

EL HOMBRE AGUSTINIANO: DE LA NOSTALGIA A LA ESPERANZA

En su última exploración «en el continente de la reflexión agustiniana», el profesor Álvarez Turienzo nos ha dejado uno de los más exhaustivos y documentados estudios acerca de la antropología de San Agustín¹. Desde el atractivo acento platónico del título de la obra hasta la última página, encontramos una enorme riqueza de pautas hermenéuticas que permiten transitar con fluidez por los sugerentes textos agustinianos. De ese inmenso caudal he querido recoger un solo punto, que ahora pretendo desarrollar con cierto detenimiento, como sencilla muestra de homenaje y admiración a quien nos ha abierto tantos caminos y nos ha enseñado a mirar con especial penetración en las profundas aguas de la investigación filosófica.

En el minucioso análisis que realiza el profesor Álvarez Turienzo aparece una idea central: San Agustín se hace eco de la «odisea» del alma, de evidente origen platónico y posterior desarrollo en el neoplatonismo, y transforma ese regreso a la patria en un «éxodo» hacia la tierra prometida. En otras palabras, el modelo platónico y plotiniano, que refleja un concepto cíclico y circular de la vida del alma, adquiere, a pesar de la semejanza terminológica, una dimensión lineal y progresiva, que abandona el esquema emanatista neoplatónico sustentado en la continuidad de *exitus-reditus*, y convierte la «*epistrophé*» en «*conversio*». He aquí las palabras del profesor Álvarez Turienzo:

1 S. Álvarez Turienzo: *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca y Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.P. de Salamanca, Salamanca 1988.

«En el capítulo precedente he tratado de situar y caracterizar al hombre en sus rasgos genéricos. He puesto especial énfasis en subrayar el carácter de criatura *media* que Agustín le atribuye. Relacionadas con esa medialidad he adelantado las fórmulas con que clásicamente se le define: *animal rationale mortale-imago Dei*. En el interés del santo se ordena lo que tienen de significación descriptiva a lo que verdaderamente le preocupa, que es el curso normativo-perfectivo de la vida; es decir, el proceso de conversión. A estos efectos, se sirve, transformándolos, de los esquemas salvacionales presentes en las filosofías paganas. En el que traza la vía de purificación y elevación del alma —*foris, intus, desuper*— se pronuncia por un *desuper* trascendente, ambiguamente propuesto, en realidad negado, por los sabios que filosofaban sólo según el hombre o según la mente. A la vez quebranta el círculo emanatista supuesto en la conexión *exitus-reditus*. La *epistrophé* neoplatónica se muda en *conversio*. El cambio viene exigido por la *philosophia secundum Deum*, que Agustín profesa, en la que el movimiento "deificador" es el que conviene a criaturas, es decir, naturalezas hechas por Dios, no naturalmente divinas. Por lo cual la *epistrophé* entendida según el modelo de una "odisea" se muda en la *conversio* cuyo paradigma es el "éxodo"².

El texto expresa, con magistral penetración, las diferencias entre las respectivas concepciones del hombre, del tiempo y de la historia de Plotino y San Agustín. Y, a lo largo de las páginas de toda la obra, el profesor Alvarez Turienzo expone, con documentada base en los textos agustinianos, todos los aspectos de esta singular transformación de paradigma antropológico. El modelo agustiniano del «éxodo» nos presenta al hombre como criatura «media», que tiene la posibilidad de la «aversión» del camino de la salvación y el deslizamiento hacia la «región de la desemejanza», pero que posee también, gracias a la intervención del Mediador, la oportunidad de conducir su vida por la senda de la esperanza y emprender viaje hacia la «región de la felicidad». Este viaje espiritual, en que consiste la existencia auténtica del *homo viator*, se identifica con el proceso de «conversión». Es el «éxodo» hacia la tierra prometida, la «ciudad de Dios».

Esta idea, que presenta un cambio de paradigma antropológico, es, a mi juicio, uno de los grandes aciertos de la obra, en la que se muestra la originalidad de San Agustín, que, recogiendo en gran parte la terminología neoplatónica in-

2 S. Alvarez Turienzo, o. c. p. 105.

vierte genialmente el significado de algunos conceptos fundamentales como el de la *epistrophé*, que no será un retorno a la patria, sino un esperanzado caminar hacia la ciudad celestial. Y este aspecto de contraste y originalidad es el que me propongo destacar, sin otra pretensión que exponer con cierto detenimiento la fuente y el contrapunto de la antropología agustiniana, es decir, el modelo de la «odisea» plotiniana.

Resulta ciertamente sorprendente la escasa atención que este punto ha merecido para los especialistas en Plotino, ya que, a pesar de algunos estudios importantes acerca de la presencia de textos homéricos en la obra plotiniana³ y de la publicación de diversos libros en los que se estudia con profundidad la dialéctica del maestro de la escuela de Roma⁴, no existe un comentario específico acerca de la utilización de la *Odisea* en los tratados plotinianos *Acercade la dialéctica* (I 3) y *Acercade la belleza* (I 6), en los que principalmente puede verse cómo Plotino utiliza el viaje de Ulises como símbolo del retorno del alma a su patria. Por otra parte, el análisis del modelo plotiniano permitirá comprobar hasta qué punto está presente en la antropología agustiniana y en qué medida es transformado dicho modelo en un paradigma diferente, que convierte la condición nostálgica del hombre plotiniano en una actitud de esperanza.

La «epistrophé» socrático-platónica

La tradición órfico-pitagórica acerca del alma y de sus relaciones con el cuerpo deja profundas huellas en la doctrina socrática del «cuidado del alma». Sócrates, enfrentado a la educación y retórica de los sofistas, nos muestra, en un conocido pasaje⁵, que la salud del alma y de la ciudad se consiguen mediante una *«epistrophé»*, una vuelta hacia la interioridad, abandonado el mundo aparente de la adulación sofística, cuya *«areté»* reside en el logro del éxito social, de la fama y de las riquezas. Sócrates incita a cuantos encuentra en su camino a buscar la belleza, la salud, la armonía interior con aquellas palabras que él

3 Véanse J. Pépin, «Plotin et les Mythes», *Rev. philos. de Louvain* 53 (1955), 5-27; V. Cilento: «Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino», AA.VV. *Les Sources de Plotin*, (Entretiens Hardt V), Ginebra 1960. pp. 245-323 y R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groninga, 1965.

4 Especialmente en H. Overstreet, *The Dialectic of Plotinus*, Berkeley 1909, C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, 2ª ed., Nápoles 1954 y V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Trieste 1963.

5 Platón, *Apología* 29 c - 30 c. También es conocido el pasaje de *Gorgias*, 464b-465e, en que se presenta la retórica sofística como arte de la adulación y de la búsqueda de la apariencia agradable de las cosas, como logra el cocinero presentar con esmero sus guisos, frente a la búsqueda difícil de lo saludable, aunque no aparente, como consigue el médico la salud del enfermo, aunque haya de prescribirle a éste una medicina amarga. Sócrates prosigue el cuidado del alma utilizando la medicina pitagórica, que logra la armonía y justicia del alma.

mismo recuerda a los jueces: «Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?»⁶. Es la filosofía entendida como «cuidado del alma», como conocimiento de sí mismo, tarea a la que Sócrates dedica toda su vida, porque entiende que así se lo ordena el «dios», al que sería indigno desobedecer, como él mismo confiesa: «obraría yo indignamente, si... ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa»⁷.

