

**Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino**

**Facultad de Humanidades**

**Carrera de Filosofía**

***Τόπος ανομοιότητος***

***Regio Dissimilitudinis***

Variaciones antropológicas en la filosofía griega y el pensamiento cristiano: Plotino, Agustín y Bernardo

**Director: Dr. Nieva, José María**

**Asesora: Lic. Mariana Saade**

**Alumno: Nieva, Alberto Luciano**

**Año: 2016**

*Esfuézate por elevar lo que divino hay en nosotros hacia lo  
que hay en el universo.*

Plotino

*Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu  
Don nos enciende y por el somos llevado hacia arriba.*

Agustín

*Gran cosa es el amor.*

Bernardo

# Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>Pg.4</b>
<b>Capítulo I: Plotino y la región de la desemejanza.....</b>	<b>Pg.7</b>
<b>Capítulo II: Agustín y la región de la desemejanza.....</b>	<b>Pg.23</b>
<b>Capítulo III: Bernardo y la región de la desemejanza.....</b>	<b>Pg.40</b>
<b>Capítulo IV: Semejanzas y diferencias.....</b>	<b>Pg.58</b>
<b>Conclusión.....</b>	<b>Pg.67</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>Pg.73</b>

## Introducción:

La filosofía como actividad propia del hombre encuentra en diferentes épocas un correlato, una aproximación, un desarrollo de algunas nociones y expresiones que estimulan a la vez que manifiestan lo que ella es en sí misma, en sus diferentes modos de enfrentarse con lo real o profundizar lo real, ya sea metafísicamente o antropológicamente. Incluso algunas nociones y expresiones son re-significadas a la luz de nuevos paradigmas sin dejar de ocultar el peso que tienen en la historia de la filosofía. En tal sentido la reflexión de un autor puede llegar a ser una fuente inagotable para otro, que desde otra situación le permite su utilización, en la indagación de la verdad.

Estas nociones comienzan a tener un itinerario que une, problematiza, indaga temáticas antropológicas, existenciales e incluso éticas, a la vez que sirven de herramienta metodológica como hermenéuticamente en diferentes modos de pensar que, no obstante su tino peculiar, reconocen una misma herencia.

¿Es este el caso de la expresión *región de la desemejanza*? ¿La misma es un puente que permite el encuentro de dos tradiciones sapienciales: la griega y la judeocristiana? ¿De qué modo la reflexión de un pensador griego-Platón- entro posteriormente en un contexto diferente como es el pensamiento medieval y que frutos dio? Estas son las preguntas iniciales que motivan el presente trabajo de investigación.

La actual indagación está formulada bajo una propuesta de análisis antropológico con proyecciones y consideraciones éticas. La misma se apoya en una metodología descriptiva, explicativa y hermenéutica, ya que el método interpretativo nos permite la posibilidad de alcanzar una comprensión válida del hecho histórico. Es importante destacar que esta investigación se basa en un previo conocimiento de los textos filosóficos pertinentes del arco histórico que la anima, conocimiento que busca, por medio de un proceso de comprensión, iluminar el derrotero que siguen algunas nociones filosóficas, en cuanto las mismas siguen interpelando al pensamiento filosófico a través del tiempo.

Dado que esta investigación se realiza dentro de una dimensión acotada, el recurso a la bibliografía principal como a la secundaria permitirá realizar un mejor análisis de los escritos de Plotino, Agustín de Hipona y Bernardo de Claraval (pensadores relevantes en el uso de la expresión *región de la desemejanza*, y sus variaciones) De ese modo delimitaremos el paradigma reflexivo en el cual cada uno de ellos contextualizó la expresión *regio dissimilitudinis*, a la vez que nos aproximaremos a la interpretación de sus

pensamientos en una continua confrontación con investigaciones posteriores y actualizadas. Dicha confrontación permitirá problematizar mejor la resignificación de la expresión, como así también fundamentar mejor el acercamiento a la misma.

La riqueza antropológica y ética que encontramos en la reflexión de estos autores en relación a la noción *región de la desemejanza*, tiene aspectos inexplorados todavía que consideramos significativos para nuestro tiempo. Pensadores de la talla de Plotino, Agustín, Bernardo seducen a cualquier investigador filosófico ya que son grandes exponentes de la actividad filosófica, y las luces que ellos vislumbraron marcan un camino de acercamiento a las profundas verdades que intentan dar respuestas o develar lo enigmático o lo misterioso que anida en el propio ser del hombre.

Debemos aclarar que no investigaremos y analizaremos la filosofía de cada autor en toda su dimensión especulativa, aunque de suyo ella esté presente como telón de fondo para alcanzar una mejor comprensión del desarrollo expositivo de esta tesis. Nuestro análisis se centra en la significación tanto antropológica como ética que tiene para Plotino, Agustín y Bernardo la expresión *región de la desemejanza*; por otra parte queremos destacar de qué manera se vinculan estos pensadores provenientes de marcos reflexivos diferentes y de siglos distintos.

La finalidad de esta investigación es mostrar que la reflexión filosófica se nutre y se desarrolla a partir de expresiones, nociones o situaciones que tienen un potencial insospechado de verdad y de riqueza teórica. La actividad filosófica, que se origina a partir de problemas particulares de una época y que se expresa en un lenguaje universal, puede trascender las fronteras del tiempo y del espacio y encontrar ecos en otros tiempos y espacios. De este modo se hace manifiesto la constancia de la actividad filosófica en su problematizar, y en el deseo de obtener sabiduría y acercar verdades a las preguntas que los hombres se plantean acerca del sentido de la realidad, e incluso del sentido de su propia vida.

En el primer capítulo analizaremos el origen de esta expresión en el filósofo griego: Platón, y de qué modo, siete siglos después, la recibe Plotino en el marco reflexivo de su pensamiento. En el segundo capítulo analizaremos los escritos de Agustín de Hipona, particularmente *Confesiones*, donde encontramos la impronta de los pensadores griegos, el modo en el que emplea la expresión *región de la desemejanza*, la significación de la misma a la luz del nuevo paradigma de reflexión propuesto por el pensamiento cristiano. En un tercer capítulo intentaremos mostrar cómo esta noción llega a Bernardo por mediación de

Agustín, encontrando en la reflexión del primero, uno de los matices antropológicos más profundos en torno a la expresión estudiada. Una vez bosquejada lo que para cada autor significa la misma, estaremos en condiciones de hacer una comparación o semejanza de sus diferencias e igualdades y de este modo arribar a la conclusión.

## Capítulo I: Plotino y la región de la desemejanza

Comenzaremos nuestra investigación analizando el planteamiento referente a aquella dimensión tan particular de la experiencia del hombre; experiencia común a todas las generaciones humanas: la de la relación del hombre y el mundo material. La actitud que posee ante la realidad que le es externa a su inmanencia, es una realidad que está allí, que no le puede ser ajena, precisamente porque se le impone como *topos* y lo acuña, dándole un lugar en el cosmos.

“Aristóteles, siguiendo ciertas insinuaciones de Platón, había trazado sobre el mapa cósmico una línea divisoria que habría de ser generalmente aceptada; por encima de aquella línea, más allá de la luna, se extendían los cielos inmutables en que se movían las estrellas, orden sobre orden, la hueste de ley inalterable. Por debajo quedaba el mundo sublunar, ámbito del azar, lo mudable y la muerte. En esta brillante casa de numerosas habitaciones, la tierra aparecía como la más humilde de todas las moradas”<sup>1</sup>.

Dodds nos muestra la implicación moral de esta concepción de la realidad y la forma que influía la misma en el modo de vida del hombre antiguo:

“Con el paso del tiempo se acentuó cada vez más esta antítesis tradicional entre los mundos celeste y terreno, y cada vez se usó más intensamente como punto de partida para formular una moral. En el *topos* – que se suponía que ocurría en sueños, después de la muerte o, a veces, en la vigilia de la contemplación – podemos rastrear una actitud de creciente desprecio hacia todo cuanto se hace y se sufre por debajo de la luna (...) en el mapa cósmico la tierra no era más que un puntito”<sup>2</sup>.

Aquellos que fueron afines a esta concepción, efectuaron fuertes teorías de implicancias morales, cargadas de valoración negativa y frustración, donde el ámbito de lo material se subscribía a lo despreciable, a lo malo, al sufrimiento y a la muerte: “Los moralistas se apresuraron a utilizar esta observación como lema de un sermón sobre la vanidad de los anhelos humanos; [...] Del mismo modo que la tierra sólo es un punto en el espacio infinito, la vida del hombre es también un punto en el tiempo infinito, el filo de un cuchillo entre dos eternidades [...] sus obras son humo y nada”<sup>3</sup>.

En este escenario cósmico, el hombre antiguo siente la necesidad de comprender la realidad y sobre todo, su vida, siempre problemática y misteriosa. Aquí de suyo, entran en

---

<sup>1</sup> E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1975, p. 25.

<sup>2</sup> E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 25.

<sup>3</sup> E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 28.

juego las concepciones antropológicas y las consecuencias que se derivan de ellas, en el modo que asumían estos hombres su forma de vida, sus conductas, creencias, pensamientos y sus relaciones interpersonales.

En los hombres antiguos las posibles especulaciones con respecto al hombre, giraban en torno al alma, la cual era una parte de la armonía del cosmos y en este todo, tenía su función particular como dice Dodds- aunque se podría distinguir dos posturas una optimista y la otra pesimista: “Los que seguían apegados a la vieja fe en la divinidad del cosmos tenían en el *Timeo*, una respuesta fácil: sin la humanidad no estaría completa la perfección del cosmos. Dicho de otro modo: nosotros estamos aquí, como afirmaba un platónico del siglo II, para revelar la vida divina; la humanidad formaba parte de la autorrealización de Dios”<sup>4</sup>.

Otra respuesta posible y no tan positiva o alentadora era expuesta de la siguiente manera:

“Si el hombre es un peregrino sobre la faz de la tierra, su presencia aquí sólo puede ser debida a una caída, a una pérdida de sus alas, como se dice en el mito del *Fedro*; algo, como decía Yámblico, *antinatural*. Desde este punto de vista, nacer es una verdadera desgracia; los sabios nunca celebran el aniversario de su nacimiento. La condición del hombre como ser caído puede explicarse de dos maneras: como un castigo por un pecado cometido anteriormente en el cielo o como consecuencia de una elección desafortunada del alma”<sup>5</sup>.

Situados en este contexto, comenzaremos a recorrer junto a la expresión del filósofo griego -Platón - *región de la desemejanza*, el itinerario de la misma y, en ella, la siempre problemática y misteriosa condición humana.

La expresión *región de la desemejanza* se nos revela, por primera vez, en el diálogo *El Político*, de Platón. En él exhibe un mito que relata como los dioses mantenían y aseguraban el orden universal. Platón recurre al mismo con la finalidad de mostrar que el orden y el bienestar de la *polis* sólo se lograban en concordancia con las directivas de la razón. Análogamente, así como el mundo era rescatado por los dioses, el filósofo tiene la misión de dirigir y *rescatar* a los hombres de los entramados políticos que surgen de la vida

---

<sup>4</sup> E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 43.

<sup>5</sup> E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, pp. 44-45.

en común. Evitando su caos y destrucción y, asimismo, proporcionando justicia, paz y armonía.

“Es, precisamente, por eso por lo que en tal circunstancia el dios que lo organizó, al ver que se halla en dificultades, tratando de evitar que, azotado por la tempestad y el desorden, no acabe por hundirse en la región infinita de la desemejanza, volviéndose a sentar en el timón, después de cambiar lo que se había vuelto enfermo y disoluto en el período anterior, cuando andaba por sí solo, lo pone en orden y, enderezándolo, lo vuelve inmortal y exento de vejez”<sup>6</sup>.

Esta noción platónica se halla dentro de un contexto explícitamente político que se fundamenta en una dramática exposición de trama cosmológica, mítica y religiosa, pero que aún no es una noción con matiz netamente antropológico, aunque tenga sus debidas implicancias referidas a la actividad del hombre en la polis. Sin embargo, la expresión *región de la desemejanza*, alcanzará propiamente su dimensión antropológica en los pensadores que posteriormente la acuñaron, como: Plotino, Agustín y sobre todo Bernardo de Claraval.

