al orden de las cosas. Se retractará de ello cuando comprenda la simplicidad y la inmutabilidad de Dios.

2. DE IMMORTALITATE ANIMAE

Por *Las Retracciones* (1, 1) estamos al corriente que este diálogo fue escrito en Milán, entre el regreso de Cassiciaco y su bautismo, es decir, que fue completado antes del 25 de abril de 387, ya que sabemos que recibió el sacramento durante la vigilia de Pascua. En el orden de las obras de aquella época sigue a los *Soliloquia*; su autor no había quedado satisfecho con los argumentos, pues consideraba que estos habían quedado incompletos, y, a fin de poder realizar esta tarea, escribió notas a modo de recordatorio para poder terminar aquel libro⁴⁷; alguien las tomó del escritorio del Hiponense, las difundió y contra su voluntad pasaron a formar parte de sus Opúsculos⁴⁸, tomando vida propia; aquella prisa por leer y difundir a san Agustín hizo que el *commonitorium* o «recordatorio» tomara vida propia con el nombre que ahora lo conocemos. El juicio del propio autor desalienta su lectura, pues, con cierto fastidio de volver sobre él, lo considera oscuro por la complejidad del razonamiento, al punto que le cansa leerlo: «apenas lo entiendo yo mismo»⁴⁹. Tenemos tal vez el privilegio de asistir al modo en que san Agustín componía sus obras: una serie de argumentos ordenada por ejercicios demostrativos, sobre los que luego realizaba una segunda redacción, ajustada a una única finalidad estético-doctrinal.

La primera serie de argumentos sobre la inmortalidad del alma gira en torno a que los saberes que permanecen inmutables están presentes en el alma, la que vive siempre en cuanto a) es sede del saber (1, 1); b) es inseparable de a razón (1, 2); c) los cambios corporales no acontecen en el alma, ni mucho menos esta se destruye, como sí sucede con el cuerpo (1, 3-4); d) en cuanto es sede del arte, aunque no necesariamente consciente de ello (1, 4-5). La segunda serie de argumentos gira sobre el gozne de la indestructibilidad del alma, en cuanto a) las transformaciones propias del alma no modifican su «ser-alma» (1, 7-10); b) más allá de los alcances que se asigne a la razón, su unidad con el alma conlleva la inmortalidad; c) el error no destruye el alma (1, 11-19). La tercera y

⁴⁶ *Conf.* 4, pp. 28-29.

⁴⁷ retr. 1, 5: *...quod mihi quasi commonitorium esse volueram propter Soliloquia terminanda, quae imperfecta remanserant.*

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem:* *... vixque intellegatur a me ipso.*

última serie de argumentos niega que el alma pueda transformarse en cuerpo; el conjunto de estos argumentos gira sobre el principio de que una esencia no puede mutar en algo inferior a sí misma (1, 20-25).

Los argumentos proceden de esta manera: si el saber existe en alguna parte, no puede hacerlo sino en un ser que vive siempre y, entonces, vive siempre el ser en el que se encuentra la ciencia. Si nosotros razonamos en nuestra alma y si esta no puede subsistir sino con la ciencia, entonces, existe la ciencia en el alma del hombre; en definitiva: todo lo que existe debe existir en alguna parte y la ciencia no puede existir sino en un ser que vive, «porque ningún ser que no vive puede aprender algo»⁵⁰. El adverbio *alicubi*, que hemos traducido por «en alguna parte» tiene un papel decisivo en la argumentación; en efecto, cuando san Agustín argumenta que algo es un sujeto, expresa que existe sin poder ser separado de aquello que llamamos «algo»; ya en sol. (2, 22-23) había sostenido básicamente esta idea, solo que ahora argumenta que la disciplina existe en el alma como en su sujeto, lo que equivale a afirmar que no podría existir sino en él y su consecuencia: si la disciplina vive siempre, el alma es inmortal. Seguidamente estructura los argumentos en favor de que la razón es inseparable del alma: la disciplina coincide con la verdad, pues contiene los criterios (definiciones, clasificaciones y articulaciones de estas entre sí), por el que un saber es una *disciplina*, es decir, un conjunto ordenado de conocimientos: lo que la hace disciplina, la hace verdadera; las propiedades de un círculo no son creadas por el alma, sino descubiertas en el alma mediante un razonamiento⁵¹. No se necesita tener conciencia de algo, para que ese algo se constituya en conocimiento: es perfectamente posible que el alma sepa algo, aunque no lo recuerde ahora; no es posible afirmar que el arte no está en el artífice, en el momento en que no lo ejerce⁵².