Hay, pues, en el filosofar socrático una vuelta hacia el interior del hombre, donde habita la verdad, en esa parte divina, que es la parte mejor del hombre⁸. Y la actividad filosófica, que ha de llenar la vida entera del hombre, no es sino una permanente «*epistrophé*» hacia el huésped divino que mora en el interior del alma⁹.

Platón destaca aún más este carácter introvertido de la mirada intelectual del hombre. El insiste en el «arte de la conversión» como método de liberación de las ataduras de la ignorancia y del error, como se comprueba en el mito de la caverna¹⁰, o nos presenta la «contemplación» de la belleza, de la verdad y de la bondad como una «aversión» de lo fenoménico y una «vuelta» hacia el ser que realmente es, tal como simboliza el mito del carro alado¹¹. También encontramos esa incitación a volver nuestra mirada hacia lo interior y superior en la teo-

6 *Apología* 29 d-e.

7 *Apología* 28 d-e. La investigación filosófica es un compromiso ineludible para Sócrates, que entiende que la vida carece de sentido si no se dedica por entero a la filosofía, entendida como conocimiento de uno mismo (*Apología* 38 a) o, tal como la entiende en el *Fedón* 99 d, como un abandono de la búsqueda del «nous» de Anaxágoras en la naturaleza exterior para emprender la «segunda navegación».

8 *Alcibíades* 130a, *Rep.* 382a y *Tim.* 88b.

9 *Fedón* 79e-80b, *Fedro* 246d-e.

10 En *Rep.* VII 518c, explicando el significado del mito, Platón habla literalmente de la conversión: «Nuestra discusión muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno y el órgano con que cada cual aprende deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera —del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero— hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello que llamamos bien. ¿No es eso?

— Eso es.

— Por consiguiente —dije— puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva».

11 *Fedro* 246a-257b. En realidad, todo el segundo discurso de Sócrates en este diálogo expresa paradigmáticamente la «conversión» del alma hacia la belleza y su esplendor, como lo más digno de recuerdo de cuanto el alma contempló en su vida divina y vertical junto a los dioses. Su vida debe ser una recuperación de aquella conducción de un carro alado y vertical, como los carros divinos.

ría platónica del amor, expuesta de forma sublime en el discurso de Diotima, que describe el arte amoroso y erótico como un ascenso desde la belleza corporal hasta la belleza en sí, en la que se detienen nuestros anhelos y alcanzamos la «visión gozosa» que da sentido a nuestra vida humana. Estas son las elocuentes palabras platónicas: «He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí. Ese es el momento de la vida, querido Sócrates, —dijo la extranjera de Mantinea— en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre: cuando contempla la belleza en sí»¹².

Podrían aducirse centenares de textos en los que Platón expone su concepción del alma como prisionero caído del mundo de los dioses en la cárcel del cuerpo¹³ o como huésped divino que navega temporalmente en el navío del cuerpo, como piloto que lo gobierna o como viajero errante que tiene su patria en el mundo inteligible al que ha de regresar, como Ulises retorna a Itaca. Pero, sin duda, es el *Fedón* el diálogo en que cobra especial relevancia la contraposición de alma y cuerpo y la concepción de la filosofía como liberación de esta

12 *Banquete* 211b-c. Aquí la «conversión» es ascenso hacia «algo maravillosamente bello por naturaleza... que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no... sino la belleza en sí, que es siempre consigo mismo específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella...» (*Banquete* 211a-b). Es un ascenso que implica interiorización y transcendencia, mirar en el interior y ascender a lo superior. Esta terminología será recogida en la teoría ética y estética por Plotino y será fundamental en la antropología agustiniana.

13 Es muy conocido el pasaje de *Crátilo* 400c, en el que Platón menciona a los seguidores de Orfeo como creadores del significado de «*sôma*» como una tumba y prisión (también «*sêma*» en tanto que signo) del alma. La imagen de la caída del cuerpo, que más gusta a Plotino, es la de la pérdida de las alas y el equilibrio del carro, que acontece cuando el alma «llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra» (*Fedro* 248c).

Este texto está precedido por la descripción de la «*procesión*» de los dioses y las almas, que tanta resonancia tendrá en la obra plotiniana (246d-248c) y, un poco después, se habla de la «*iniciación*» (*epopteia*) del alma en la contemplación del «brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo» (250c).

De nuevo, repite la teoría órfica de la tumba, que Platón señala siempre como antecedente de su doctrina, como puede verse en *Gorgias* 493a; *República* 611e y *Fedón* 82e. Existe un precioso comentario sobre las relaciones alma-cuerpo de P. Courcelle, «Le corps-tombeau, Platon 'Gorgias' 493a; «Cratyle» 400c, «Phedre» 250 c», *Révue des Etudes Anciennes* 68 (1966) 101-22. Por la importancia de estas relaciones en Plotino, merece ser citado C.J. de Vogel: «The sôma-sêma formula. Its function in Plato and Plotinus compared to christian writers», en AA.VV., *Neoplatonismus and early christian thought. Essays in honor of A.H. Armstrong*, Londres 1981, pp.79-85.

tumba en la que el alma se halla como muerta o como dormida, olvidada de su vida anterior, que ha de recordar para volver a «revivir». El filósofo aparece como aquél que vive separado lo más posible del cuerpo para dedicarse al cuidado del alma y es compadecido por la multitud porque la vida catártica y contemplativa del filósofo recuerda demasiado a la muerte, ya que el verdadero filósofo vive desligándose del cuerpo, se prepara para morir, vive muriendo¹⁴. Así la vida verdaderamente humana, casi divina, consiste en dominar las pasiones, equilibrar el deseo y buscar el placer supremo del alma: el pensamiento y la contemplación de las ideas, pues ésta es la actividad propia de los dioses, como repetirá Aristóteles, y la que alcanzan algunas almas que logran desprenderse de las adherencias corporales¹⁵.