Plotino (206-270), fiel discípulo de Platón y uno de los principales representantes de los llamados neoplatónicos, recoge la expresión iniciada en su maestro y la vierte en su reflexión filosófica, enriqueciéndola con un matiz personal. En su paradigma antropológico concibe el alma como el verdadero hombre y en cuanto al universo y el mundo, mantiene la distinción de realidades sensibles e inteligibles, prologando de esta manera, la herencia platónica.

El esplendor del pensamiento plotiniano se desarrolla en tiempos donde diversas concepciones filosóficas y religiosas confluyen en medio de cambios políticos y económicos, esto es seis siglos después de Platón.

“Pocos períodos hay más dramáticos que el fin del paganismo. El imperio romano, amenazado desde el exterior por los bárbaros al norte y por los persas al este, está desgarrado interiormente por crisis de toda índole: una conmoción moral; social e intelectual trastrueca el sentido de los valores que habían sustentado el viejo mundo [...] Finalmente la religión, el politeísmo pagano, que había sido la base de la vida política, social, intelectual, está en trance de morir”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> *Político*, 273d (en PLATÓN, *Diálogos*, V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Madrid, Gredos, 1998).

<sup>7</sup> Emile BRÉHIER, *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953, p. 21.

Ubicados en este contexto histórico podemos entrever la complejidad de las circunstancias que marcaron el nacimiento de la filosofía plotiniana. Siendo un apologeta del racionalismo griego y un hombre de una experiencia intensa de vida espiritual, formula imágenes en su lenguaje místico, que invitan a reflexionar sobre lo Absoluto. Como dice Armstrong: “Ningún filósofo ha empleado jamás imágenes del mundo sensible para expresar la realidad inteligible con más originalidad y fuerza”<sup>8</sup>.

En las *Enéadas*, se expresan fielmente los problemas de su época, con una dialéctica de preguntas, busca respuestas comprensibles que aquieten el alma, intentando así sosegar el panorama caótico donde estaba sumido: “En un convulsionado momento histórico como es el siglo III, una época de grandes angustias y ansiedades, los pensadores y las diversas religiones estaban abocadas a una sola tarea, la de la salvación. Al hombre no le quedaba otra opción, solo encontraba seguridad en la vida interior”<sup>9</sup>.

Aunque contemporáneo al cristianismo, Plotino permanecía impermeable a las nuevas doctrinas que presentaban una divinidad diferente de lo Uno, absoluto e impersonal; se trata ahora de un Dios personal, redentor y cercano al hombre, tan cercano que asumió la condición humana. Recordemos que este pensador carga en su bagaje toda la tradición del pensamiento griego, lo que le dificulta la comprensión del Dios cristiano.

“El cristianismo, por otra parte, no pudo permanecer para él desconocido: Ammonio Saccas, su maestro alejandrino, había pertenecido a esta religión; había tenido como discípulo a Orígenes, y, apóstata o no del Evangelio, su discípulo Porfirio, que compuso hacia 268 su *Contra los cristianos*, le había sin duda informado ampliamente sobre las nuevas creencias. No olvidemos que filosofía neoplatónica y filosofía cristiana nacieron en Alejandría en el mismo ambiente y bajo los mismos signos.

Cristianismo, gnosticismo, neoplatonismo: he aquí, pues, presentes en la experiencia de Plotino tres de aquellas grandes fuerzas que, junto a las religiones místicas, cuyos ritos no dejarán de inspirar más de una imagen de las *Enéadas*, se disputan a mediados del siglo III la conquistas de las almas, la hegemonía espiritual del mundo antiguo”<sup>10</sup>.

La concepción cristiana de la Encarnación del Verbo le parecía a Plotino más que una locura, una aberración, puesto que él concebía al cuerpo con una valoración negativa con respecto al alma, por ello no encontraba compatibilidad entre divinidad y materia. Si bien

---

<sup>8</sup> Citado en Jesús IGAL, “Introducción general” en *Vida de Plotino, Enéadas (I-II)*. Introducciones, traducción y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, p. 20.

<sup>9</sup> Henri Charles PUECH, *En torno a la gnosis*, Madrid, Taurus, 1982, p.65

<sup>10</sup> Henri Charles PUECH, *En torno a la gnosis*, Madrid, p. 101.

concebía que el hombre se encaminaba a una deificación, alejado de todo ámbito material. Que lo divino asumiera la condición, tan detestable, de mezclarse con lo material y corpóreo, le resultaba impensable.

El alma presenta una de las más ricas cuestiones de interpretación y reflexión. En la teoría de Plotino, encontramos la significativa comparación que presenta al alma, como aquel “Ulises errante y vagabundo” donde reconoce una necesidad vital de encontrar el camino de regreso a su patria y, sobre todo, de unirse a lo Uno, librándose de las seducciones del mundo sensible y del destierro mortífero del no ser.

Su reflexión filosófica trata de explicar la realidad del alma, describiendo un historial desde su origen y lugar de procedencia y el dinamismo inherente a la misma, mostrando dos movimientos por parte de ella: “Uno es el movimiento de procesión o de descenso que lleva a cabo la realidad a partir de la unidad; el otro es la descripción del ascenso del alma, de su conversión purificadora hacia su fuente”<sup>11</sup>.

Plotino asume las condiciones del alma bajo este movimiento, realizado en el escenario de dos polos opuestos: lo Uno y la materia; es en esta situación particular que cobra relevancia y protagonismo la expresión *región de la desemejanza*. Además, esta expresión le será significativa para la continuidad de la herencia del pensamiento platónico sobre la separación de las realidades inteligibles y sensibles en relación con la idea de Bien.

En Platón, la vía ascendente partía del esfuerzo de la razón (*diánoia*) que iba elevando al alma hacia la inteligencia y de ésta, a la contemplación de las Ideas (*nóesis*) especialmente a la Idea de Bien.

Plotino, sin embargo, trasciende el momento culmen de la teoría platónica donde el alma contempla la Idea de Bien. Para él, el alma no sólo debe contemplar la idea de Bien, sino que debe “reunirse” y “fundirse” en lo Uno-Bien que se encuentra más allá del ser. Es notable la intimidad de este momento, Plotino lo expresa con inspiración poética: “Pero si se queda en la Inteligencia, presencia un espectáculo bello y sublime, es verdad; sin embargo, aún no tiene del todo lo que busca. Es como si estuviera en presencia de un rostro

---

<sup>11</sup> María Isabel SANTA CRUZ, María Inés CRESPO, “Introducción” en PLOTINO, *Enéadas*, Textos esenciales, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 25.

hermoso sin duda, pero incapaz todavía de atraer la mirada porque no luce en él la gracia derramándose sobre la belleza”<sup>12</sup>.

Esta unión sólo es posible en una experiencia mística<sup>13</sup>. Ya que lo Uno para Plotino es inefable. Al respecto nos dice: “Sí, es la nada en el sentido de ninguna de las cosas de las que es principio, pero es tal que, no pudiendo predicarse nada de él, no el ser, no la esencia, no la vida, es lo que sobrepasa todas estas cosas”<sup>14</sup>.

Como hemos indicado anteriormente, la concepción antropológica de Platón que hereda y que asume Plotino, conserva los supuestos que sostienen el paradigma del *hombre interior*; noción con la que define al alma:

“Mas nosotros... Pero nosotros ¿quiénes somos nosotros? ¿Somos aquello o lo que va aproximándose y deviniendo del tiempo? En realidad, aun antes de producirse el devenir, nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencias vinculadas a la Esencia universal; éramos parte de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto”<sup>15</sup>.

Para precisar esta concepción, Plotino acentúa la primacía del alma y la independencia de la misma con respecto a lo material, que no hace al sí mismo del hombre ni establece un constitutivo de sí: “Pero que el hombre sobre todo el virtuoso, no es el compuesto, también lo atestigua el alma con su separación del cuerpo y su menosprecio de los supuestos bienes del cuerpo”<sup>16</sup>.

En el ámbito del devenir, de lo material, de lo múltiple, Plotino advierte que el alma padece *olvido de sí*. En la interioridad plotiniana todas nuestras fuerzas tienen que estar dirigidas a un solo objetivo: la atención a uno mismo. El alma siempre tiene que estar en tensión y lucha por no vivir en la multiplicidad ni dispersarse, de forma alguna, en las cosas particulares del mundo sensible. Ella no pertenece a ese mundo, ella viene de lo Uno.

---

<sup>12</sup> *Enéadas* VI, (38), 22, 21-24 (en PLOTINO, *Enéadas* V-VI, introducción, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, Madrid, 2001).

<sup>13</sup> Usamos el término mística en su concepción más general, para ello nos servimos de la definición de Dodds expresa en su libro *Paganos y cristianos en una época de angustia* “la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, una unión que constituye simultáneamente un modo de existir y un modo de conocer distintos y superiores a la existencia y al conocimiento normales” E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 100.

<sup>14</sup> *Enéadas* III 8, (30), 10, 29-30 (en Plotino, *Enéadas* III-IV, introducción, traducciones y notas de Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1998).

<sup>15</sup> *Enéadas* VI 4, (22), 14, 15-21.

<sup>16</sup> *Enéadas* I 4, (46), 14, 1-4.

Esta alma debe realizar la actividad de ascenso y de retorno a su origen. Es importante destacar que es un camino de vuelta, en el que describe al hombre como un peregrino que debe volver sobre sus pasos errantes. La impronta que tiene el alma de asumir su propio destino, el del retorno a lo Uno, caracterizó toda la actividad de la que se debe ocupar el hombre.

Para Plotino, el sentido que debía marcarle el hombre a su propia vida era el de retornar a lo Uno. Esta tarea le es propia al hombre y a ningún otro ser, no depende ya de las leyes de la naturaleza. Es una decisión a un futuro que ya conoce, es retornar: “¿Qué es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de Dios su padre y que, siendo porciones de allá y enteramente de aquél, se desconozcan a sí mismas y desconozcan a aquél?”<sup>17</sup>.

Así comenzaría todo: las almas olvidaron a aquel que es su Padre. Osadas, lo único que les interesaba era desvincularse de lo Uno y poseerse a sí mismas, lo que produce un desconocimiento y un desprecio por su ser, y por ende, la mirada cambia. Se admiran de las cosas sensibles y materiales a tal punto que corren estupefactas tras ellas, tomando sus vestiduras que tan sólo son del mundo de las apariencias. Las almas que se hallan unidas con la materia, Plotino las juzga de *feas*: “Nosotros mismos, cuando somos bellos, lo somos por ser de nosotros mismos. Por el contrario, somos feos cuando nos transformamos en una naturaleza extraña. Y somos bellos cuando nos conocemos, feos cuando nos desconocemos”<sup>18</sup>.

Por el contrario, la belleza radica en ser almas puramente inteligibles y de esta forma, enfatiza:

“Y porque no está limpia, porque es llevada al tortero atraída por los objetos que inciden en la sensación y porque es mucho lo corporal que lleva entremezclado y mucho lo material con que se junta y que ha asimilado, por eso, creo, cambió su forma por otra distinta a causa de su fusión con lo inferior. Es como si uno se metiese en el barro o en el cieno: ya no pondría de manifiesto la belleza que tenía; lo que se vería es esa capa pegada que tomó del barro o del cieno. A ése, pues, la fealdad le sobrevino por añadidura de lo ajeno; y si quiere volver a ser bello, su tarea consistirá en lavarse y limpiarse y ser así lo que era”<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Enéadas* V 1, (10), 1,1.

<sup>18</sup> *Enéadas* V 8, (31)13,19-20.

<sup>19</sup> *Enéadas* I 6, (1) 5, 39-49.

Es en este punto, donde encontramos una cuestión sumamente significativa, implícita en el trasfondo de su reflexión, donde el juicio que acontece de lo bello y lo feo, no alude tan sólo una perspectiva estética, sino que además, manifiesta la trágica consecuencia que deviene de la desvinculación del alma con lo Uno.

En el tratado *Sobre qué son los Males y de dónde Proviene I 8 (51)*, vemos como Plotino pone al alma debatiéndose en medio del bien y el mal, llegando a identificar el mal con el “no ser”. Ante esta situación, la materia por ser lo más alejado de lo Uno, establece el límite y, es aquí; a orillas del no ser, donde se descubre la *región de la desemejanza*.