El alma ante el olvido y la ignorancia constituye un punto crucial de la argumentación, que debe probar su carácter indestructible. Las realidades de la ignorancia o del olvido no prueban por sí mismo la ausencia de saber y, por otra parte, los saberes están siempre en el alma, porque el alma aprende sin salir de

⁵⁰ Imm. an. 1, 1. *Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper; semper vivit in quo est disciplina. Si nos sumus qui ratiocinamur, id est animus noster, nec recte ratiocinari sine disciplina potest, nec sine disciplina esse animus, nisi in quo disciplina non est, potest; est in hominis animo disciplina. Est autem alicubi disciplina: nam est, et quidquid est nusquam esse non potest. Item disciplina non potest esse, nisi in eo quod vivit. Nihil enim quod non vivit, aliquid discit; nec esse in eo quod nihil discit, disciplina potest. Item semper est disciplina.* Mediante «saber» traducimos *disciplina*, término que designa el conjunto de lo cognoscible, que, a su vez, se subdivide en campos o «disciplinas liberales» (en ord. 2, 35, donde san Agustín caracteriza a cada una). Propio de la *disciplina* es la definición, la clasificación y la articulación de las cosas conocidas entre sí. CATAPANO, G., en AGOSTINO, *Tutti i Dialoghi*, Bompiani, Milano, 2019, p. 677 (nota n° 1).

⁵¹ Imm. an. 1, 6. Debemos tener presente que la finalidad de este escrito fue salvar del naufragio los *Soliloquia*, a partir del escollo que significaba, para todas aquellas argumentaciones, el alma de los ignorantes.

⁵² *Ibidem* 1, 5: *...aut artem non esse in artifice, etiam cum eam non exercet...*

sí: «las cosas que descubrimos no las encontramos en otra parte sino en nuestra propia alma»⁵³. Si tenemos en cuenta que a veces el alma es necia y en otros sabia⁵⁴, ¿cómo llegar a ser esas transformaciones? En efecto, el ser humano pasa de un estado a otro: el alma puede cambiar según las pasiones del cuerpo (dolores o goces) o según las propias (desear, alegrarse, temer, estudiar, aprender)⁵⁵; esto, sin embargo, no afecta al ser sino a las cualidades, que inmediatamente san Agustín ejemplifica con los cambios de estado de la cera: «si la cera pasa de algún modo del color blanco al negro, y si de la forma cuadrada pasa a la redonda, y de blanda se vuelve dura y de caliente llega a ser fría, no por eso es menos cera, ahora bien, esas cosas existen en un sujeto y ese sujeto es la cera»⁵⁶. El sujeto no cambia en su esencia ni, correlativamente, en su nombre. Aceptado este principio, queda en pie la siguiente pregunta: ¿Cómo explicar la inmutabilidad del saber de las artes liberales, pues si un sujeto muta, muta también lo que existe en él?⁵⁷ El problema, como san Agustín argumentó poco más arriba, no reside en la mutabilidad del alma, sino en su modo de vincularse con el carácter inalterable del saber racional de las disciplinas o, en modo de pregunta ¿puede una realidad mudable ser sujeto de algo inmutable? El Hiponense distingue entre cambios sustanciales y no sustanciales; también recurre al ejemplo de la cera:

... cuando por el calor del fuego la cera se dispersa en el aire y experimenta tal cambio que claramente hace entender que ha sido cambiado el sujeto, que era cera y que ahora ya no es cera; de ningún modo se juzgaría con alguna razón que queda algo de aquellas cosas que existían en aquel sujeto porque hasta ahora era su sujeto⁵⁸.