La «*epistrophé*» platónica consiste en ese regreso, en ese viaje o en esa búsqueda de la verdad, en que se resume el significado del término «filosofía», porque el alma es divina e inmortal por su parentesco (*syngéneia*) con la divinidad y con las ideas. Así lo recoge un texto del *Protágoras*¹⁶ y esta «connaturalidad» o parentesco del alma con lo divino es la base del segundo argumento acerca de la anámnesis del alma en el *Fedón*. Dado que lo semejante conoce lo semejante, como muestra Platón con el ejemplo del ojo en su conocido texto del *Alcibiades*¹⁷, el alma conoce las ideas, porque ambas son de la misma naturaleza,

14 «En realidad... los que de verdad filosofan, Simias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible» (*Fedón* 67e). «Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos» (*Fedón* 64a). Porque la filosofía es como la muerte, una «desatadura *l'ysis*» y liberación del alma del cuerpo» (67d) «¿Acaso (la muerte) es otra cosa que la separación (*apallagé*) del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo? (64c). Por ello, Platón compara al filósofo con el dios Hades, que no desea convivir con los hombres mientras tienen cuerpo, pues «el no desear convivir con los hombres mientras tienen cuerpo; el convivir cuando el alma se halla purificada de todos los males y apetitos del cuerpo, ¿no te parece que es propio de un filósofo...?» (*Crátilo* 404a).

15 Aristóteles, *Met.* A 9, 1074b-33-5. La teoría platónica aparece perfectamente delimitada en los discursos pronunciados por Sócrates en el *Fedón*, en los que la presenta, en primer lugar, como una vida de conocimiento (61c-69d), en segundo lugar, como una unión entre el alma y las ideas (69e-84b) y, finalmente, la Teoría es la explicación última de la existencia del cosmos (91c-115a). En esta última parte, encontramos el viaje hacia el interior de uno mismo, el retorno de la naturaleza al conocimiento de uno mismo, es decir, la segunda navegación, que descubre el «nous» del alma.

16 *Prot.* 322a, donde dice: «Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad (*dià tén toú theou syngéneian*)...». Con este mismo significado de parentesco o participación de la misma raza, utiliza Platón el término *syngéneia* en *Eutifrón* 11c, *Cármides* 155a, *Lisis* 205c y *Menéxeno* 244a. Acerca de los distintos significados de este término, véase E. des Places: *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris 1964, pp. 63-102.

17 *Alcibiades* 134a. Para explicar el conocimiento de sí mismo, Platón compara el conocimiento del alma con la visión del ojo, con estas palabras: «El ojo, al considerar y mirar a otro ojo y a la parte que él cree mejor, así como la ve también, se ve a sí mismo.

ALC. Eso parece...

aunque al entrar en un cuerpo el ser alado y divino quede transformado y desfigurado, como lo recoge el conocido texto en que Platón compara el alma con Glauco, que dice así:

«El que el alma sea algo inmortal nos lo impone nuestro reciente argumento y los demás que se dan; pero para saber cómo sea ella en verdad no hay que contemplarla degradada por su comunidad con el cuerpo y por los otros males, como la vemos ahora, sino adecuadamente con el raciocinio, tal como es ella al quedar en su pureza, y se la hallará entonces mucho más hermosa y se distinguirán más claramente las obras justas y las injustas y todo lo demás de que hemos tratado. Pero esto que acabamos de decir solamente es verdad según se nos aparece al presente, porque antes la hemos contemplado en una disposición tal que, así como los que veían al marino Glauco no podían percibir fácilmente su naturaleza originaria, porque, de los antiguos miembros de su cuerpo, los unos habían sido rotos y los otros consumidos y totalmente estropeados por las aguas, mientras le habían nacido otros nuevos por la acumulación de conchas, algas y piedrecillas, de suerte que más bien parecía una fiera cualquiera que lo que era por nacimiento, en esa misma disposición contemplamos nosotros el alma por efecto de una multitud de males. Por ello, Glaucón, hay que mirar a otra parte.

—¿Adónde?— dijo.

—A su amor al saber, y hay que pensar en las cosas a que se abraza y en las compañías que desea en su calidad de allegada de lo divino e inmortal y de lo que siempre existe; y en cómo haya de ser cuando vaya toda entera tras esto y se salga, por el mismo impulso, del mar en que se halla y se sacuda las muchas piedras y conchas que ahora, puesto que de la tierra se nutre, se han fijado a su alrededor: costra térrea, rocosa y silvestre procedente de esos banquetes a que suele atribuirse la felicidad. Y entonces se podrá ver su verdadera naturaleza, si es compuesta o simple o de qué manera y cómo sea»¹⁸.

SOC. Por tanto, si el ojo quiere verse a sí mismo, ha de dirigir su mirada a otro ojo y, precisamente, a la parte de él en la que se encuentra su propia facultad perceptiva... si el alma quiere conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y especialmente a la parte de ella en la que se encuentra su facultad propia, la inteligencia... ¿Hay en el alma una parte más divina que ésta, donde se encuentra el entendimiento y la razón?... quién la mira... bien puede decirse que se conoce mejor a sí mismo». Sobre la divinidad del alma y las ideas, véase P. Kucharski: «L'affinité entre les idées et l'âme d'après le Phédon», *Archives de Philosophie* 26 (1963) 483-515.

18 *República* 611b-612a.

La comparación no puede ser más adecuada para presentar el estado del alma encerrada en el cuerpo, donde se halla recubierta de adherencias marinas y terrenas que la desfiguran, de manera que, aun siendo divina, parece una bestia cualquiera. Se halla, pues, el alma en la «región de la desemejanza», ya que no se parece a sí misma por la máscara del cuerpo, y su *epistrophé* consiste en volver a tornarse «semejante a dios». Esa es la auténtica conversión: hacerse semejante a la divinidad, mediante la «*areté*» que consiste en una purificación de las adherencias que desfiguran el ser divino del alma. Este camino que conduce a la semejanza con lo divino es como un ascenso que parte de la contemplación del orden y la belleza sensible, para concluir en la visión y goce de la armonía inteligible que convierte al alma en un ser armonioso y justo, porque esa es la finalidad de la conversión: volver al alma justa, como lo es dios, para que sea también armónica y equilibrada la ciudad.

La influencia pitagórica es notable en esta concepción de la conversión como «*kátharsis*», como ascenso en el que desempeñan un papel fundamental la geometría, el cálculo, la astronomía y la armonía, como reconoce Platón en su conocido texto de la *República*:

«Así como los ojos han sido hechos para la astronomía, del mismo modo los oídos lo han sido con miras al movimiento armónico y estas ciencias son como hermanas entre sí, según dicen los pitagóricos, con los cuales, ¡oh, Glaucón!, estamos de acuerdo también nosotros»¹⁹.