Una de las mayores dificultades que surge de la lectura plotiniana, se refiere a la ambigüedad que presenta la valoración y comprensión de la realidad material. Ya que por un lado la tradición la representaba, en su mayoría, como el ámbito de lo malo (recordemos a Platón) Sin embargo Hadot expone que Plotino podía descubrir el mundo espiritual a través de lo material, ayudado por la agudeza de su mirada interior. Esto implica un rasgo distintivo en contraposición con los gnósticos, quienes no sabrían ver al mundo sensible: “Gracias a este método aparecería ante nuestros ojos el mundo de las formas, que de este modo no es otro que el mundo sensible liberado de sus condiciones materiales, es decir, reducido a su belleza”<sup>20</sup>.

Hadot concibe a Plotino como “El fundador de la estética” y en este sentido enfatiza en la relación de continuidad entre lo sensible e inteligible: “¿Cuál es, por tanto, la relación entre el mundo de las Formas y el mundo sensible? Si el primero puede ser visto a través del segundo, si la visión del espíritu puede prolongar la visión del ojo, entonces es que existe continuidad entre ambos mundos, que son las mismas cosas, aunque a niveles distintos. Plotino insiste enérgicamente en esta continuidad<sup>21</sup>”.

Aun haciendo esta observación que hace Hadot, hay que tomar en cuenta que para tener esa mirada y, poder distinguir de las cosas sensibles las formas bellas que son las que realmente importan, este hombre tuvo que haber realizado un proceso previo de interiorización, donde se purifica la mirada apartándola de todo lo sensible. Así aun bajo esta interpretación, lo material sigue siendo un obstáculo o aquello que es inadecuado cuando se trata de las verdades inteligibles y del hombre interior: el alma.

---

<sup>20</sup> Pierre HADOT, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004, p. 54.

<sup>21</sup> Pierre HADOT, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p. 56.

El legado griego que adopta Plotino, pesó de tal forma, que hacía oscura su concepción de lo material, ya que, si lo vemos desde la realidad de lo Uno y lo que sucesivamente procede de él, la materia sería lo último que surge de este escalonamiento de las realidades. Y podemos notarlo en las especulaciones primeras de su reflexión, donde Plotino la presenta como “parida del alma del mundo”. Por ello: “Plotino podía aceptar la identificación de la materia con el mal únicamente a condición de que ambos elementos quedaran reducidos a la categoría de productos marginales, como límite externo de la emanación del Absoluto”<sup>22</sup>.

Ahora, si cambiamos la perspectiva para percibir lo material y abordamos desde el *topos* del mundo y la concepción pesimista, el alma se nos presenta alejada de su patria, errante, vagabunda y sin sentido, sufriendo las pasiones del cuerpo que la arrastraban a los vicios. Un dato y no menor, es el que aporta la dramática época del siglo III, que imprimió en la historia sus cambios paradigmáticos, socio-culturales, políticos y religiosos. Ante todo esto, surgían los sentimientos hostiles contra el mundo material, ya que sería el ámbito de todos los sufrimientos y así, el de la *región de la desemejanza*. Lo que añadiría al alma lo extraño a su ser, aquello que la hace impura, deforme.

Habiendo contextualizado la problemática de lo material, contemplando ambas posturas, interpretamos que la expresión en Plotino, se enmarca en el trasfondo de la segunda mirada, es decir, la pesimista. Aquí podemos apreciar como hacen eco las palabras de Platón *región de la desemejanza*, ya que para Plotino la parte sensible, es decir, la parte material, sería algo indeterminado y el límite de la realidad, lo más lejano a lo Uno, *casi el no ser*, por eso es tomado ontológicamente como la región del mal: “El último grado de la procesión descendente es la materia (hýle), sustrato del mundo sensible, último escalón y límite inferior de la realidad. Ella representa el punto en el que la luz emitida por el primer principio se vuelve oscuridad, el punto en que acaba la vida, un cadáver adornado [...] Pero no un no ser en sentido absoluto”<sup>23</sup>.

Una vez que Plotino identifica el mal con el no ser y a la materia con ese último escalón o límite y lo último de las realidades, prontamente su reflexión gira en torno a la situación particular en la que se encuentra el alma en la condición de estar encarnada (mezclada con lo material). Sin embargo, la ubica, en una condición bipolar, en una doble

---

<sup>22</sup> E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 34.

<sup>23</sup> María Isabel SANTA CRUZ, María Inés CRESPO, “Introducción” en PLOTINO, *Enéadas*, Textos esenciales, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 65.

dimensión: ya que el alma no descendió totalmente de lo Uno; una parte de ella se encuentra ligada al mundo inteligible y la otra está mezclada con lo material.

“Es que es la razón de todas las cosas, y la naturaleza del alma es una razón que es la última de las cosas inteligibles y de cuantas se contienen en el reino inteligible y la primera de cuantas se contienen en el universo sensible. Y precisamente por eso está relacionada con ambas clases de seres: por los unos se siente solazada y reavivada y por los otros se ve engañada por su simulación e inducida a bajar como hechizada.”<sup>24</sup>.

El alma es en sí misma inteligible, siempre ligada a la realidad primera, lo Uno, por ello posee la facultad racional que opera independientemente de lo corpóreo, de una manera pura. Aunque el alma en su descenso toma contacto con la región de lo sensible, *región de la desemejanza*, ella no pierde su identidad inteligible, no queda aniquilada, pues la ligazón al mundo inteligible le viene por la participación de lo Uno. “ni siquiera el alma humana se adentró toda ella en el cuerpo, sino que hay algo de ella que está siempre en la región inteligible”<sup>25</sup>.

Habiendo llegado a tal punto, Plotino se encuentra en condiciones de reflexionar de qué manera el alma encarnada, se acerca y se sumerge en la *región de la desemejanza*, y lo hace comprendiendo que los malos hábitos que se convierten en los vicios son la causa de esta: “Por lo tanto, así como quien sube a partir de la virtud, da con la Belleza y el Bien, así también quien baja a partir del vicio, da con el Mal en sí, si comienza a bajar a partir del vicio”<sup>26</sup>.

El carácter ético que tiene esta afirmación, sigue la tradición del mundo griego que proyectaba un prototipo de hombre visto como aquel individuo de la *polis*, que cultiva las virtudes y sabio en el desarrollo del buen vivir apartándose de los malos hábitos.

Entonces, hemos alcanzado el punto culmen en el que debemos centrar toda nuestra atención, ya que es a partir de aquí donde Plotino, tomando prestado del maestro Platón la expresión “*región de la desemejanza*”, la utiliza para mostrar de qué manera el alma encarnada, que hasta ahora se encontraba en un punto intermedio, llega a introducirse y descender a este lugar: “Más si baja haciéndose malo, se hace partícipe del mal en sí, porque se mete completamente en la ‘región de la desemejanza’”<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> *Enéadas* IV 6, (41) 3,5-10.

<sup>25</sup> *Enéadas* IV 8, (6) 8,1-4

<sup>26</sup> *Enéadas* I 8, (51) 12, 12-15.

<sup>27</sup> *Enéadas* I 8, (51) 12, 16-17.

De allí que, a nuestro criterio, la noción *región de la desemejanza* encuentra en Plotino un carácter *antropológico y ético*. El alma, que es el verdadero hombre, tiene la posibilidad de ascender y retornar, reunirse con lo Uno o, descender y alejarse hasta llegar a los atrios del no ser en su consorcio con la materia. El alma se proporciona el mal o el bien para su ser, por ello la exhortación máxima a todo hombre sería la de huir de este lugar de las realidades sensibles: “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”<sup>28</sup>.

Esta huida implica la consideración de que el “mal” sólo pertenece al ámbito de lo material y terreno, puesto que en la región de los dioses sólo puede haber bien: “Y ésta es la vida de los dioses y la de los hombres divinos y bienaventurados: librarse de las demás cosas, de las de acá, un vivir libre de los deleites de acá y huir solo al Solo”<sup>29</sup>.

Así, el alma se encuentra en la situación particular de tener que huir, alejarse de todo lo que sea material, del cuerpo, lo sensible, sobre todo del bagaje de pasiones que afectan al alma. Plotino no da tregua al hombre interior, le demanda lo que debe de hacer: “- ¡Despójate de todo!”<sup>30</sup>.

Este despojarse arremete en primer lugar, contra el cuerpo, realidad sensible con la que se encuentra revestida el alma para emprender camino a la *conversión*, que se obtiene tan sólo cuando el alma toma conciencia de su distanciamiento con respecto a su lugar de origen: lo Uno. Esta conversión se traduce como *el cambio de mirada de las cosas materiales a las inteligibles*: “...Antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan. ¿Y qué es lo que ve aquella vista interior?”<sup>31</sup>.

Notamos junto a Hadot que en Plotino su filosofía no es un discurso abstracto, es un modo de vida y una forma de ser: “Y Hadot puede, por lo tanto, interpretar los propios tratados de Plotino como ejercicios espirituales en los cuales el alma se esculpe a sí misma, es decir, se purifica, se simplifica, se eleva al plano del pensamiento puro antes de trascenderse en el éxtasis”<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> *Enéadas* I 2, (19) 1,1.

<sup>29</sup> *Enéadas* VI 9, (9) 11, 50.

<sup>30</sup> *Enéadas* V 3, (49) 17, 35.

<sup>31</sup> *Enéadas* I 6, (I) 8, 25.

<sup>32</sup> Arnold I. DAVIDSON “Prologo” en Pierre HADOT, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p. 6.

Luego de que la mirada interior busca las cosas bellas, las inteligibles, la actividad del hombre interior debe procurar, cual escultor, modelar el embellecimiento del alma, purificándola a través de las virtudes y la eliminación de los vicios, que son los que convierten al alma en algo *feo* y, lo que es peor, la sumergen en la *región de la desemejanza*.

“Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aun bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de labrar tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas a la morigeración asentada en un santo pedestal”<sup>33</sup>.

El cuerpo ejerce una influencia negativa sobre el alma. Cuando la misma se hunde en aquel, queda contaminada y es cuando el alma padece perturbaciones. Para purificarla, debe hacerlo a través de las virtudes. Este laborío no es solo por un tiempo o un momento especial, sino que se realiza durante toda la vida: “No ceses de esculpir tu propia imagen”<sup>34</sup>.

Las virtudes constituyen una de las cuestiones de carácter medular para Plotino, que además lo diferencia doctrinalmente de los gnósticos: “Tal es el peligro del gnosticismo, del que Plotino se ha percatado. Uno se sabe salvado por naturaleza y piensa que el esfuerzo moral no añadirá nada”<sup>35</sup>.

Pero lo más importante es que la virtud prepararía el ojo del alma para mirar a Dios: “Pues bien, es la virtud la que, avanzando a su perfeccionamiento e implantada en el alma con ayuda de la sabiduría, nos muestra a Dios”<sup>36</sup>.

Plotino repara en tres clases de virtudes: civiles, catárticas o purificadoras y contemplativas. Muestra el ascenso del alma hacia el Bien a través de las mismas y asume que la finalidad de la filosofía es la salvación y, por ello, el alma debe purificarse volviendo su atención hacia lo Superior. Examinamos la tríada:

1º) El nivel más ínfimo consiste en la práctica de las virtudes políticas (*politikai aretai*): “...Están las virtudes que podrían denominarse sociales: la prudencia, la justicia, la fuerza y la templanza”<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> *Enéadas* I 6, (1), 9,7-15.

<sup>34</sup> *Enéadas* I 6, (1), 9,13.

<sup>35</sup> Pierre HADOT, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p. 115.

<sup>36</sup> *Enéadas* II 9, (33) 15, 37-40.

Las virtudes políticas consisten en reducir las afecciones del alma al justo medio, bajo el dominio de la razón. Tales virtudes hacen referencia a la relación de los individuos con sus semejantes. Las virtudes cívicas controlan los apetitos y las pasiones: “Pues bien, las virtudes cívicas, arriba mencionadas, nos hacen realmente ordenados y mejores porque ponen a raya los apetitos y les imponen medida, y, en general, porque imponen medida a las pasiones y eliminan las opiniones falsas mediante aquello que es lo más eximio en todo punto.”<sup>38</sup>

2º) Por encima estarían las virtudes catárticas o purificadoras que apuntan más bien a la *apatheia* (apatía): “... Por medio de ellas, el alma, en lugar de adecuarse al cuerpo como hacen las virtudes sociales, se separa radicalmente de él y vuelve toda su atención hacia Dios”<sup>39</sup>.