El sujeto-cera ha cesado de existir como tal o, en vocabulario agustiniano, el alma únicamente existe viviendo, es decir, que el alma es el sujeto en el que existe la razón de una manera inseparable, y si la razón es inmortal, entonces, el alma es inmortal⁵⁹. A partir de aquí, el discurso se torna sumamente complejo, pues cómo explicar que el alma se vuelva peor. Si es verdad que el alma es más cuando se encamina a la Verdad (existe en grado sumo), necesariamente es verdadero que el alma es menos, cuando se vuelve torpe o necia. Como sucede con todos los decrecimientos, se trata de un «tender hacia la nada». «Ahora bien,

⁵³ *Ibidem* 1, 6: ... *non alibi quam in animo nostro invenimus...*

⁵⁴ *Ibidem* 1, 7: ... *stultum alias, alias vero esse sapientem...* ROSALES MEANA. D. I., «El radical deseo de la vida. De la inmanencia de Michel Henry a la alteridad en san Agustín», *Pensamiento*, Vol. 69/258, 2013, pp. 41-42.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibidem* 1, 8: *Nam si ex albo cera nigrum colorem ducat alicunde, non minus cera est; et si ex quadrata rotundam formam sumat, et ex molli durescat, frigescatque ex calida: at ista in subiecto sunt, et cera subiectum.*

⁵⁷ Esta objeción ya fue formulada en sol. 2, pp. 22-23.

⁵⁸ Imm. an. 1, 8: ... *veluti cum calore ignis cera in auras discedit, eamque mutationem patitur ut recte intellegatur mutatum esse subiectum, quod cera erat, et cera iam non est: nullo modo aliqua ratione quidquam eorum, quae in illo subiecto ideo erant quia hoc erat, remanere putaretur.*

⁵⁹ *Ibidem* 1, 9.

todo menoscabo tiende a la nada, y no se puede concebir ninguna muerte más propiamente que cuando esto, que era algo, se hace nada»⁶⁰. Sin embargo, ese tender hacia la nada no significa alcanzarla: el cuerpo que pierde masa tiende hacia la nada, pero no se vuelve nada. Esto que no sucede con un cuerpo, menos aún podría pasar con el alma⁶¹. Sin embargo, san Agustín objeta esta conclusión, pues el cuerpo no es su masa, sino su forma; si esto es así, un alma devenida torpe ¿podría perder su forma? La respuesta de san Agustín es indirecta, pues argumenta sobre el cuerpo; este, en efecto, no tiene el poder de existir por sí mismo y, por lo tanto, carece de la posibilidad de perder la forma que lo hace ser (está conservado por una fuerza superior a él, sea esta Dios o el alma); lo que observamos en el mundo de la naturaleza como cambio no resulta nunca una pérdida de la forma, sino el pasaje de una forma específica a otra. Otra manera de concebir la destrucción del alma (además de la reducción a la nada, que ha sido rechazada) es la pérdida de la vida; sin embargo, pensar que el alma puede morir implica concebirla del mismo modo que a un ser corpóreamente animado; por el contrario, el alma es la vida misma, cuya presencia hace vivir y su ausencia, morir. Para morir, el alma tendría que abandonarse a sí misma, lo que no es posible⁶². Sin embargo, a pesar de todos estos razonamientos, no es posible negar que un alma estulta se encuentre en situación de carencia, mientras que el sabio posee un ser más pleno gracia a su proximidad con la Verdad o Esencia suprema; el contrario de la verdad es la falsedad, que puede hacer errar al alma, pero no aniquilarla: si se equivoca, significa que vive⁶³.

Los últimos argumentos de la obra van dirigidos contra la idea de que el alma pueda transformarse en cuerpo. Si bien ya se ha demostrado que el alma no puede aniquilarse, es decir, no puede perder la forma que la hace ser como es, se pensaría, sin embargo, que podría ser transformada en una esencia peor, es decir, en un cuerpo⁶⁴. Esta transformación implicaría un cambio en la esencia que le impediría ser sujeto de un saber inmutable y, aunque lo deseara, no podría lograrlo, pues ella está preocupada por el cuerpo (busca los modos de hacerlo mejor). No puede ser obligada por un cuerpo, dado que es inferior, porque un alma se somete únicamente a sus propios deseos⁶⁵. La razón más profunda para desechar la consideración de que el alma pueda transformarse en cuerpo es de orden metafísico: los seres están dispuestos jerárquicamente y, en el vértice, se encuentra Dios, Esencia y Verdad, y, en la base, el cuerpo; el alma es mejor que el cuerpo, pero inferior a Dios (por ella el cuerpo recibe su forma). No es posible, entonces, su contrario, que el alma reciba la forma del cuerpo.