En el mismo sentido habla Platón de la belleza de cuerpos, almas, virtudes y ciencias, como de escalas que sirven para ascender a la contemplación de la belleza en sí, que da sentido a la vida humana, en tanto que es la contemplación de la armonía divina, que «diviniza» al alma, haciéndola justa como lo es la divinidad. Este concepto de «semejanza con lo divino» encuentra su mejor expresión en el conocido texto del Teeteto, en que se utiliza el término «huida» («*phygé*») como sinónimo de «*homoíosis*», del proceso de conversión por el que el alma se hace semejante a la divinidad. Este término de fuga aparecerá con frecuencia en los textos plotinianos y será también utilizado por San Agustín, como sinónimo del retorno del alma a su patria. Por la importancia de este

19 *República* 530d. Es interesante consultar el comentario de las teorías pitagóricas, aquí mencionadas por Platón, tal como lo realiza W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I, Madrid 1984, pp. 196 ss. Y en relación con la *kátharsis* es muy esclarecedor el capítulo de A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 4ª ed., Paris 1975, p. 123-156.

punto, recojo a continuación el texto platónico mencionado, que dice lo siguiente:

«Es imposible acabar con los males. Siempre, por necesidad, existirá lo contrario del bien, algo que, a pesar de todo, no podrá tener su sede en la morada de los dioses, sino que necesariamente merodeará en torno a la naturaleza mortal y donde ella habita. Por ello es necesario elevarse lo más posible desde este lugar hacia lo alto. Esta huida no es sino la asimilación de la divinidad en la medida de lo posible y la asimilación es hacerse justo y piadoso con discernimiento... Digamos ahora la verdad: dios jamás ni de ninguna manera es injusto. Por ser él íntegramente justísimo, nada se parece más a él que quien de nosotros a su vez llega a ser lo más justo posible»²⁰.

La «*epistrophé*» platónica queda definitivamente expuesta en este texto, en el que se nos muestra como quehacer filosófico supremo la tarea ética, de raíz pitagórica pero difundida finalmente por Sócrates, de «cuidarse del alma», librándola de las ligaduras del cuerpo y de las adherencias que la encubren, para que, cual ser alado y libre por su naturaleza divina originaria, pueda volar hacia las alturas y contemplar allí la realidad sin mezcla, que siempre es y nunca deviene, «lo más dichoso de cuanto es, lo que a todo trance tiene ella que ver»²¹, para que, como concluye la *República*, «pasemos felizmente el río del olvido y ... seamos felices»²².

La «*epistrophé*» socrático-platónica consiste, pues, en una conversión, un regreso, una « odisea » del alma, que ha de recobrar su naturaleza original, mediante un procedimiento de inversión de la mirada hacia lo interior y lo superior, que será recogido por Plotino y tendrá su reflejo en la misma terminología agustiniana. Esta conversión del ojo del alma hacia donde conviene que sea dirigida su mirada es la «segunda navegación»²³, el viaje de regreso hacia el punto

20 *Teeteto* 176a-b. Respecto al concepto de *homoiosis* son interesantes los siguientes estudios: C. G. Rutenber, *The doctrine of the imitation of God in Plato*, New York 1946 y H. Merki, «*ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ* Ser. Von der platonische Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nissa», Freiburg Achw. 1952

21 *República* 526e.

22 *República* 621c-d. Es el final de la obra platónica, en la que se ofrece la salvación y felicidad personal a quien haya obrado responsablemente. Esta salvación es la culminación del proceso circular de la *epistrophé*.

23 *Fedón* 99d. Esta segunda navegación alude a la travesía por medio de remos y sin viento favorable, una navegación más costosa, pero más segura que la primera. Es el símbolo de la búsqueda de la verdad no en las imágenes sensibles, sino en las ideas, que Sócrates describe así: «Yo

de partida. El paradigma de esta conversión es circular y cíclico, como lo es el concepto griego del tiempo, y la categoría que define la actitud del alma paltónica, protagonista de este viaje de ida y vuelta, es la nostalgia. La salvación, la felicidad reside en el regreso, por el camino de una vida filosófica contemplativa, propia de quien aprende a morir y aprende a mirar hacia el fondo de sí mismo, donde se halla la verdad, como huésped dormido. Y seguramente este concepto nostálgico de salvación, como recuperación de la vida libre del alma y goce de la felicidad individual, es la nota más original del concepto platónico del alma en relación con el pitagorismo y las *Purificaciones* de Empédocles, en los que aparecen recompensas, pero no se presenta explícitamente la idea de « salvación », basada, como muestra el mito de Er, en la propia libertad de elección de vida. No obstante, esta salvación está muy lejos del concepto agustiniano, ya que consiste en un regreso y no en un caminar esperanzado.

Ulises o la dialéctica plotiniana

Si en los textos platónicos hemos encontrado repetidas veces la metáfora del viaje de ida y vuelta, entendida como una «segunda navegación», gobernada por el piloto del alma, que constituye una imagen libre de la *Odisea* de Homero, en distintos escritos de Plotino descubrimos una utilización literal y estricta del viaje de Ulises, como símbolo más adecuado de la «*epistrophé*» del alma a su lugar de origen. Hay una deliberada elección del viaje de Ulises, con especial atención a algunas etapas del mismo, para presentar un estricto paralelismo con la dialéctica o ascenso del hombre hasta su principio.

Si Cilento, en una obra ya clásica²⁴, pudo demostrar, con sólidos argumentos filológicos y filosóficos, la unidad estilística y conceptual de los cuatro tratados contra los gnósticos, creo que podría realizarse un intento semejante con los tres tratados de la primera *Enéada*, en los que Plotino describe la «*epistrophé*» del alma a su principio Uno, sirviéndose de la metáfora de la «odisea» del alma.

Los tres tratados a que me refiero son: *Acerca de la belleza* (I 6), *Acerca de las virtudes* (I 2) y *Acerca de la dialéctica* (I 3). Los citados en segundo y tercer lugar presentan una conexión tanto en el orden cronológico en que fueron escritos por Plotino, —el 19 y 20 respectivamente— como en la ordenación sistemática realizada por Porfirio en su edición de las *Enéadas*, figurando

reflexioné y sentí temor de quedarme completamente ciego del alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real» (*Fedón* 99e).

24 V. Cilento, *Paideia antignostica*, Florencia 1971.

ambos en la primera *Enéada*, tratados segundo y tercero respectivamente. Más dificultades ofrece la unidad de estos dos tratados con el sexto de la primera *Enéada*, que según testimonio de Porfirio, lo encontró ya escrito cuando llegó a la escuela de Roma y, desconociendo su lugar en el orden cronológico, lo situó en la primera posición. Sin embargo, temáticamente está próximo a los otros dos, como indica su ubicación en la misma *Enéada*, la que según particular interpretación de Porfirio, recoge los tratados que se ocupan de «asuntos más bien éticos»²⁵.

Si nos atenemos al orden cronológico de composición de los tres tratados, aceptando la ordenación porfiriana, descubrimos que la primera preocupación de Plotino, cuando se decide a escribir, es la de la belleza. Su tratado I 6, *Acercas de la belleza*, constituye una armoniosa síntesis de los más destacados textos platónicos de sus cuatro *Diálogos* de madurez, en torno a la dialéctica ascendente que persigue la verdad (*Fedro*), la contemplación de las ideas que el alma realiza sin la atadura del cuerpo (*Fedón*), la ascensión hasta el conocimiento del Bien, como principio del ser y de la verdad (*República*) y la iniciación en el amor o la búsqueda de la Belleza, como visión trascendente (*Banquete*).

Plotino recoge, en una muestra ejemplar de su hermenéutica²⁶, el concepto platónico de la belleza, como participación de la forma, y sitúa el Bien, principio supremo de su filosofía, como padre de toda belleza.