Ya que la pureza del alma se logra por la separación afectiva del cuerpo, volviéndonos a la vida interior, las cosas exteriores pierden su valor y nuestro interés se aparta de ellas, juntamente con los problemas y angustias:

“Pues bien, el alma puede separarse del cuerpo concentrándose en sí misma, tal vez incluso junto con lo que llamaríamos sus comportamientos, y manteniéndose además totalmente impasibles y procurándose sólo aquellas sensaciones placenteras, medicaciones y liberaciones de trabajos que sean necesarias, para evitar molestias; eliminando en cambio, los dolores, y, si esto no es posible, del todo; pero si no, al menos no compartiéndola ella misma, sino dejando que la ira indeliberada sea de otro y que aun esa ira indeliberada sea escasa y débil”<sup>40</sup>.

Hadot haciendo una lectura de las enseñanzas de Plotino, nos muestra que, el hombre interior que se encuentra mezclado con el cuerpo, es afectado por diversas pasiones, por eso necesita de las virtudes arriba mencionadas: “Es ahí donde se producen las pasiones, los temores, los deseos, las penas y los placeres. Por encima está el alma pura, el hombre interior, el hombre espiritual, cuya actividad propia es el pensamiento o, mejor aún, la contemplación de Dios”<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Pierre HADOT, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p. 121.

<sup>38</sup> *Enéadas* I 2, (19) 2,15-18.

<sup>39</sup> Pierre HADOT, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p. 121.

<sup>40</sup> *Enéadas* I 2, (19) 5, 5-15.

<sup>41</sup> Pierre HADOT, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p. 121.

Dejando atrás las virtudes sociales, el alma se dirige a su patria, pues ahora no sólo se trata de ser un hombre de bien, sino que nuestra actividad se vuelve hacia Dios, eligiendo la vida divina.

3º) En la 3ª etapa, el alma se vuelve hacia el *nous*, es decir, la conversión del alma a la *Inteligencia*. Las virtudes purificadoras le han provisto al alma el poder ascender plenamente hacia las realidades inteligibles: “En conclusión, la justicia superior del alma consiste en una actividad orientada a la inteligencia; su morigeración, en su conversión interior a la Inteligencia”<sup>42</sup>.

El grado superior (*paradeigmatikai aretai*) pertenece al *nous* en cuanto tal. La práctica ascética es fundamental para ascender a este estado de perfección que es la contemplación: “...Porque jamás todavía ojo alguno habría visto al sol, si no hubiera nacido parecido al sol. Pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella. Hágase, pues, primero todo deiforme y todo bello quien se disponga a contemplar a Dios y a la Belleza”<sup>43</sup>.

Sencillamente, Hadot es el filósofo que pudo ver con los ojos de Plotino y que por medio de esta penetración espiritual, nos ofrece un acercamiento sobre la virtud en Plotino:

“La virtud plotiniana consiste, pues en una actitud espiritual extremadamente simple...vista desde el interior, ni siquiera es un esfuerzo por separarse del cuerpo, sino que sólo es una atención continuada por lo divino, un ejercicio perpetuo de la presencia de Dios. Si se quiere, puede hablarse de una metamorfosis de la mirada...la virtud plotiniana sólo quiere ver la presencia divina”<sup>44</sup>.

Llegando así a la última instancia que es la unión mística. Novedad que plantea Plotino, como dijimos anteriormente, porque la actividad de ascenso del alma no terminaría como en Platón en la contemplación del Uno-Bien sino en la unión-fusión, con el mismo Uno: “La etapa final de la conversión del alma es el contacto con lo Uno”<sup>45</sup>.

Aunque esta realidad absoluta de lo Uno está más allá del ser, de la vida y la inteligencia, pues, es la plenitud absoluta, de todas formas nos es posible llegar y fusionarnos con ella por medio de una unión mística. La experiencia mística supera nuestra actividad racional, es inefable.

---

<sup>42</sup> *Enéadas* I 2, (19) 6,25.

<sup>43</sup> *Enéadas* I 6, (1) 9,30-34.

<sup>44</sup> Pierre HADOT, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, p.124.

<sup>45</sup> *Enéadas* V 3, (17) 49.

“La experiencia mística de que ahora se trata no tiene nada que ver, desde luego, con el conocimiento racional del Uno-Bien por las tres vías antes mencionadas (supra, 25) que son propedéuticas. Tras una larga preparación intelectual y moral, viene ahora, como coronamiento, el acceso directo al Uno-Bien “en virtud de una presencia superior a la ciencia (VI 9,4,3), la revelación súbita análoga a la *epopteia* de las religiones místicas”<sup>46</sup>.

Plotino, bajo el principio platónico, plantea que lo semejante sigue a lo semejante, la *homoiosis teoi*; actividad por la que el hombre se asemeja a Dios. Pero, supera la pretensión de su maestro, concibiendo la actividad interior, no sólo con un mero asemejarse a Dios, sino con ser Dios. El sí mismo del hombre o, el yo verdadero, es reconquistado cuando esa alma se une totalmente a lo Uno y se vuelve llana y sencillamente “Dios”.

María Isabel Santa Cruz, en su artículo sobre el concepto de semejanza pone su acento en esta teoría: “Lo esencial en Plotino no es producir una ética para el sabio, el fin último del hombre es ‘volverse dios’. Para ello el sabio debe apartarse totalmente de su cuerpo, dejando atrás las virtudes cívicas elegir la vida de los dioses, y no la de los hombres de bien”<sup>47</sup>.

En concordancia exponemos las palabras de Plotino, quien encontrándose en su lecho de muerte dirigió a su discípulo Eustaquio con benevolente exhortación: “A ti te estoy aguardando todavía. Y habiéndole recomendado que se esforzara por elevar lo que divino hay en nosotros hacia lo que hay en el universo (...) Plotino exhaló su espíritu a la edad, según decía Eustaquio de sesenta y seis años”<sup>48</sup>.

Porfirio muestra a Plotino como un hombre coherente y sin disociación con su forma de vida y su pensamiento, así en el oráculo que emite Apolo ante la pregunta de Amelio: ¿dónde fue el alma de Plotino?<sup>49</sup> Lo describe como un hombre fino, un alma pura, dirigiéndose sin tregua hacia la divinidad, a la región de los dioses, pues ya poseía en este mundo un alma *demonica* (esto es un alma contemplativa):

“¡Oh Demon, antaño hombre! Ahora, en cambio, arribas al destino más divinal propio de un Demon, una vez que soltaste las amarras de la humanal necesidad y braceaste presuroso, con esforzado pecho, del estruendoso fragor de tus miembros

---

<sup>46</sup> Jesús IGAL “Introducción General” en PLOTINO, *Vida de Plotino, Enéadas (I-II)*, p. 99.

<sup>47</sup> María Isabel SANTA CRUZ, *Sobre el Concepto de Semejanza: Plotino Enéadas I 2*, Revista Latinoamericana de filosofía (2010) 323-347 [p. 325].

<sup>48</sup> PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 2, 25-30.

<sup>49</sup> PORFIRIO, *Vida de Plotino* 22, 8-10.

a la orilla de una no líquida costa, lejos del poblado de impíos, hasta hacer pie en la bien arqueada senda del alma pura, donde brilla en derredor el esplendor divino, donde impera el derecho en región límpida, lejos de la inicua impiedad”<sup>50</sup>.

La *región de la semejanza* en Plotino se tematiza y utiliza bajo el contexto del alejamiento del alma de su lugar de origen y su relación unitiva con su fuente, lo Uno. Esta noción y su respectiva reflexión permiten la vinculación del pensamiento antiguo con el pensamiento cristiano. La aproximación fue mediada por parte de Agustín de Hipona, quien hace que Plotino sea un conector entre el mundo griego y el mundo judeocristiano. Agustín se maravilló al observar la importancia que éste le concedía al aspecto espiritual del hombre junto a su concepción de trascendencia del alma. La especulación por su origen y procedencia, como así también, su inclinación a problemas éticos, llevaron a Plotino a exteriorizar en sus reflexiones el sumo valor que implicaba la purificación del alma y su ascenso a través de las virtudes. La lucha contra las pasiones, su preocupación sobre el mal, la experiencia mística, entre algunos temas, fueron cautivando a Aurelio Agustín que vivió bajo un nuevo paradigma de pensamiento. Pues está enriquecido por la novedad teológica de la Palabra revelada.

---

<sup>50</sup> PORFIRIO, *Vida de Plotino* 22, 23-31.

## Capítulo 2: Agustín y la región de la desemejanza

Para introducirnos significativamente al análisis de san Agustín (354-430.d.c.) y alcanzar una mayor comprensión del influjo que ejerce la filosofía plotiniana en su pensamiento, es necesario, en primera instancia, tomar en cuenta las palabras del mismo Agustín, según la cita de José María Nieva: “ ‘Ninguno está más cerca de nosotros que los platónicos’ (De Civ. Dei VIII,5). Esta sorprendente afirmación de san Agustín seguramente habría sido compartida por la mayor parte de los Padres”<sup>51</sup>.

En segundo lugar, estas tradiciones sapienciales, a saber: la griega y la judeo-cristiana fueron gestadas en diferentes tiempos históricos, políticos, culturales y religiosos. De allí las discrepancias y los cambios que se produjeron en el ejercicio intelectual, pero con una mutua relación de problematización, confrontación, colaboración y diálogo.

Con el pasar del tiempo estas dos tradiciones se encontraron. Ya desde la época del apóstol Pablo y su famoso discurso en el Areópago podemos dar cuenta de este suceso. Revelación y razón se impactan mutuamente y la novedad que trae el Cristianismo hace reflexionar y problematizar nuevos temas para los pensadores de esos tiempos. Este período donde acontece la relación entre fe y razón fue muy cuestionado y su debate se extiende hasta nuestro tiempo, dando lugar al significado real de una filosofía cristiana.

¿Quién puede negar que estos hombres también ejercieran su actividad especulativa? Su inspiración o motivación no fue el asombro o la curiosidad, como en los griegos, estos hombres fueron interpelados por la Palabra Revelada y tuvieron que escuchar y comprender al *Logos*, al Verbo Encarnado, en el idioma humano. Que se manifiesta como Camino, Verdad y Vida.

Si bien tuvieron que realizar, con magnífico esfuerzo, la distinción entre lo filosófico y lo teológico, no dejaron de cuestionar e indagar de modo filosófico, aquellas preguntas que ejercitan la razón y que tienen que ver con Dios y el hombre: “Lo que se pregunta simplemente el filósofo cristiano es si, entre las proposiciones que él cree verdaderas, no hay ciertos números que su razón pudiera saber verdaderas”<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> José María NIEVA, “Platonismo en el Cristianismo, notas a un pasaje del Peri Archôn” en *Fe y Razón Diálogo e Interacción*. II Jornadas de Estudio sobre el pensamiento Patrístico y Medieval, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2006, p. 121.

<sup>52</sup> Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1952, p. 40.

Josef Pieper, argumentando a favor de la reflexión teológica, afirma que la misma es una especulación humana, un esfuerzo del entendimiento por comprender lo revelado y por ello es posible una relación entre la filosofía y teología:

“La Teología no es ya una mera creencia, sino una interpretación reflexiva y cinética de lo creído, llevada a cabo en una disposición filosófica. Pero el presupuesto, tanto de la filosofía como de la teología de la historia, es la fe; esto es, la aceptación respectiva de las palabras de la revelación sobre la historia. Y sólo por razón de este presupuesto común al filósofo y al teólogo ‘entra en juego’ la relación mutua de filosofía y teología”<sup>53</sup>.

Sobre esta situación, Armstrong entiende que tanto san Agustín como los primeros escritores y pensadores de la época, concibieron a la religión cristiana dentro de los mismos parámetros que la actividad filosófica; en cuanto hacían referencia al mundo y al destino del hombre. Agustín comprende a la filosofía como *sabiduría* y, por supuesto, como el gran auxilio para la inteligencia de la fe en su búsqueda de comprender lo que se cree:

“La ‘filosofía cristiana’ es un esfuerzo por lograr aquello que toda filosofía, tanto cristiana como pagana, quiere lograr: ‘la única razón que tiene el hombre para filosofar es la de querer poder alcanzar la felicidad’ (*De Civ. Dei*, XIX, I.3) La filosofía, en último extremo, es la búsqueda de la beatitud por el hombre, y comprende no sólo su fe y su expansión en la plenitud de su conocimiento, sino también su voluntad y su amor”<sup>54</sup>.