⁶⁰ *Ibidem* 1, 12: *Omnis autem defectus tendit ad nihilum; et interitum nullum magis proprie oportet accipi, quam cum id, quod aliquid erat, nihil fit.*

⁶¹ *Ibidem*

⁶² *Ibidem* 1, 16.

⁶³ *Ibidem* 1, 18.

⁶⁴ *Ibidem* 1, 20.

⁶⁵ *Ibidem* 1, 22-23. Descarta también que el sueño sea un momento corporeización del alma, pues es solo una alteración natural del cuerpo.

Por último, si la unión del alma y del cuerpo no es local, aunque el cuerpo ocupe un lugar, el alma recibe antes que el cuerpo, y no sólo antes sino más que el cuerpo, la impresión de estas razones sublimes y eternas cuya existencia es inmutable y que ciertamente no están contenidas en el espacio⁶⁶.

En consecuencia, la inmortalidad del alma requiere de su no-extensión; según se observa, los argumentos han quedado también aquí incompletos, por lo que san Agustín dedicará su siguiente obra, *De quantitate animae*, al tratamiento de esta cuestión.

2.1. *El significado de los argumentos aristotélicos en la demostración de la inmortalidad del alma.*

El principio que san Agustín establece en an. quant., al considerar los siete grados de actividad del alma y de sus implicaciones, «recoger verdades que se encuentran esparcidas por muchos lugares de la Escrituras» (1, 78) también es válido para este diálogo. Cipriani ha establecido referencias a escritores cristianos como san Ambrosio o Mario Victorino, cuyas obras san Agustín conocía en la época de sus Diálogos⁶⁷. Sin embargo, el tipo de argumentación marcadamente filosófica requiere que los textos respondan a esta exigencia de la razón natural. En sol. 2, 26, san Agustín⁶⁸ pone de manifiesto la necesidad de consultar aquellos textos, para afrontar las aporías que se imponían en el tratamiento del tema del alma; por ello, parece natural que los haya conseguido de regreso a Milán, cuando llegó con la intención de inscribirse como catecúmeno. La piedra angular de las demostraciones a las que hemos asistido se encuentra en el concepto de «ser en un sujeto» como manera de existir algo en otra cosa inseparablemente, y proviene de las *Categorías* (2, 1 a 24-25) de Aristóteles⁶⁹. La coherencia de la aplicación agustiniana no es interna, sino trascendente, pues la unidad que significa el alma debe operar «desde adentro», en el interior mismo del hombre como vida, temporalidad y conciencia de ambas, pues el

⁶⁶ *Ibidem* 1, 24: *Postremo si quamvis locum occupanti corpori anima tamen non localiter iungitur, summis illis aeternisque rationibus, quae incommutabiliter manent, nec utique loco continentur, prior afficitur anima quam corpus; nec prior tantum, sed etiam magis.*

⁶⁷ CRIPRIANI, N., «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino», *Augustinianum*, 34, 1994, pp. 253-313.

⁶⁸ Sol. 2, 26: *Nam et multos ante nostram aetatem scriptos esse arbitror, quos non legimus: et nunc ut nihil quod nescimus opinemur, manifestum habemus, et carmine de hac re scribi, et soluta oratione, et ab iis viris quorum nec scripta latere nos possunt; et eorum ingenia talia novimus...*

«Ya sé que hay muchos escritos anteriores a esta época que no hemos leído y tenemos noticia de que en nuestros días se continúa escribiendo en prosa y en verso sobre este tema; y lo hacen hombres cuyos libros e ingenio no pueden ser desconocidos, y nos alienta la esperanza de hallar en ellos lo que buscamos aquí...»