El tratado comienza distinguiendo la belleza visual de la belleza auditiva, de la armonía visible y de la musical, en sentido pitagórico y platónico, tal como hemos visto en el texto anteriormente citado de la *República*, en el que Platón afirma que «nuestros ojos han sido hechos para la astronomía y nuestros oídos para la música», de tan poética resonancia en el «son divino» o la «contemplación

25 *Vida de Plotino* 24, 36. Respecto a la arbitraria edición llevada a cabo por Porfirio, véase P. García, *Plotino: Hermenéutica y Filosofía*, ICE, Salamanca 1984, pp. 59-72. A pesar de mi crítica general a la ordenación porfiriana de los escritos de Plotino, la afinidad temática de los tres tratados arriba indicados, parece indudable, especialmente en la consideración de la «epistrophé» como un retorno del alma a su origen divino, tal como expresan las últimas palabras de Plotino antes de morir: «esforzarse por unir lo divino que hay en nosotros con lo que hay de divino en el universo» (*Vida de Plotino*, 2, 25-27). Acerca de las controvertidas interpretaciones de estas palabras, que no son sino una alusión a la *homoiósis to theô* de *Teeteto* 176a, véanse P. Henry «La dernière parole de Plotin», en *Studi classici e orientali* 2 (1953) 113-30; J. Igal, «Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino», en *Cuadernos de filología clásica* 4 (1972) 441-62 y H. R. Schwyzer, «Plotins letztes Wort», en *Museum Helveticum* 33 (1976) 85-97.

26 En relación con la hermenéutica plotiniana, pueden consultarse: A. López Eire, «Plotino frente a sus fuentes», en el *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 7 (1973) 65-77 y P. García Castillo, «Longino y Plotino: Filología y Filosofía», en *La Ciudad de Dios* 201, 3 (1988) 523-27. Igualmente, merecen mención especial en relación con la originalidad de la hermenéutica plotiniana: A. H. Armstrong, «The Background of the doctrine that the intelligibles are not outside the intellect», en *Les Sources de Plotin*, cit. pp. 393-413 y J. M. Rist, *Plotinus. The road to reality*, Cambridge University Press, 1977, pp. 169-87.

del cielo» de Fray Luis de León²⁷. Por encima de estos dos grados de la belleza sensible se halla la del alma, la de la virtud, que es entendida como «*kátharsis*», la de las ciencias y todas las bellezas que en el *Banquete* son consideradas «escalas»²⁸ para ascender hasta la belleza en sí, aunque en este tratado plotiniano, por encima de la misma Belleza se halla el Bien, padre y patria de origen del alma, que ha de retornar a él, como dice literalmente:

«Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien, que es el objeto de los deseos de toda alma. Si alguno lo ha visto, sabe lo que digo; sabe cuán bello es. Es deseable, en efecto, por ser bueno, y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar... hasta que, pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas las cosas miran, por quien existen y viven y piensan, pues es la causa de vida, de inteligencia y de ser»²⁹.

Hay una maravillosa síntesis de la ascensión del mito de la caverna y del mito de Eros, una concepción sublime de la «*epistrophé*» del alma platónica, que se despoja de la cárcel, de la tumba o del vestido del cuerpo y, pasando como de puntillas por lo sensible exterior, se introduce en la interioridad socrática, donde se contempla la presencia inequívoca de la luz que ilumina a todo hombre, a toda alma que viene a este mundo y que se origina del deslumbrante sol que da vida, ser, belleza e inteligibilidad a cuanto proviene de él. El Bien se difunde por naturaleza, pero, a su vez, engendra en lo producido el deseo del retorno, la interior nostalgia de la fuente de vida y del dador de toda forma³⁰.

27 Así, pueden encontrarse estas resonancias en la *Oda a Francisco Salinas* y en la *Noche serena*, entre otros poemas, en los que, como señaló certeramente D. Alonso (*Poesía española*, Madrid 1957, pp. 170-192) los acentos pitagóricos y platónicos son tan acusados que sin ellos no puede entenderse por completo el texto de Fray Luis.

28 *Banquete* 211c. La descripción platónica de la Belleza, en este pasaje, ha sido comparada con la demostración de los atributos del ser, de Parménides (Fr. 28 B 8). Aquí aparece la Belleza como idea suprema, a diferencia de la jerarquía de la *República*, en la que el bien es el «principio del ser y de la verdad», pero está por «encima de la esencia». En este pasaje del *Banquete* aparece también esa transcendencia de la realidad primera, a la que ni siquiera Sócrates puede llegar, en palabras de la mujer de Mantinea.

29 16, 7, 1-12. Ascenso y retorno se confunden en este texto antológico.

30 Uno de los textos más significativos de esta difusión necesaria del Bien, así como del regreso de todo a ese mismo Principio, lo encontramos en V1,6, donde dice Plotino lo siguiente: «Desde el momento en que un ser llega a su punto de perfección, vemos que engendra, no soporta permanecer en sí mismo, crea otro ser. Y esto es verdad, no sólo para los seres de voluntad reflexiva, sino también para los que vegetan o para los seres inanimados que comunican todo lo que pueden de su

La descripción de este proceso de regreso encuentra dos símbolos en el lenguaje de Plotino: Narciso y Ulises. El primero representa el encantamiento de la imagen sensible y exterior, la pérdida en la multiplicidad de la apariencia, la perversión de la mirada, que queda atrapada en la mimesis, en la sombra en la «región de la desemejanza». Narciso se enamora de su propio retrato reflejado en la corriente, en lo sensible afectado por el flujo heracliteano, que imposibilita la permanencia en el ser y el verdadero conocimiento³¹. Narciso es el camino sin retorno, la ausencia de toda esperanza, la desorientación del piloto del alma, del divino viajero que vaga sin rumbo y perece en la fascinante apariencia del río del devenir. Brevemente describe Plotino este símbolo, con estas palabras:

«Al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino, sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquélla de la que éstas son imágenes. Porque si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como algo real, le pasará como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso sentido, a mi entender, relata cierto mito: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció»³².

A continuación de esta imagen negativa de Narciso, aparece la figura de Ulises, como símbolo de la dialéctica, de la mirada interior y superior, de la huida de los combatientes de Troya hacia su patria griega, del retorno a la casa paterna, pues «no hay cosa más dulce que la patria y los padres, aunque se habite en una casa opulenta, pero lejana, en país extraño, apartado de aquéllos»³³. Así resume Plotino la vuelta de Ulises, el regreso del alma a su patria:

ser... Con mayor razón producirá siempre el ser que es eternamente perfecto, el cual producirá un ser eterno, aunque inferior a él... Todas las cosas imitan al principio en eternidad y bondad... Todo ser que ha sido engendrado desea y ama al ser que lo engendró...». Hay en todo ser una añoranza, una nostalgia del padre y de la patria, como le sucede a Ulises, símbolo del alma plotiniana.