Continuando esta temática, afirma que la distinción entre la filosofía y la teología cristiana como disciplinas intelectuales independientes, sólo encuentra su luz a partir del siglo XIII. Primitivamente no existió esta dualidad, por ello afirma: “Todavía existía tan sólo la sabiduría única, que se apoya en la comprensión racional de la fe”<sup>55</sup>.

Para muchos cristianos, las especulaciones paganas afines y en relación a la Verdad expresada en la Encarnación del Verbo, fueron entendidas como verdades parciales, fragmentos naturales de aquella Verdad Absoluta y Trascendente: “Desde san Justino Mártir –y acaso pudiéramos llevar nuestros pasos hasta san Pablo– los cristianos han

---

<sup>53</sup> Josef PIEPER, *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid, Rialp, 1995, p. 62.

<sup>54</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, Barcelona, Editorial Herder, 1964, p. 159.

<sup>55</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, p. 161.

considerado lo mejor del paganismo como una anticipación de la verdad plena del cristianismo”<sup>56</sup>.

Por tanto, podríamos responder a la problemática primeramente enunciada; de si encontramos filosofía en los autores cristianos y especialmente en Agustín, de esta manera:

“No sólo no renunció a pensar, sino que le fue dado pensar y qué pensar como hasta entonces no había podido hacerlo [...] su experiencia de la *conversio* llevó a Agustín a concebir el creer como un espacio liberador del pensar, pues en él habitaba el *logos que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre (Jn. 1,9)* en su derilección extrema”<sup>57</sup>.

Es indudable que el encuentro de estas dos tradiciones de pensamiento y estos nuevos paradigmas para concebir la realidad, conmocionaron y revolucionaron la manera que hasta entonces se tenía de comprender el universo, lo Absoluto, la historia y el mismo hombre.

“En efecto, los paganos, cuya religiosidad era tan diversa, asumen una doble actitud frente a la nueva creencia: en parte de desconfianza respecto de quienes, como los cristianos, no se sometían a las obligaciones rituales y militares del Estado romano, y que además no se encerraban en su propio círculo (como los judíos) sino practicaban un vigoroso proselitismo que parecía amenazar los puntales de la organización social y política existente, en parte sobre todo en los círculos de mayor cultura, los paganos despreciaban o se burlaban de una doctrina que sostenía creencias tan ‘absurdas’ como la de la resurrección de los cuerpos”<sup>58</sup>.

El paradigma de la creación *ex nihilo*, el monoteísmo propuesto en vez del politeísmo, la encarnación del Verbo, el misterio de la Santísima Trinidad, el hombre como criatura echa a imagen y semejanza de Dios, la cuestión del mal, entre otras, fueron proporcionando un material extenso para la producción de un rico bagaje para la actividad filosófica en la relación fe y razón antes mencionada.

“Por ello no es inoportuno comenzar fijando algunos de los rasgos propios de la religión cristiana y el problema fundamental que ella propone a la filosofía: el de la relación entre fe y razón, o entre la revelación y el conocimiento natural. Estos temas no interesan sólo al creyente individual y a su vida íntima, sino que se

---

<sup>56</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, p. 165.

<sup>57</sup> Gaspar RISCO FERNÁNDEZ, “Espacio-tiempo en las confesiones de san Agustín” en *A diez Años de la Encíclica Fides et ratio*. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2009, pp. 88-89.

<sup>58</sup> Adolfo P. CARPIO, *Principios de filosofía, una introducción a su problemática*, Buenos Aires, Glauco, 2004, p. 136.

proyectan sobre cuestiones de importancia práctica que afectan a toda la sociedad de Occidente, como las que se refieren a las relaciones entre la revelación y la ciencia, la educación y la Iglesia, la política y la religión, etc.”<sup>59</sup>.

Para Agustín los términos creación, libre albedrío, pecado, gracia, encarnación del Verbo y redención, separan tajantemente su doctrina respecto a la de Plotino. El mismo aclara en sus *Confesiones* que la distinción de las verdades reveladas no las encontró en ningún escrito de los antiguos:

“Y primeramente, queriendo tú mostrarme cuánto *resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes*, y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres la senda de la humildad, por *haberse hecho carne tu Verbo y haber habitado entre los hombres*, me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín.

Y en ellos leí –no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones – que *en el principio era el Verbo, y en el Verbo estaba en Dios. Y Dios era el Verbo (...)* También leí allí que el Verbo, Dios, no nació de carne ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne, sino de Dios. Pero *que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*, no lo leí allí. (...) Pero que *se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres y reconocido por tal por su modo de ser; y muerte de cruz por lo que Dios lo exaltó (...)* no lo dicen aquellos libros”<sup>60</sup>.

Agustín, en su afanosa búsqueda de la verdad, recorrió senderos diversos y doctrinas de todo tipo, entre las cuales se distinguen el platonismo, estoicismo y el maniqueísmo, que se tradujeron en concepciones idealistas, materialistas, escépticas, dualistas etc. De todas ellas, la que le proporcionó un nuevo rumbo y ocasionó una transformación radical en su pensamiento, fue la fuente neoplatónica, que le permitió un itinerario intelectual de alejamiento del maniqueísmo y proximidad al cristianismo. De un sublime y profundo cambio interior, resultó su conversión, gracias a la influencia de su madre y al encuentro con san Ambrosio.

“San Agustín sobre todo -a quien el plotinismo no contribuyó poco a arrancar del maniqueísmo y orientarle al cristianismo- [...] Los autores griegos o latinos, paganos o cristianos, filósofos, teólogos, hombres de letras, eruditos o compiladores, a los que

---

<sup>59</sup> Adolfo P. CARPIO, *Principios de Filosofía, una introducción a su problemática*, p. 134.

<sup>60</sup> *Conf. VII, 9,13-14* (en AGUSTÍN, *Obras. II: Introducción a la filosofía de San Agustín. Las Confesiones*, Madrid, BAC, 1983).

Plotino ha dejado más o menos señalados con su impronta, en los que, durante las postrimerías de la Antigüedad, se prolonga su recuerdo, respetado o sospechoso, pero vivaz”<sup>61</sup>.

Su itinerario estuvo marcado por el constante deseo de ser feliz y la búsqueda sin tregua de la verdad. Quiso encontrarlas en las cosas exteriores pero paradójicamente las descubre en las honduras de su interior. Agustín no podía concebir lo espiritual a partir de su formación maniqueísta, pero poco a poco pudo salir de las concepciones materialistas de las que estaba impregnado su pensamiento para poder dar la oportunidad al aspecto espiritual que también formaba parte de su ser y que le reclamaba atención. Esto lo llevó a convertirse en uno de los mayores testimonios de la presencia de la vida interior.

Además Agustín concibe lo material junto a todo lo creado con la bondad que le advine por la voluntad y participación de su Creador. “Y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno”<sup>62</sup>.

Por tal motivo, a pesar de haber sido nutrido por los escritos platónicos, la consideración que tiene de lo material difiere de los mismos, nunca propuso en su planteo, que lo material, sea el origen del mal. Así el cuerpo ya no es cárcel del alma, tampoco es lo más cercano al no-ser: “Por haber sido creada de la nada, la naturaleza humana sólo es buena en la medida que es; pero, en esta medida es buena. De este modo el bien es proporcional al ser”<sup>63</sup>.

La creación según la concepción bíblica es *ex nihilo*, y aquí no se admite emanación alguna, ni tampoco una suerte de procesión, o la mediación de un demiurgo. Dios es causa eficiente y formal de todo. La expresión *crear de la nada* hace referencia a que las cosas existentes se distinguen totalmente del ser de Dios, su creador. Hacemos notar que desde esta novedad del cristianismo, *la nada* como problema, también toma un protagonismo importante dentro de la reflexión filosófica. Preguntas como ¿qué es la nada? ¿Tiene naturaleza? ¿Hay algo como la nada absoluta?, fueron fomentando la especulación intelectual de este fructífero tiempo:

“Señala Pieper que la diferencia entre la filosofía previa al cristianismo y la posterior a él es inmensamente mayor que la que existe entre la filosofía naturalista jónica y la

---

<sup>61</sup>Henri Charles PUECH, Posición Espiritual y Significación De Plotino, *En torno a la gnosis*, Madrid, Taurus, 1982, p. 95.

<sup>62</sup> Gen 1,31 (*La Biblia de nuestro Pueblo*, Texto Luis Alonso Schökel, Buenos Aires, Editorial Agape, 2005).

<sup>63</sup> Étienne GILSON, *La filosofía en la edad media*. Desde los orígenes Patrísticos hasta el fin del siglo XIV, Madrid, Gredos, 1976, p. 126.

socrático-platónica: ‘ha ocurrido un determinado acontecimiento; un acontecimiento no en el campo de los conceptos y de las ideas, sino en el campo histórico en su más estricto sentido, no en el terreno del pensamiento sobre la realidad, sino en el terreno de la realidad misma’ (Josef Pieper, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1973, pp. 20-21)”<sup>64</sup>.

Agustín, si bien se formó como maestro de retórica recibió la influencia de las teorías filosóficas de su tiempo. No obstante su conversión al cristianismo es un acontecimiento en el que la gracia divina y el libre albedrío humano juegan un papel protagónico. Recordando las etapas por la que atravesó, escribió magna obra: *Confesiones*.

La sinceridad de sus confidencias muestran la gran honestidad de su alma y la dimensión histórico-social exhibe su compromiso con los hombres de su tiempo y con las futuras generaciones, ya que ilumina con la narración de su vida de qué errores y angustias lo salvó Dios. Esto lo llevó, humildemente, a reconocer la gratuidad de la salvación proveniente de su Creador por eso de las desdichas, sus *confesiones* pasa a un canto de alabanza y de gloria a Dios por su infinita misericordia:

“No obstante esto, Médico mío íntimo, hazme ver claro con qué fruto hago yo esto. Porque las confesiones de mis males pretéritos -que tú perdonaste ya y cubriste, para hacerme feliz en ti, cambiando mi alma con tu fe y tu sacramento- cuando son leídas y oídas, excitan al corazón para que no se duerma en la desesperación y diga: *No puedo*, sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo débil que se da cuenta por ella de su debilidad”<sup>65</sup>.

Siendo Agustín un hombre que buscaba los honores de este mundo, no tuvo reparo en exteriorizar su flaqueza y lado vulnerable. Procuró el bien de los demás relatando sus miserias; soberbia y vanidad, pero sobre todo, manifestó cómo el error llevó su vida a tierras lejanas, apartándolo de la Verdad y el Amor. La sinceridad de sus confesiones es de una riqueza invaluable y de gran provecho para quien los lea con detención.

“Asume en su historia, la historia de todo hombre: *humano*, en él esta expresada la trama de nuestra contingencia humana, donde laten las pasiones y los errores más viles

---

<sup>64</sup> Julio Raúl MÉNDEZ, “Fe-Razón en la patristica y el medioevo: propuesta de paradigmas” en *A diez Años de la Encíclica Fides et ratio*. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patristico y Medieval, p. 323.

<sup>65</sup> *Conf.* X, 3,4.

las cosas despreciables, nosotros y nuestras intimidades, y por encima de nuestras fragilidades y en las entrañas más profundas siempre Dios y su bondad”<sup>66</sup>.

La novedad en Agustín es poner toda su especulación reflexiva en el ámbito de la interioridad, con un paradigma innovador: el *corazón humano*. Presenta a este lugar, tan complejo y misterioso, como un campo de lucha ininterrumpido. Le da al corazón suma importancia, ya que entiende que es en este lugar donde se pone en juego la vida misma, un espacio sublime en el que se *manifiesta la Verdad*. Pues la *Verdad* no sólo abarca la inteligencia del hombre sino también es comprendida por el corazón. Es el hombre total con su cuerpo y su espíritu, con su razón y voluntad: “No era un intelecto el que sufría en la noche del jardín de Cassiciacum, era un hombre”<sup>67</sup>.