⁶⁹ BLUMENTHAL, H. J., «Neoplatonics elements in the *Anima* commentaries», en SORABJI, R. (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Bloomsbury, London / New York, 2016², pp. 327-348.

origen divino del ser del alma lleva al ser humano a un tipo de exaltación completamente nueva para el Mundo Clásico. Podemos poner en estos términos la transformación que sufre el neoplatonismo: la teoría de la reminiscencia depende de las Ideas, pues el conocimiento es el recuerdo más alto y verdadero que el ser humano pueda alcanzar; sin embargo, y esto es lo que aporta el elemento aristotélico a la estructura platónica: la experiencia de las cosas no es recuerdo, sino evocación. El giro *in subiecto* (ἐν ὑποκειμένῳ⁷⁰), tal como lo emplea san Agustín, implica el paso de la inmaterialidad a la espiritualidad: el cuerpo es considerado propiamente en su corporeidad y el alma constituye, con sus atributos y funciones, el principio espiritual, del cual depende la elevación de la vida humana (la inmortalidad, en lo que nos atañe aquí). Para la tradición aristotélica, el alma es un elemento sustancial constitutivo del cuerpo viviente. Por ello, la definición aristotélica de alma («... es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia»⁷¹) ha puesto su peso en la forma, aunque no pueda hablarse de ella como de un acto independiente de la materia o forma: la esencia de un cuerpo vivo es su alma. Esta capacidad literalmente metafísica se transforma, en la interpretación de san Agustín, en principio de vida sobrenatural; por ello, para el Hiponense de la época de los diálogos, la afinidad con Dios se mantiene por la razón especulativa, aunque ello no significa una limitación para el modo de creer, sino un modo de interpretar lo creído. Entendemos que esa es la razón por la que el método empleado en *Imm. a.* es esencialmente *a priori*: las pruebas de la distinción del alma y del cuerpo descansan en el principio que dice que allí donde el pensamiento reconoce propiedades esenciales hay cosas distintas: una sustancia pensante no puede reconocerse siendo lo que no es. El alma, porque es espiritual, no está separada de las ideas divinas, que son también de naturaleza espiritual. El cuerpo, por el contrario, porque únicamente puede ser entendido en un lugar, es incapaz de participar directamente de la naturaleza de las ideas, por lo que es necesaria la intermediación del alma⁷².

Así hemos visto cómo la técnica neoplatónica se afina con este principio aristotélico de «ser en un sujeto» para justificar —imperfectamente aún, según *Las Retracciones*— las intuiciones cristianas más profundas, la inmortalidad del alma en este caso.

CONCLUSIONES

Sin lugar a duda, la incorporación, a través de comentarios, de la filosofía de Aristóteles, significó un capítulo esencial del neoplatonismo, pues terminó de configurarlo como tal; estos comentarios son valiosos por sus interpretaciones

⁷⁰ Cat. 2, 1 a 24-25.

⁷¹ *De anima* 412 a 28.

⁷² *Imm. a.* 1, 15. GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 2003¹², pp. 64-65.

hasta el detalle de los textos del Estagirita, por los aportes que hacen a los temas que discuten y por la información que conservan y transmiten sobre filósofos anteriores, que se hubieran perdido sin aquel precioso trabajo. Fundamentalmente a través de estos comentarios filosóficos realizados por autores griegos y, luego traducidos al latín, san Agustín tuvo acceso a esa compleja realidad que llamamos neoplatonismo; en él, no era fácilmente discernible Aristóteles, porque solo se conocían sus obras lógicas, como nos dice el propio Hiponense. En este contexto hemos intentado establecer la presencia y el seguimiento en sus consecuencias argumentativas, del principio aristotélico *esse in subiecto*.

Debido a lo anterior, consideramos que la distinción agustiniana entre alma y cuerpo se sostiene en un método *a priori*: donde el pensamiento reconoce propiedades esenciales, allí encontramos cosas sustancialmente distintas. Por esta razón, san Agustín se aplica a definir el alma y el cuerpo, pues busca conocer si sus esencias se confunden; un cuerpo es algo que posee dimensiones, en el sentido que estas se entienden en geometría, y que, por ende, ocupa un lugar en el espacio. Las distintas definiciones de alma, a las que echa mano san Agustín (todas concordantes entre sí), no se reconocen en la espacialidad, por lo que no pueden ser cuerpo. ¿Cómo, entonces, alcanzamos conciencia de nuestra alma? Como señalamos en el cuerpo del trabajo, es suficiente decir que el pensamiento aprehende su propia existencia como evidencia inmediata, pues en ese momento sabe que es y que vive: cuando se reconoce, sabe lo que es. Que el alma sea de naturaleza espiritual (diversa de la incorporeidad atribuida por Aristóteles) implica que no se encuentra separada de las ideas divinas.