31 En la perdición de Narciso, que se enamora de su propia imagen reflejada en la corriente del río, hay un eco del final del *Crátilo* platónico, en que la teoría heracliteana del flujo universal aparece presentada como una enfermedad que afecta a lo sensible e impide su ser permanente y, en consecuencia, la imposibilidad de un verdadero conocimiento, dado que lo que nunca cesa de cambiar no puede ser captado. Y, si lo sensible es como la corriente de un río, en el que nos perdemos al contemplar una imagen evanescente de nuestro ser, hemos de volver la vista al hombre interior, hacia lo divino que hay en nosotros (V 1, 10).

32 I 6, 8, 6-12.

33 *Odisea* IX, 34-36.

«Zarparemos como cuenta el poeta... que hizo Ulises abandonado a la maga Circe o a Calipso, disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista y a la gran belleza sensible con que se unía. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos y nuestro Padre está allá.

—¿Y qué viaje es ése? ¿Qué huida es ésa?

—...como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan... Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe resultar bella, quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que logres un rostro bello... y no ceses de labrar tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divino esplendor de la virtud»³⁴.

La «*epistrophé*» del alma es una inmensa tarea ética y estética, que, a diferencia del planteamiento platónico y aristotélico, no culmina en un regreso a la caverna para reformar la vida social y política, sino que se reduce a una salvación personal, en consonancia con la nueva situación del helenismo. Aunque, como en los autores mencionados, hay un predominio de la «*theoría*», desaparece la importancia de la «*práxis*» y hay en la filosofía plotiniana una original inversión del campo semántico de la «*poíesis*». El universo es un bello poema, que ha brotado necesariamente de la bondad del Uno, dador de la forma, comunicador de la belleza a cuanto proviene de él, aunque se da un progresivo oscurecimiento de la luminosidad que irradia su luz. La «*poíesis*» del Bien consiste en un derramarse, permaneciendo inmóvil, como el perfume extiende su aroma, la fuente su caudal, o la nieve su blancura. Todo cuanto proviene de él recibe, en el grado en que le es posible, la belleza de la causa originaria que, en cuanto comunica una forma, es causa formal. La degradación progresiva, especialmente la del alma que ha entrado en el cuerpo y ha perdido las alas, sólo puede invertirse mediante la recuperación de la forma, mediante un proceso catártico, que hace al hombre escultor de sí mismo, en el más estricto sentido de la educación socrática, es decir, haciendo salir al exterior la forma escondida en el ropaje de la materia. Y este es el regreso de Uli-

34 I 6, 8, 18-9, 14. Este pasaje es bien conocido por San Agustín que cita literalmente algunas líneas en *De civ. Dei* IX, 17: «*ubi est illud Plotini ubi ait: fugiendum est ad carissimam patriam et ibi pater, et ibi omnia; quae igitur, inquit, classis aut fuga?*». Es uno de los textos en que mejor se expresa la dialéctica de la interiorización y elevación del alma, que San Agustín transformará en una efectiva trascendencia, como certeramente señala el profesor S. Álvarez Turiénzo *Regio media salutis...* cit. p. 99.

ses, un viaje de vuelta, rompiendo el hechizo de Circe y la belleza de Calipso, salvando el proceloso mar de lo sensible para llegar a los acantilados de la patria tierra, «como el hombre aquel que luego de una larga peripecia llegó por fin a su patria bien regida»³⁵.

Ese regreso, que consiste en un retorno a la naturaleza original, aparece en el tratado I 2, *Acerca de las virtudes*, como un asemejarse a la divinidad. Así comienza el tratado, con una indudable resonancia platónica:

«Puesto que los males residen acá y "por necesidad andan rondando la región de aquí" y puesto que el alma desea huir de los males, " hay que huir de aquí"».

—y ¿en qué consiste esta huida?

—«En asemejarse a Dios —dice (Platón). Y esto se logra, si "nos hacemos justos y piadosos con ayuda de la sabiduría". Se logra, en suma, por la virtud»³⁶.

El *Teeteto* y el *Fedón* son los dos diálogos de que se sirve Plotino para elaborar su teoría de las virtudes. La doctrina de este tratado está en total consonancia con I 6, ya que la huida, el retorno o regreso del alma se entiende ahora como purificación y recuperación de la forma originaria, que ha perdido, como Glauco, al hundirse en el fango de la materia. Es la misma tarea poética, escultórica, estética, que hemos leído en el tratado anteriormente comentado. Pero la misma brevedad del tratamiento plotiniano de las virtudes nos impulsa a buscar el complemento definitivo de la «odisea» del alma en el tratado I 3, *Acerca de la dialéctica*. La purificación prepara al alma para que emprenda el viaje superior en busca de la meta de sus deseos: el Bien. Este viaje es la dialéctica. Un viaje que tiene tres etapas, correspondientes a otros tantos episodios de la *Odissea* —las sirenas, Circe y Calipso, y la llegada a Itaca— simbolizados por los protagonistas de cada una de esas etapas: el músico, el amante y el filósofo, Plotino vuelve al símil del viaje de Ulises para describir el periplo del alma que regresa a su principio.

35 V 9, 1, 21. Alusión plotiniana al viaje de Ulises, que aparece, de forma aislada, en el tratado *Acerca de la inteligencia, las ideas y el ser*, en el que describe las tres razas de hombres, correspondientes al músico, el amante y el filósofo, comparándolos con pájaros con distintas cargas en sus alas, destacando finalmente la figura del filósofo, como un ser «divino por su poder y agudeza de visión» (*Fedón* 82 b), cuya visión gozosa se parece a la que tuvo Ulises al llegar a su patria bien regida, tras su largo y difícil viaje.

36 I 2, 1, 1-5.

La primera etapa de esta odisea recuerda el episodio de las sirenas «que encantan a cuantos hombres llegan a su encuentro»³⁷, que se parecen a los sonoros discursos sofísticos, llenos de adulación, de suavidad fascinante, pero también de engaño, pues «nadie ha pasado en su negro bajel sin que oyera la suave voz que fluye de nuestra boca, sino que se van todos, después de recrearse con ella, sabiendo más que antes»³⁸. El músico es también atraído por la belleza sonora, pero si no se remonta a la belleza inteligible, será atrapado por los dulces cantos de sirena, y será preciso que como a Ulises lo aten al mástil del barco para que no naufrague. A pesar de la función educativa de la música en toda la cultura griega y especialmente en la tradición pitagórica y platónica, Plotino ve en ella un instrumento propedéutico, una simple escala, que es preciso sobrepasar, por ello afirma que al músico, al hombre embelesado por la armonía sonora,

«hay que conducirlo más allá de estos sonidos, ritmos y figuras sensibles del siguiente modo: prescindiendo de la materia de las cosas en que se realizan las "proporciones" y las "razones", hay que conducirlo a la belleza venida sobre ellas, e instruirle de que el objeto de su embeleso era aquella armonía inteligible y aquella belleza presente en ella»³⁹.