Agustín ambienta toda esta cuestión, en las honduras misteriosas del corazón humano, proclamando a éste el receptáculo de la verdad, y no cualquier verdad, sino la *Verdad Absoluta*. Especificando al hombre como *capax Dei*.

Muchos autores vieron la complejidad en el significado del término *cor* en Agustín, que se relaciona con otros como: *anima, animus, mens, ratio, intellectus, spiritus, conscientia, intus hominis*, memoria, desplegados en el vasto itinerario de Agustín. Ya sea por apelar a su significación clásica, ya sea por inspirarse en el significado teológico-bíblico, ya por testimoniar con su propia experiencia el fuego y ardor por amor de Dios, ya sea por atribuirle a Dios también un corazón, y en cuanto al corazón del hombre afirma que no solo puede amar a Dios sino que además es el receptáculo de Dios.

Para alcanzar una mayor comprensión de esta propuesta, la de una filosofía y teología del corazón, recurriremos a la investigación realizada por Edgardo de la Peza S.J *El Significado de Cor en san Agustín*, donde expone diversas interpretaciones efectuadas por intelectuales, en torno a esta cuestión:

-“El Dr Maxsein estima necesario descubrir en el corazón el centro del hombre, en el sentido de que su índole psicosomática se considera desde el punto de vista de su unidad; y cree encontrar en el lenguaje de san Agustín que *cor* es el centro, raíz, el núcleo esencial del hombre, en el cual se anudan de manera misteriosa la vida del cuerpo y la vida del alma”<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. Ángel Custodio VEGA “Prólogo a las Confesiones” en AGUSTÍN, *Obras*. II: Introducción a la filosofía de San Agustín, p. 1.

<sup>67</sup> Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 35.

<sup>68</sup> Edgardo de la PEZA S.J., *El Significado de Cor en san Agustín*, Paris, Études Augustiniennes, 1962, p. 19.

-“En 1936 Ephraem Hendrikx, O.S.B, proponía como uno de los argumentos para sostener su opinión sobre la mística de san Agustín, el hecho de que en sus escritos se empleen como sinónimos *mens*, *intellectus* y *cor* indistintamente, siguiendo la concepción de los antiguos romanos, para quienes *cor* era la sede de la inteligencia...el uso de *cor* como sede de los afectos sobre todo cuando se refiere a pasajes del Antiguo Testamento. Estima sin embargo que cuando *cor* está relacionado con *videre* y sus sinónimos, tenemos que tomarlo casi siempre como sede de la inteligencia”<sup>69</sup>.

- “Saint- Martin, A.A (...) La terminología de san Agustín en el dominio psicológico. *Cor* tomaría así diversas acepciones: la de principio de los actos buenos o malos, que se podría identificar con la conciencia moral”<sup>70</sup>.

- “ En 1950 el profesor Guillaumont (...) Al llegar a san Agustín distingue en él por una parte la tendencia intelectualística- filosófica y platónica-, que lo hace preferir el uso del término *mens* y lo lleva a dar la traducción de *cogitatio* al encontrar la palabra bíblica *cor mundum* (...) en las *confesiones*: en este lenguaje bíblico, poético, *cor* sería el equivalente lírico de *anima*”<sup>71</sup>.

- “Hans Meyer (...) *cor* es órgano del conocimiento, ya que en su estructura se incluyen *ratio* e *intellectus*; *cor* es una función intelectual y a la vez emocional, pero sólo en cuanto puede introducir en la más profunda esfera del ser y del valor un conocimiento impregnado de amor”<sup>72</sup>.

-“Emanuel Hirsch observaba que muchas veces *cor* equivale a *conscientia*. Esta, en su opinión, no es sino la interioridad del hombre, en donde se conoce y se siente; es la percepción objetiva de sí mismo, que se da con certeza inmediata en todos sus actos vitales, y en la que puede realizar su unidad personal y su totalidad”<sup>73</sup>.

-“Johannes Stelzenberger (...), es la parte del hombre que se relaciona con la esfera de lo divino”<sup>74</sup>.

-“Joannes B. lotz, S.J., (...) corazón en Agustín equivaldría al fundamento del alma (*seelengrund*), o sea al núcleo metafísico de la memoria: no es una potencia operativa, sino la raíz indisolublemente unida a las potencias; por eso memoria, *intellectus* y *voluntas* están esencialmente unidas”<sup>75</sup>.

---

<sup>69</sup> Edgardo de la PEZA S.J., *El Significado de Cor en san Agustín*, p. 20.

<sup>70</sup> Edgardo de la PEZA S.J., *El Significado de Cor en san Agustín*, p. 21.

<sup>71</sup> Edgardo de la PEZA S.J., *El Significado de Cor en san Agustín* p. 21.

<sup>72</sup> Edgardo de la PEZA S.J., *El Significado de Cor en san Agustín*, p. 21.

<sup>73</sup> Edgardo de la PEZA S.J., *El Significado de Cor en san Agustín*, p. 22.

<sup>74</sup> Edgardo de la PEZA S.J., *El Significado de Cor en san Agustín*, p. 22.

<sup>75</sup> Edgardo de la PEZA S.J., *El Significado de Cor en san Agustín*, p. 22.

Edgardo De la Peza concluye en su investigación:

“Nuestro análisis nos ha demostrado que además de la acepción *propia* de corazón de carne- que no reviste importancia especial-, el uso más frecuente e importante de cor *es una metáfora en sentido estricto*- comparación implícita con el corazón palpitante-: con ella san Agustín *designa el hombre interior en actividad*, o sea el hombre en su *dinamismo espiritual y en su operación específicamente humana*, o, dicho de otro modo, *la fuerza interior y espiritual que le permite concentrarse de modo humano en algún objeto, la orientación buena o mala que toma responsablemente, y en consecuencias el valor real de la persona en una situación determinada.*( ...) unidad y complejidad incluida en la actividad de un hombre como persona<sup>76</sup>”.

Lo que Agustín propone como objeto de reflexión; *el corazón*, surge precisamente por el cambio de paradigma antropológico, ya que entiende al hombre como una unidad cuerpo-alma en una realidad concreta de persona responsable. Esta noción, riquísima para la humanidad, es legada en su más plena significación por el pensamiento cristiano.

Nuestro autor eleva la apuesta al afirmar que el encuentro con aquello que tanto buscaba y anhelaba, no se dio en un espacio exterior, sino que, muy por el contrario, tuvo lugar en las honduras del corazón, espacio de unión con la realidad Absoluta de Dios. “Porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”<sup>77</sup>.

Ahora bien, con respecto al conocimiento, hay que distinguir dos dimensiones del mismo. Un conocimiento en orden a las cosas exteriores; mundo, cosmos, y otro en relación a la máxima griega; la del conocimiento de sí mismo que es el ámbito de la interioridad donde paradójicamente también se da el conocimiento de Dios: “El camino más directo para el encuentro vivencial con Dios es el encuentro con el propio misterio interior. En él encontramos el esplendor del Dios trinitario, al descubrirnos como un misterio de energía creadora; de inteligencia autotrascendente, y de amor unificante”<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Edgardo de la PEZA S.J, *El Significado de Cor en san Agustín*, p.87.

<sup>77</sup> *Conf. III, 6, 11.*

<sup>78</sup> Francisco GALENDE, *Tarde te amé*, Buenos Aires, Paulinas, 1988, p. 27.

Pues, si se trata de poner el esfuerzo en conocer, cosa alguna, dice Agustín: *sólo me interesa el alma y Dios*. Sublime oración del doctor africano: “Conózcate a ti; conózcame a mí: esta es mi plegaria”<sup>79</sup>.

Este anhelo perenne de encontrar la verdad fue encauzado en las vías del conocimiento del alma y de Dios (Sol. I, 2,7). Emerge de sus *Soliloquios* (diálogo interior entre Agustín y su razón), una experiencia eminente del sí mismo, que resolutivamente por el acceso al conocimiento del alma, descubre el sendero para conocer al Creador: “Pero el principio de interioridad se manifiesta sobre todo en los *Soliloquios*, por cuanto insiste en el conocimiento de alma como medio y camino del conocimiento de Dios. Dios y el alma, el alma y Dios es el tema de importancia única”<sup>80</sup>.

En Agustín existe una intrínseca unión en la triada Verdad, alma y Dios: “¡oh verdad! Tú presides en todas partes a cuantos te consultan, y a un tiempo respondes a todos, aunque te consulten cosas diversas. Claramente respondes, pero no todos oyen claramente. Todos te consultan sobre lo que quieren, mas no todos oyen siempre lo que quieren”<sup>81</sup>.

Es en la interioridad donde se dio el espacio para la experiencia de percibir la Verdad; hermosa y digna de ser amada, que llama e ilumina, que toca y da vida:

“Una vez en el interior de la conciencia, comienza Agustín a reflexionar sobre su propia realidad y sus experiencias en el conocer y en el vivir con el objeto de descubrir si es inmortal, problema que le angustia profundamente. Y encuentra que en el interior del alma él capta la verdad. Y esta captación de la verdad va a ser el áncora de inmortalidad para el alma misma”<sup>82</sup>.

Fue privilegiado al ser tocado por la esplendorosa luz de la Verdad y también de escucharla: “La interioridad se confirma todavía porque en ella encuentra el nombre la verdad. Es la verdad la que clama dentro de ti con esa voz interior: Cree a la verdad, porque ella clama que habita en ti” (Sol. II,19 ,33)<sup>83</sup>”.

Otra cuestión ligada a la interioridad agustiniana es su visión con respecto al mundo sensible, que si bien no es un rechazo absoluto a modo plotiniano (de huir de este ámbito) señala que el hombre sólo se aparta de las cosas exteriores para encontrarse consigo mismo,

---

<sup>79</sup> Sol. I, 1,1 (en AGUSTÍN, *Obras*. I: Primeros escritos. Vida de San Agustín, por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Los soliloquios. De la vida feliz. Del orden, Madrid, BAC, 1946).

<sup>80</sup> Ismael QUILES, *La interioridad agustiniana*. Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1989, p. 4.

<sup>81</sup> *Conf.* X, 26 ,37.

<sup>82</sup> Ismael QUILES, *La interioridad agustiniana*, p. 11.

<sup>83</sup> Ismael QUILES, S.J., *La interioridad agustiniana*, p. 14.

conocerse, y de entre los frutos de este trabajo interior recoge la capacidad de conocer el valor, el orden y la hermosura del universo y caer en cuenta de la sabiduría de su Creador, como lo expresara ya en su diálogo *De Orden*: “Es notable que se abra el libro primero con una especie de llamado a la interioridad, como requisito del conocimiento y comprensión del mundo exterior. El fin de la obra es el conocimiento del orden de las cosas, ‘ya el propio de cada uno, ya, sobre todo, el de conjunto o universalidad con que es moderado y regido este mundo’(I,1,1)<sup>84</sup>”.

Así, otra cuestión fundamental conexa a la interioridad y al conocimiento de sí mismo, es la de nuestra condición humana: frágil, deteriorada, cuya naturaleza a la luz de la Palabra Revelada se encuentra herida, concupiscible, es decir, con mayor inclinación al mal que al bien. Todo en Agustín tiene otro paradigma antropológico, pues el hombre es criatura y posee el gran don del libre albedrío, por ello sus actos son juzgados moralmente.

Esto nos lleva finalmente a la cuestión que nos ocupa. Junto a esta nueva noción de hombre, figura una de las mayores preocupaciones que inquietaba a Agustín, y que deseaba llegar a comprender, la cuestión del mal. Cuál es su origen, su naturaleza, tema que para muchos pensadores fue motivo de reflexión filosófica, como anteriormente hemos visto en Plotino. Agustín antes de preguntarse por el origen del mal se da cuenta que primero debe saber que es aquello de lo que posteriormente se preguntara por su origen, ¿Qué es el mal?

La expresión *región de la desemejanza* está desde el principio asociada al mal, por eso la encontramos en Plotino en el tratado (51) I,8 *Sobre qué son los males y de dónde provienen* . Agustín por su parte, en las *Confesiones*, comienza el libro VII explicando su ardua lucha por salir de la concepción materialista de Dios propia del maniqueísmo y más bien del estoicismo. Su esfuerzo se orienta sobre todo a tratar de comprender cuál es la causa del mal y si a Dios se le puede atribuir la causa del mal moral.