En consecuencia, los argumentos sobre la inmortalidad giran en torno a la presencia de saberes inmutables en el alma, la que vive siempre en cuanto fundamentalmente es sede del saber y es inseparable de la razón; la segunda serie de argumentos gira sobre la indestructibilidad del alma: las transformaciones propias del alma no modifican su «ser-alma»; la unidad de la razón con el alma conlleva la inmortalidad y, por último, el error no destruye el alma. Aunque las formulaciones difieran, todas proceden *a priori*: si el saber existe en alguna parte, no puede hacerlo sino en un ser que vive siempre, entonces, siempre vive el ser en el que se encuentra la ciencia. La estructura de los argumentos en favor de que la razón es inseparable del alma es la siguiente: la disciplina coincide con la verdad, pues conlleva los criterios para discernir por qué un saber es una *disciplina*, es decir, un conjunto ordenado de conocimientos; lo que la hace disciplina, en efecto, la hace verdadera. En efecto, la definición aristotélica de alma se sustentó en la forma: la esencia de un cuerpo vivo es su alma; esta capacidad literalmente metafísica se transforma en principio de vida sobrenatural, una vez que se fundamenta el paso de la inmaterialidad a la espiritualidad. Por ello, el Hiponense sostiene la afinidad con Dios mediante la razón especulativa, aunque ello no significa una limitación para el modo de creer, sino un modo incipiente de interpretar lo creído.

Para terminar, consideramos que hemos demostrado que el principio aristotélico *esse in subiecto*, aplicado a la estructura conceptual neoplatónica, opera una modificación profunda que permite a san Agustín avanzar en la explicación

filosófica de la espiritualidad del alma humana, aunque todavía le reste mucho camino por recorrer en esa fundamentación y quede abierta —para el conjunto de su obra— la discusión acerca de si alcanzó o no este logro.

BIBLIOGRAFÍA

- Agostino (2012). *Sull'anima*. Milano: Bompiani (a cura di Giovanni Catapano).
- Albisu Aparicio, M. (2010). «Pluralidad *versus* diversidad. Notas sobre las posiciones de Platón, Aristóteles y Agustín de Hipona en torno al lenguaje y al pensamiento», *Pensamiento*, vol. 66/ 247, pp. 149-168.
- Aristotelis (1949). *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, Oxford (L. Minio Paluello instruxit).
- Aurelio Agostino (2019). *Tutti i Dialoghi*. Milano: Bompiani (Testo latino a fronte; Introduzione Generale, presentazioni ai dialoghi e note di Giovanni Catapano).
- Barnard, L. W. (1972). «What was Arius' Philosophy», *Theologische Zeitschrift*, 28, pp. 110-117.
- Beatrice, P. F. (1989). «*Quosdam Platoniorum libri: The Platonic readings of Augustine in Milan*», *Vigiliae Christianae*, Vol. 43/3, pp. 248-281.
- Beierwaltes, W. (2000). *Platonismo nel Cristianesimo*. Milano: Vita e Pensiero.
- Beutler, R. (1953). «Porphyrios» XXII, 1, pp. 275-313 en Paulys Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, disponible en <http://ancientworldonline.blogspot.com/2010/09/emerging-open-access-paulys.html>
- Blumenthal, H. J. (2016²). «Neoplatonics elements in the *Anima* commentaries», en Sorabji, R. (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. London / New York: Bloomsbury, pp. 327-348.
- Booth, E. (1977). «St. Augustine's *notitia sui* related to Aristotle and the early neo-Platonists», *Augustiniana*, vol. 27, 1/1, pp. 70-132.
- Boyancé, P. (1970). «Le Platonisme à Rome. Platon et Cicéron» en *Études sur l'humanisme cicéronien*. Brussels: Latomus, pp. 222-247.
- Calabrese, C.C. (2018). «Alegoría, mito y artes liberales en san Agustín, *De ordine*, 1. 8. 24», *Graeco-Latina Brunensia*, 23/1, pp. 21-34.
- Calabrese, C. C. (2006). «Introducción», San Agustín de Hipona, *Interpretación literal del Génesis*. Pamplona: EUNSA, (Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese).
- Calabrese, C. – Junco, E. (2018). «Texto y visión mística en san Agustín y en santa Hildegarda», *Espíritu* LXVII/ 155, pp. 173-199.
- Chiaradonna, R. (2016). «Porphyry and the Aristotelian Tradition», en Falcon, A. (Ed.). *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden/Boston: Brill, pp. 321-340.
- Cripriani, N. (1994). «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino», *Augustinianum*, 34, pp. 253-313.
- de Ghellinck, J. (1930). «Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV^e siècle», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 26, pp. 5-42.
- Di Leo, P. (2016). «Augustine between Plotinus and Porphyry: A Possible Answer to the Problem of the Identity of the *Platonicorum Libri*», *Giornale Italiano di Filologia*, vol. 68/1, pp. 213-240.