Si es preciso conseguir que el músico se eleve de la belleza sensible a la inteligible, como Ulises logra superar el irresistible atractivo del canto de las sirenas, otro tanto hay que lograr del amante, que se embelesa con la belleza visual, también sensible como la sonora. Es preciso que rompa los encantos de la amada Circe y el mortal atractivo de Calipso, para que pueda llegar a la belleza inteligible, regresar a la patria, donde espera la fiel Penélope. Plotino recuerda las palabras de Ulises:

«No puedo hallar cosa alguna que sea más dulce que mi patria. Calipso, la divina entre las deidades, me detuvo allá, en huecas grutas, anhelando

37 *Odisea* XII, 40. La descripción homérica de las sirenas, con su voz sonora y encantadora, se parece a la que Platón hace de los discursos sofísticos y su aparente atractivo, en *Gorgias* 464 b-465e. Si el alma se deja atrapar por ese canto melodioso no regresará a la patria. Así lo dice Homero: «Llegarás primero a las sirenas, que encantan a cuantos hombres van a su encuentro. Aquel que imprudentemente se acerca a ellas y oye su voz, ya no vuelve a ver a su esposa ni a sus hijos pequeños rodeándole, llenos de júbilo, cuando torna a sus hogares, sino que le hechizan las sirenas con el sonoro canto...» (*Ibid.* 39-44).

38 *Odisea* XII, 186-88. Los sofistas también enseñan como las sirenas, todos los que les escuchan creen saber más y ser mejores, después de oír sus enseñanzas, pero quedan atrapados para siempre, sin poder volverse a donde deben mirar. Esto es lo que reconoce Protágoras, a preguntas de Sócrates: «Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor y, al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor» (*Prot.* 318a).

39 I 3, 1, 28-33.

que fuese su esposo; y de la misma suerte la dolosa Circe de Eea me acogió anteriormente en su palacio, deseando también tomarme por marido; ni aquélla ni ésta consiguieron infundir convicción en mi ánimo. No hay cosa más dulce que la patria y los padres, aunque se habite en una casa opulenta, pero lejana, en país extraño, apartado de aquéllos. Pero voy a contarte mi vuelta...»⁴⁰.

Esa vuelta o conversión del alma ha de romper las ligaduras con lo sensible, siguiendo las pautas del *Banquete* platónico. La belleza sensible es sólo una escala, según Platón, una etapa del viaje, según Homero, que no puede detener a quien pertenece a otro mundo y otra tierra, donde le espera su felicidad perdida y añorada. La belleza, dice Plotino, es transcendente, es igual e idéntica a sí misma siempre y se halla separada de lo sensible, por ello es preciso que el hombre, que primero es músico y se impresiona por la armonía sonora, y se transforma en amante, quedándose embelesado por la belleza visible, llegue a ser filósofo, es decir, contemplador de la verdad y la belleza superior separada, porque el filósofo «provisto como está de alas y no necesitado, como esos otros, de un proceso de separación»⁴¹. se halla ya en la región inteligible, convertido a la verdadera realidad. La filosofía, la dialéctica, que es su parte más valiosa, es la llegada a Itaca, el sosiego y la felicidad de la fiel Penélope, la vuelta a la región de lo conocido y el abandono de la travesía por el mar de la desemejanza. Es el final del proceso circular, el regreso a la casa paterna, la curación de la nostalgia, la vuelta y «llegada al principio, entonces es cuando, estando sosegada, del modo como allá se está en sosiego, sin afanarse ya por nada, una vez reducida a unidad, se dedica a contemplar»⁴².

Hay, pues, en los tres tratados plotinianos un símbolo común, que da unidad y sentido a la dialéctica: el regreso de Ulises a Itaca. El músico, el amante y el filósofo, los tres estadios del hombre plotiniano, corresponden a tres etapas del viaje de Ulises, que se convierte en paradigma de la circularidad perfecta de la procesión y conversión del sistema filosófico de Plotino. Todo ha brotado, por

40 *Odisea* IX, 29-36.

41 I 3, 3, 1-2. El texto de Plotino recoge el pasaje platónico de *Fedro* 246a ss. en que el alma es comparada con un carro, tirado por corceles alados y conducido por un auriga, que simboliza la tensión entre el deseo y el conocimiento, como dos fuerzas que arrastran al alma. El filósofo de Plotino se asemeja al amante platónico que es capaz de alcanzar la belleza pura, gracias al poder ascendente de sus alas.

42 I 3, 4, 16-18. Es el final de la «*epistrophé*», la llegada de Ulises a su patria, donde encuentra la «región de la felicidad», donde vive en una gozosa contemplación de aquello que tanto tiempo añoró y que fue la causa de su nostalgia. Cfr. V 9, 1, 20 donde alude al gozo de la contemplación de esa «región verdadera, que es la suya propia».

necesidad, como corren los ríos e ilumina la luz, como calienta el fuego y se extiende el aroma de un perfume, todo es fruto de la vida expansiva del Padre de todas las cosas y todas, por necesidad también, por un deseo irrefrenable del bien del que han brotado, han de volver a su fuente, a su patria tierra, como estaba «dispuesto por la Parca que Ulises vea a sus amigos y llegue a su casa de alto techo y a su patria»⁴³.

La conversión socrático-platónica, y su paradigma circular, adquiere con Plotino el carácter literal de «odisea» del alma, que, como viajero por el mar de lo sensible, ha de buscar en lo interior y superior sus señas de identidad. Interiorización y transcendencia serán las dos notas más destacadas del paradigma agustiniano, que rompe, sin embargo, con esta circularidad que caracteriza la concepción griega del hombre y del tiempo.

El caminar esperando del hombre agustiniano

Aunque, como es bien sabido, ya desde su primera obra, *Contra Académicos*, San Agustín alaba a los platónicos por la invitación a huir del mundo sensible y a contemplar el mundo inteligible, su antropología rompe con el esquema circular de la odisea del alma y presenta al hombre, como caminante hacia la tierra prometida, según el modelo del «éxodo». La diferencia fundamental entre los dos paradigmas, como señala el profesor Álvarez Turienzo, se halla en el concepto de creación de la nada y en la afirmación de la transcendencia divina, que no aparece entre los platónicos. Así lo recogen estas palabras:

«Agustín, aunque asuma aspectos de la filosofía pagana tendentes a cuidar del alma y llevarla a la felicidad, necesitará trascenderlos. Con lo que la *philosophia*, si quiere seguir llamándose tal, será la *philosophia vera*; supuesto de ella, la *vera anthropologia*. La *vera philosophia* no puede entenderse disociada de la *religio*. En la antropología religioso-cristiana que desarrolla el santo, el secreto de la originación del hombre se encuentra en la doctrina de la creación, como el secreto de su constitución por cuerpo y alma y la unión entre ambos se encuentra en la encarnación. De ahí la dignidad del hombre —criatura media— cuyo distintivo es ser "imagen de Dios"»⁴⁴.

43 *Odisea* V, 41-42. La necesidad del proceso de producción del universo a partir del Uno no impide, sin embargo, que Plotino admita la libertad personal en el proceso de regreso al Principio. Así, como en el mito de Er que cierra la *República*, la «*epistrophé*» se entiende como el esfuerzo personal por la salvación, mucho más en Plotino, dadas las circunstancias político-sociales en que se desarrolla su filosofía, desaparecida la polis clásica.