Gracias a los escritos platónicos pudo vislumbrar que el mal no es existente por sí, es decir, que no tiene entidad, lo que le facilitó desligarse de las antiguas enseñanzas del dualismo maniqueo en las que se concebía al mal como una substancia: “El mal no es sino privación del bien”<sup>85</sup>.

Pero concebir el mal como carencia de bien, privación de ser debido, fue posible a través de un arduo esfuerzo reflexivo mediado por la luz de la Palabra Revelada y la nueva

---

<sup>84</sup> Ismael QUILES, S.J., *La interioridad agustiniana*, p. 31.

<sup>85</sup> *Conf.* III, VI, 12.

concepción de lo material como bueno, provista por la doctrina bíblica de la creación. Así Étienne Gilson alude lo siguiente:

“La respuesta de Plotino es perfectamente coherente con el conjunto de su sistema, pues su Dios no es Dios creador en el sentido bíblico y cristiano de la expresión. No es responsable de la existencia de la materia, luego tampoco es responsable de su naturaleza y ésta puede ser mala sin que él sea malo. Pero ¿cómo excusaría San Agustín a un Dios creador de haber hecho mala a la materia, o aún de haberla dejado así si así la encontró? Por eso, reflexionando en los principios filosóficos de Plotino a la luz de la revelación bíblica, Agustín consigue rápidamente sobrepasarlos”<sup>86</sup>.

El mal no es real, no es una substancia, porque si lo fuera sería algo creado por Dios, y todo lo creado participa de su bondad, por ende, el mal sería un bien y eso es absurdo: “...El bien es proporcional al ser; de donde se sigue que lo contrario del bien-el mal- no puede considerarse como ser. Estrictamente hablando, el mal no existe. Lo que denominamos con ese nombre se reduce a la ausencia de un determinado bien en una naturaleza que debía poseerlo. Esto es lo que quiere decir la expresión de que el mal es una privación”<sup>87</sup>.

Con respecto al mal moral, dimensión que lo tocaba de cerca, asume una reflexión que Plotino no concibió en la misma amplitud, pues su concepción antropológica no se lo permitió: Agustín tenía en claro que el hombre padece el mal y lo comete:

“Pero tampoco yo, aun cuando afirmaba y creía firmemente que tú, nuestro señor y Dios verdadero [...] eras incontaminable, inalterable y bajo ningún concepto mudable, tenía por averiguada y explicada la causa del mal. Sin embargo, cualquiera que ella fuese, veía que debía buscarse de modo que no me viera obligado por su causa a creer mudable a Dios inmutable, no fuera que llegara a ser yo mismo lo que buscaba.

Así, pues buscaba aquélla, mas estando seguro y cierto de que no era verdad lo que decían aquéllos [los maniqueos]. [...] Ponía atención en comprender lo que había oído de que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos”<sup>88</sup>.

Para lograr una comprensión más atenuada, recurriremos a la excelente explicación de Étienne Gilson: “En cuanto a la moralidad, sólo en los actos de las criaturas racionales. Puesto que dependen de un juicio de la razón, tales actos son libres; consiguientemente, las

---

<sup>86</sup> Étienne GILSON, *La filosofía en la edad media*, p. 119.

<sup>87</sup> Étienne GILSON, *La filosofía en la edad media*, p. 126.

<sup>88</sup> *Conf.* VII, 3, 4-5.

faltas morales proceden del mal uso que el hombre hace de su libre albedrío. Sin embargo es un bien; es, incluso, la condición del más grande de los bienes: la bienaventuranza”<sup>89</sup>.

Asimismo, Gilson se refiere a la distinción que hace Agustín entre el libre albedrío y la libertad propiamente dicha, relacionando esta última con la novedad que proporciona el auxilio de la gracia, derivación propia de las concepciones cristianas:

“Sin el libre albedrío, no habría problema; sin la gracia, el libre albedrío no querría el bien o, en caso de quererlo, no podría realizarlo. Consecuentemente, el efecto de la gracia no es suprimir la voluntad, sino convertirla de mala- como se había hecho- en buena. Este poder de usar bien el libre albedrío (*liberum arbitrium*) es precisamente la libertad (*libertas*): Poder obrar el mal es inseparable del libre albedrío, pero poder no hacerlo es una señal de libertad, y hallarse confirmado en gracia hasta el punto de no poder ya realizar el mal es el grado supremo de libertad”<sup>90</sup>.

El hombre histórico es un hombre contingente, peregrino, que tiene en la responsabilidad de su vida el anhelo de felicidad y, sobre todo de Verdad. Este hombre concreto, que siempre busca respuestas, es capaz de experimentar el bien y el mal; más precisamente, toda su vida esta confrontada entre estas dos posibilidades.

Es en esta realidad donde Agustín presenta gran insistencia: la vida y nuestra historia personal están determinadas por las elecciones que hacemos frente a estas dos opciones. El profesor Gaspar Risco hace referencia a esta experiencia: “La espacio-temporalidad es para Agustín el telar donde el espíritu encarnado descubre, al volver sobre el revés de la trama, el diseño misterioso de la contrafigura que ha ido tejiendo por el envés de la misma en el transcurso de su vivir *incurvatus in se* por la *regio dissimilitudinis*”<sup>91</sup>.

La *región de la desemejanza*, expresión que Platón usó por primera vez y que luego tomó Plotino, fue empleada por san Agustín en sus *Confesiones* y tematizada en la parábola del hijo pródigo. La expresión *región de la desemejanza* está asociada a la *regio longinqua* del hijo pródigo,

“... El tema del hijo prodigo como varios autores lo han señalado ya es insinuado en este capítulo de las *Confesiones* por el “me encontré lejos de ti en la región de la desemejanza” que asimila implícitamente el *topos anomoitetos* a la *regio longinqua* de la parábola de san Lucas, 15, 13, en todos nuestros texto latinos en los que luego vuelca el

---

<sup>89</sup> Étienne GILSON, *La filosofía en la edad media*, p. 126.

<sup>90</sup> Étienne GILSON, *La filosofía en la edad media*, p. 127.

<sup>91</sup> Gaspar RISCO FERNÁNDEZ, *Espacio-tiempo en las confesiones de san Agustín*, p. 80.

*topos anomoitetos* es traducido cada vez como región de la desemejanza, y no como *locus*”<sup>92</sup>.

Esta tierra lejana y llena de peligro mortífero, que es un lugar apartado, donde el sí mismo no encuentra identificación alguna, no es la patria, no es el hogar, no es la semejanza: “El hombre se ha vuelto de espaldas a Dios para gozar de sí y hasta de las cosas que le son inferiores. En eso consiste el pecado, que nada hacía necesario, y cuya responsabilidad incumbe exclusivamente al hombre”<sup>93</sup>.

En la narración de la parábola del hijo pródigo, Agustín advierte el alejamiento del hombre con respecto a Dios, expresión que no sólo comprende una separación, distancia, sino que al mismo tiempo, se refiere al abandono que hace el hombre de su Dios-Creador, efecto de la decisión del hombre en mal uso de su *libre albedrío*. En sus *Confesiones* decía: “Mas he aquí que él está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón; pero el corazón se ha alejado de él [...] Buscáis la vida en la región de la muerte: no está allí”<sup>94</sup>.

En la historia de su vida relata cómo sus pasos se iban dirigiendo hacia algo que el mismo llamó *abismo*: “Yo no sabía nada entonces de estas cosas; y así amaba las hermosuras inferiores, y caminaba hacia el abismo”<sup>95</sup>. Era un vagabundo, atraído hacia aquellas cosas que tan sólo dejan sabor amargo y que nada tienen que ver con el auténtico anhelo de Verdad y felicidad.

En el libro IV de las *Confesiones* ya expresa en términos de distancia la relación del hombre y Dios y usa la palabra *región*, aquí asociada a la muerte, en el mismo capítulo, percibimos que su atención está centrada en la lejanía del hombre con respecto a Dios. “...Pues tan buena parte de mi hacienda cuidé mucho de tenerla en mi poder, más no así de guardar mi fortaleza para ti; antes, apartándome de ti, me marché a una región lejana para dispararla entre las rameras de mis concupiscencias”<sup>96</sup>. Con sintonía a Plotino, cuando decía que el alma alejada de lo Uno se encontraría en la *región de la desemejanza*, así comenzaría a asociar Agustín la *región de la desemejanza* a la *región lejana*.

---

<sup>92</sup> Pierre COURCELLE, “Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la ‘région de dissemblance’ (Platon, Politique 273 d)” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 24 (1957) pp. [p. 8]: Le thème de l’Enfant prodigue, comme plusieurs auteurs l’ont déjà souligné, est insinué dans ce chapitre des Confessions par le inueni me longe esse a te in regione dissimilitudinis qui assimile implicitement le τόπος ανομοιότητος á la regio longinquam de la parabole de saint Luc (XV, 13)... τόπος ανομοιότητος est traduit chaque fois regio dissimilitudinis, et non locus.

<sup>93</sup> Étienne GILSON, *La filosofía en la edad media*, p. 126.

<sup>94</sup> *Conf.* IV, 12, 18.

<sup>95</sup> *Conf.* IV, 13, 20.

<sup>96</sup> *Conf.* IV, 16, 30.

En esta región lejana, el hijo toma conciencia de su situación de ruina, cercana a la muerte y emprende entonces el camino de regreso “Me pondré de camino a casa de mi padre” (Lc 15, 18).

Consideremos ahora otro fragmento de las *Confesiones*, que es el fragmento central para nuestro análisis y comparación. En el libro VII capítulo X vemos que Agustín se encuentra en uno de sus momentos personales más íntimos y a la vez más trascendentes. Cuenta que, entrando en su interior y viendo con lo que él llama el ojo del alma, divisa una luz inmutable y maravillosamente expresa: “Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad”<sup>97</sup>. Es en este momento crucial del itinerario agustiniano que se da el encuentro de Agustín con la Verdad, es aquí donde encontramos el uso de la expresión *región de la semejanza* en labios de Agustín:

“¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, y dirigiendo tus rayos con fuerzas sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza”<sup>98</sup>.

Valiente para escuchar la voz del corazón, humilde para divisar la luz de lo infinito, Agustín es el hombre que llegó a tierras lejanas y junto al cieno y la inmundicia, débil, sin fuerzas, en su peor estado y sin ningún mérito de su parte, fue alcanzado por los rayos de luz de aquel que es la eterna Verdad e Infinita Misericordia.

Este Absoluto con el que se encuentra Agustín tiene la particularidad de ser Persona, diferente al Uno absoluto e impersonal de Plotino. Ruth Ramasco de Monzón hace notar una de las diferencias del encuentro con lo Absoluto, especialmente en orden a lo que es la fe y la visión que ésta proporciona ante la realidad inteligible del ser Absoluto: “El presupuesto agustiniano de la fe en busca de la visión [...] Al afirmarlo Agustín señala que la visión buscada no consiste sólo en una inteligencia extraordinaria de las cosas

---

<sup>97</sup> *Conf.* VII, 10,16

<sup>98</sup> *Conf.* VII, 10,16.

incorpóreas e inmutables, a la que no muchos pueden llegar en esta vida, sino en la contemplación cara a cara”<sup>99</sup>.

Nuestro autor exhibe la nueva concepción de lo Absoluto remarcando la manera de relacionarse interpersonalmente con Él. Dios se presenta como un ser personal, que por sobre todas las cosas, ama, con un amor eterno al hombre: “...Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”<sup>100</sup>,

Otra de las cuestiones a tener en cuenta es la de la *reverberación*, el auxilio de la gracia por parte de Dios; la luz que penetra las tinieblas y se impone capacitando al hombre no tan sólo a ver sino también a mirar, contemplarlo cara a cara. Se abren así, los ojos de su alma y no hay nada más bello que se quisiera contemplar jamás. Éxtasis de amor, ágape, que caracteriza al Cristianismo.