- Erismann, Ch. (2016). «Aristoteles latinus: The Reception of Aristotle in the Latin World» en Falcon, A. (Ed.). *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden/Boston: Brill, pp. 439-459.
- Festugière, A. J. (1944-1949). OP, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris: J. Gabalda (Études Bibliques). Vol. 2 *Le Dieu Cosmique*.
- Gaffiot, F. (1934). *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hechette.
- Gilson, É (2003¹²). *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin.
- Grabmann, M. (1957). *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Geerlings, W. (2010). «*Libri Platoniorum*. Die philosophische Bildung Augustins», Geerlings, W. – Röwekamp, G., (herausg.) *Fussnoten zu Augustinus: gesammelte Schriften Wilhelm Geerlings*. Turnhout: Brepols Publishers, pp. 163-178.
- Hadot, P. (1993). *Porfirio e Vittorino*. Roma: Vita e Pensiero.
- Hadot, P. (1962). «L'image de la Trinité dans l'Âme chez Victorinus et chez Augustine» *Studia Patristica* 6, pp. 409-442.
- Hanson, R. P. C. (2007). *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, Baker Academic, Grand Rapids (MI).
- Hoffmann, P. (2006). What was commentary in late antiquity? The example of the Neoplatonic commentators. In A companion to ancient philosophy. Edited by Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, 597-622. Oxford: Blackwell.
- Horn, Ch. (1995). *Plotin über Sein: Zahl und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*. Stuttgart / Leipzig: B.G. Teubner Verlag.
- Lee, K. E. (1997). *Augustine, Manicheism and the Good*, Dissertation.com.
- Marrou, H. I. (1983). *Saint Augustin et la fin de la culture Antique*. Paris: Éditions E de Boccard.
- Minio Paluello, L. (1945). «The Text of the «*Categoriae*»: the Latin Tradition», *The Classical Quarterly*, Vol. 39 n. 3/4, pp. 63-74.
- O'Dali, G. J. P. (1987). *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Plotin (1933-38). *Enneades*. Paris: Les Belles Lettres.
- Poncelet, R. (1948). «Précision et intensité dans la prose latine», *Revue des Études Latines*, 26, pp. 134-156.
- Ricoeur, P. (2008). *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Prometeo-UCA.
- Rochette, B. (1996). «Du grec au latin et du latin au grec. Les problèmes de la traduction dans l'antiquité gréco-romaine», *Les Études Classiques*, 64, pp. 3-19.
- Rosales Meana, D. I. (2013). «El radical deseo de la vida. De la inmanencia de Michel Henry a la alteridad en san Agustín», *Pensamiento*, Vol. 69/258, pp. 29-52.
- Szlezák, Th. A. (1979). *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag.
- Sorabji, R. (ed.) (2016²). *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. London / New York: Bloomsbury.
- Stock, B. (1998). *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge (Mass) / London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Suñol, V. (2011). «Los comentarios como género filosófico. Su génesis y evolución desde el aristotelismo hasta la hermenéutica cristiana». *Circe de clásicos y modernos* (15), pp. 185-201. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11122/pr.11122.pdf

- Traina, A. (1989). «Le traduzioni» en Cavallo, G., Fedeli, P., Giardina A. (Ed.), *Lo spazio letterario di Roma antica*. Vol. II *La circolazione del testo*,. Roma: Salerno Editrice, pp. 93-123
- Tuominen, M. (2009). *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Vandenbussche, E. (1944-1945). «La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius, "le technologue"», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 40, pp. 47-72.

Instituto de Humanidades
Universidad Panamericana, México.
ccalabrese@up.edu.mx

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2020]