44 S. Álvarez Turienzo: *Regio media salutis...* cit, p. 144.

El hombre, su alma, no es un ser divino, sino criatura, hecha del barro a imagen de Dios⁴⁵, que es la única razón para filosofar: «ut beatus sit». La «beatitudo» es el fin, la meta de la filosofía y de la religión, que se confunden en la antropología agustiniana. El hombre, que no es divino, sino una criatura intermedia, es un peregrino de la felicidad, un caminante que se dirige a una meta trascendente, no un viajero que regresa a su punto de partida. Camina por la esperanza, no le mueve la nostalgia. Esta es la diferencia de actitud entre el hombre platónico y la criatura racional agustiniana.

Sin embargo, la búsqueda de la verdad y de la felicidad sigue los pasos de la conversión platónica, aunque no es un giro de ida y vuelta, sino un éxodo hacia la meta: «Noli foras ire. In te ipsum redi... In interiore homine habitat veritas... Transcende te ipsum»⁴⁶. «Revocare se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora»⁴⁷.

Aunque la deuda con la tradición socrático-platónica es innegable, hay una diferencia cualitativa en el concepto de lo «superior». Mientras en dicha tradición, la naturaleza divina del alma convierte toda su peripecia vital en un viaje circular, que supone libertad, encierro y recuperación de la libertad perdida, pero sin tránsito de un nivel inferior a otro superior, porque siempre el alma es divina, en la antropología agustiniana y en su invitación a ascender de lo inferior a lo superior hay una verdadera superación de su naturaleza creada, intermedia, a otro estado de «beatitudo», a una «mansión» eterna, un tiempo sin fin de descanso de la inquietud del corazón, hecho para esa vida divina, que en su caminar terrestre sólo tiene en imagen, como en un espejo.

La inversión del paradigma antropológico llevada a cabo por San Agustín aparece recogida en estas palabras del profesor Alvarez Turienzo:

«La diferencia (entre los platónicos y Agustín), sin embargo, existe. Aparece al dilucidar el *qualis* de esas realidades, referidas naturalmente al

45 Es la imagen bíblica del hombre, que, como analiza el profesor Turienzo, está llena de complejidad. «El hombre bíblico ciertamente es definido como "imagen de Dios", como el de la filosofía era, ante todo, definido como "animal racional". Pero en el propio Génesis, correspondiendo al doble relato de la creación (Gén 1, 26-27; 2,7), advertimos dos versiones: una, la que hemos llamado «descendente»: *creavit Deus hominem ad imaginem suam* (Gén 1,27), y otra, la «ascendente»: *formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae* (Gén. 2,7)» (*Ibidem* 109-110). Esta imagen de Dios en el hombre no supone su naturaleza divina, sino sólo su participación de lo divino por la gracia. Es una concepción del hombre radicalmente diferente, que permite entender la «deificación» en un sentido trascendente que no tiene entre los griegos.

46 *De vera religione*, 39, 72.

47 *In Ps.* 145, 5.

hombre. El cómo de ese ser, entender y gozar es el de criaturas hechas de nada. Por tanto no hay preexistencia eterna deiforme, ni tampoco posible arrogante presunción de contar como propio lo que se es y lo que se puede. La diferencia es la que media entre la presunción y la confesión; "entre los que ven adónde se debe ir y no ven por dónde se va y el camino que conduce a la patria bienaventurada, no sólo para contemplarla, sino también para gozarla" (*Conf.* VII, 20,26). La distancia de posiciones deriva del modo opuesto de entender la obra de "asemejamiento a Dios" o el proceso de "deificación": si al modo presuntuoso de los filósofos o al modo confesante de los cristianos. En el primer caso se incurre en una *perversa imitatio Dei*. En el segundo se reconoce a Dios como autor, agente y donador de esa *imitatio*⁴⁸.

La conversión agustiniana supone una radical diferencia respecto a la « *epistrophé* » platónica, ya que el hombre, criatura media por la creación, perdió su capacidad de felicidad por el pecado, cayendo en la mortalidad y la miseria, en el *locus infimus* y sólo por la acción de un Mediador puede alcanzar la inmortalidad y la felicidad del *locus sublimis*⁴⁹. La presunción, la soberbia consiste en rendirse a la tentación del paraíso: *eritis sicut dii*. Creerse dioses es la perversión de la antropología pagana, olvidando que el hombre se halla en la «región de la desemejanza», en la más baja miseria, de la que sólo puede ser elevado por la intervención de un ser que se halle en ese nivel superior. «Sólo Dios puede salvarnos» nos repite sin cesar San Agustín, recordándonos nuestra condición indigente de criaturas vueltas hacia la oscuridad de las tinieblas y necesitadas de una conversión hacia Dios y de una confesión sincera y humilde de esa nuestra condición. Creación y Redención van unidas en ese camino de salvación que es la historia, personal y universal. Sin embargo, la salvación no es algo marcado por la Parca, como el regreso de Ulises, ni siquiera es un esfuerzo personal, como en el paradigma platónico–plotiniano, ya que la voluntad humana quedó debilitada por el pecado, sino el reconocimiento de la condición indigente y la acción salvífica del Mediador. Confesión y conversión son los dos pasos decisivos hacia la región de la felicidad.

48 S. Alvarez Turiénzo, *Regio media salutis...* cit. p. 87.

49 En un comentario acerca de Plotino y de la incomunicación entre dioses y hombres, encontramos un precioso texto agustiniano, en el que se contraponen los atributos divinos: *locus sublimis, aeternitas y beatitudo* a los humanos: *locus infimus, mortalitas, miseria*. Dice así: «Tria igitur ab eo posita sunt deorum, id est, locus sublimis, aeternitas, beatitudo: et iis contraria tria hominum, id est, locus infimus, mortalitas, miseria» (*De civ. Dei* IX, 12).

San Agustín transforma así el concepto circular de la vida humana y del tiempo, tal como lo concibieron Platón y Plotino⁵⁰. El círculo se convierte en una línea recta, abierta, que conduce al «reino sin fin». Pero la elección del camino recto depende de la voluntad del hombre y de la ayuda de la Providencia. La «*conversio*» agustiniana consiste en un caminar libre de la presunción de quien, como los antiguos filósofos, cree poder todo lo que quiere: la sabiduría y la felicidad. Es un caminar sin añoranzas ni nostalgias, porque el origen del hombre es el humilde barro, pero es un viaje lleno de esperanza, porque el camino que sigue el hombre «convertido», el hombre interior guiado por quien es el Camino, la Luz y la Vida, es «el camino que conduce a la patria bienaventurada, no sólo para contemplarla, sino también para gozarla»⁵¹.

PABLO GARCÍA CASTILLO

50 Respecto a la contraposición del paradigma plotiniano y del modelo agustiniano del tiempo véase el célebre libro de J. Guittou: *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint Agustin*, París 1933.

51 *Conf.* VII, 20, 26.