Dicha divinidad personal es la que toma la iniciativa de acercarse al hombre, le allana el camino, procurándole la luz en el interior de su ser. La voluntad de Dios inaugura el encuentro, y el deseo de Dios es concretado por la gracia. Es el Creador, que en su gratuidad, quiere estar cerca de su criatura, no porque ella le agregue algo a su Ser, pues no tiene ninguna necesidad ontológica de esto, sino por un puro acto de amor. De esta manera, Su bondad atrae al hombre con lazos de amor. “Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por el somos llevado hacia arriba (...) iremos a la casa del Señor”<sup>101</sup>.

Vemos como la *región de la desemejanza* toma en el escenario bíblico de la tradición cristiana, un nuevo actor principal, con un dinamismo propio; es Dios quien irrumpe el abismo de distancias. La lejanía de la *región de la desemejanza* es allanada por el Absoluto que acoge al hombre, su objeto de amor.

Si bien el planteo del que parte Agustín es el de asociar la *regio dissimilitudinis* a la *regio longüinqua*, la resignificación de esta expresión la encontramos en la nueva forma de concebir lo Absoluto: la relación con Él se transformó en una relación personal y de amor.

---

<sup>99</sup> Ruth RAMASCO DE MONZÓN, “Fe y visión en las Epístolas 120 y 147 de san Agustín” en *A diez Años de la Encíclica Fides et ratio*. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval, p. 145.

<sup>100</sup> *Conf.* I,I,I.

<sup>101</sup> *Conf.* XIII, 9, 10.

“En efecto, a diferencia de lo que ocurre en el paganismo y aun en el judaísmo, el Dios cristiano es un Dios de amor; no meramente un Dios al que se ama- pues esto ya se encuentra en Platón y Aristóteles-, sino un Dios que ama a sus criaturas”<sup>102</sup>.

Por ello desde el paradigma de la Creación, la condición histórica del hombre se le descubre a Agustín como un ser creado y amado. Magnífico Agustín al mostrar que el sabio no tan sólo debe amar el saber y la verdad, sino que también debe aprender a amar al Amor: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!”<sup>103</sup>.

Sin olvidar a su vez, la condición humana en la *regio dissimilitudinis*, con una necesidad de ser salvado, ya que la concupiscencia lo ha herido y por sus propias fuerzas no puede redimirse: “En el estado de caída en que se encuentra, el alma no puede salvarse por sus propias fuerzas. El hombre ha podido caer espontáneamente, es decir, por su libre albedrío; pero su libre albedrío no le basta para levantarse. Es que ahora no se trata solamente de querer; hace falta, además, poder”<sup>104</sup>.

Además de asociar la *región de la desemejanza* a la *región lejana*, Agustín muestra la causa por la cual el hombre ingresa a este lugar; el libre albedrío, que en sí mismo es bueno, ya que es un don de Dios para el hombre, pero que ha sido mal utilizado.

Sin lugar a duda le fueron útiles y esenciales sus conocimientos de la filosofía platónica para comprender algunos aspectos de las verdades reveladas, así lo mostramos con la expresión *regio dissimilitudinis*, donde pudo tematizar como en este caso, al hombre y su alejamiento de Dios, revelar el don sublime del libre albedrío, problematizar el mal y su nueva comprensión del mismo, asumir que Dios ama al hombre y le confiere su gracia, sentir y mirar con el corazón, y sentir la filiación con la parábola del hijo pródigo.

Al descubrir en Agustín una actividad dinámica del pensar, se logra percibir el fructífero encuentro de estas tradiciones sapienciales como lo son la griega y la judeo-cristiana. Para su bien y el bien de todos los hombres, Agustín expone la dimensión interior como nadie lo hizo, pues se relaciona con lo trascendente desde las entrañas del corazón.

Así como Plotino fue para Agustín un mediador entre la filosofía griega y la cristiana, Agustín será el mediador para que Bernardo de Claraval, siglos después, conozca, se sirva y resignifique la expresión antigua *regio dissimilitudinis*.

---

<sup>102</sup> Adolfo P. CARPIO, *Principios de Filosofía, una introducción a su problemática*, p.137-138

<sup>103</sup> *Conf. X, 27, 38.*

<sup>104</sup> Étienne GILSON, *La filosofía en la edad media*, p. 127.

### Capítulo 3: Bernardo y la región de la desemejanza

Bernardo de Claraval (1090-1153) es considerado el último padre, continuador y perfeccionador de la corriente espiritual Patrística que se perpetuo en la Edad media<sup>105</sup>. Hacemos referencia a la Edad Media latina. Proveniente del mundo monástico del siglo XII, abad del Cister, fiel observador de la regla de san Benito, deseó vivir junto a sus hermanos la máxima carta, la de la caridad, ésta se encuentra transversalmente en toda la expresión de la vida de los monjes cistercienses.

Estos hombres tenían el anhelo de la perfección cristiana, corrían tras el ideal de vivir unidos radicalmente a Cristo y llevar una vida santa perpetuada en el monasterio. San Bernardo, por su parte, vivió como uno de ellos; un *monje*, expresión que procede de la raíz griega *mono* (uno), y de *monakhos* (solo), peculiarmente significa para los hombres cristianos: *solo con Dios solo*. Esta descripción del quehacer de la vida monástica nos hace pensar en Plotino, quien huía para estar sólo con el Solo. Aunque la diferencia con la vida del Cister era la vida en común y fraterna, la esencia espiritual de la contemplación el silencio, el recogimiento interior, y ascesis eran semejantes, con las debidas distinciones ya aludidas.

Algo interesante de apreciar es que, si bien Bernardo amaba el silencio y la vida contemplativa, también tuvo un gran protagonismo en la vida social y política del siglo XII.

“En los ambientes más dispersos, muchos –por no decir todos– le consideran el maestro indiscutible: le necesitan los monasterios tanto los de su propia Orden como los de una línea más tradicional, y vemos que acuden a él Guillermo de Saint-Thierry y los religiosos de San Pedro de Chartres. Le consulta la Iglesia jerárquica y Roma acepta su parecer en las elecciones episcopales de Francia, Inglaterra y otros países, príncipes y caballeros se dirigen a él para recibir sus consejos. Se le encuentra implicado en los conflictos nacionales e internacionales; le aclaman las ciudades de Italia, Aquitania, Flandes y las regiones del Rhin”<sup>106</sup>.

Sus consejos al papa Eugenio III y sus predicaciones en las cruzadas, son expresiones que marcan un itinerario de ocupaciones abundantes, tal como le describe Leclercq en su estudio sobre san Bernardo:

---

<sup>105</sup> Cf. Gregorio PENCO, “San Bernardo, el último de los padres monásticos” Cuadernos Monásticos 94 (1990) 271-286 [p. 271].

<sup>106</sup> Jean LECLERCQ, *San Bernardo monje y profeta*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1990, p. 60.

“En navidad de 1145, en el concilio celebrado en Bourges en presencia del rey Luis VII, se habló de una cruzada a Tierra Santa para socorrer al reino Francés de Jerusalén, amenazado por el poder islámico tras la caída de Edesa un año antes. Bernardo no asistió a esta asamblea. Pero muy pronto, el 1 de Marzo, Eugenio III promulgó una bula llamando a las armas, y confió al abad de Claraval promover esta empresa”<sup>107</sup>.

Pero san Bernardo es también un hombre contemplativo, por ello nos resulta interesante su forma de vida en íntima relación con su pensamiento, ya que tiene la mirada puesta tanto en la perspectiva teológica como en la filosófica, asumiendo una preocupación antropológica legítima sobre la condición humana y una conciencia de la grandeza que posee la misma. De este modo puede abordar la experiencia espiritual del hombre con sus consecuencias morales: “Bernardo hace suyo el axioma socrático ‘conócete a ti mismo’, en el que Gilson ha visto una clave para comprender su doctrina”<sup>108</sup>.

Bernardo presenta una antropología en la que el ser humano asume una dimensión paradigmática signada por la Palabra Revelada. El horizonte reflexivo en el que se encuentra está supeditado a la persona del Verbo, *Logos* joánico de la traducción latina, que se relaciona con este mundo y especialmente con el hombre, su criatura amada. El Verbo no tan sólo se identifica con la Verdad y la Vida, revelando el misterio de su Persona Divina, sino que también viene a esclarecer el misterio de la vida humana a través de su Encarnación en la historia y en el tiempo. Podemos ver aquí la dimensión especulativa, cuando Bernardo mira al hombre como *imago Dei*.

Ya en el siglo II, san Justino filósofo y mártir, trató de suscitar un encuentro filosófico cuando expuso la teoría de enseñanzas estoicas del *logos spermatikos*, estableciendo así un puente entre dos tradiciones sapienciales; la griega y cristiana:

“Justino mantuvo que todos aquellos que antes de la llegada de Cristo ‘vivieron de acuerdo al logos’, eran básicamente cristianos ( I Apol. 46) Este logos diseminado entre todos los hombres de todos los tiempos es una especie de fragmentaria anticipación y participación de la verdad total que fue revelada en el Logos hecho carne, en el Verbo de Dios encarnado. La plenitud de la verdad se manifiesta solamente en Cristo, pero aquellos que vivieron y pensaron de acuerdo con el logos diseminado, aún sin saber nada de Cristo, vivieron y pensaron de acuerdo con la verdad”<sup>109</sup>.

---

<sup>107</sup> Jean LECLERCQ, *San Bernardo monje y profeta*, p. 73.

<sup>108</sup> Jean LECLERCQ, *San Bernardo monje y profeta*, p. 140.

<sup>109</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, p. 151.

Así pues, a la pregunta sobre el interrogante del ser del hombre, Bernardo respondía con firmeza y sin dudar: el hombre es la criatura hecha *a imagen y semejanza de Dios*. Asume la reflexión antropológica bíblica, encontrando uno de los significados más profundos en cuanto pone al hombre signado por la imagen de su Creador: “Toda la antropología de Bernardo puede reducirse a la palabra creadora del Génesis: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’<sup>110</sup> .

Bernardo asume el supuesto antropológico bíblico de ser *imagen y semejanza* de su Creador y pone al hombre en una realidad relacional de *símil*, sin dejar de mostrar la diferencia esencial de su estado de criatura. Al hablar de imagen, expresa el sentido causal de su ser, creado a imagen de Dios que es su modelo.

Por ello el alma, que lleva la imagen de su creador, tiene para Bernardo una tendencia natural hacia Dios, claramente fundada en el antiguo proverbio: *lo semejante sigue a lo semejante*. De esta forma continúa la tradición platónica: “El espíritu se digna admitir en su intimidad a quien es semejante por naturaleza, pues ciertamente por exigencias de la naturaleza cada cual busca a su semejante”<sup>111</sup> .

Resulta innegable la impronta de la herencia platónico-agustiniana que orienta en Bernardo la dirección de su atención a la realidad espiritual del alma:

“Ese plano superior de su ser, que es su alma: su dignidad, su ciencia, su virtud, su dignidad radica en su libre albedrío, distintivo por el que se destaca sobre las demás criaturas y domina a los simples animales. Su inteligencia le permite, a su vez, reconocer su dignidad, no como algo propio, sino como don recibido, finalmente, la virtud le impulsa a buscar con afán a su Creador y adherirse estrechamente a él cuando lo ha encontrado”<sup>112</sup> .

No debemos perder de vista estas palabras: *imagen y semejanza*, ya que son altamente significativas al contextualizarlas en la expresión *regio dissimilitudinis*.

Lo primero que debe procurar el hombre es conocer quién es él. La novedad que hay en Bernardo, en cuanto al conocimiento de sí mismo, es poner a la *humildad* como la base del develamiento de la verdad de su ser. Ningún pensador había reflexionado bajo esta

---

<sup>110</sup> Mariano BALLANO, “A su imagen y semejanza. Aproximación a la antropología de san Bernardo” en BERNARDO, *Obras completas*, II: Tratados (2º), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1983, p. 11.

<sup>111</sup> BERNARDO, “Sermón 82” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1987, p. 1025.

<sup>112</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor de Dios”, en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1993, p. 305.

consideración, si bien, como hace notar Courcelle, Agustín medita sobre la humildad pero, no con la primacía que le confiere san Bernardo. En él, la humildad es clave para adentrarnos en la verdad sobre el hombre y de una total centralidad: “la noción de humildad, que no aparecía más que incidentalmente en estas líneas de Agustín, deviene central en Bernardo”<sup>113</sup>.

La humildad permite al hombre andar en verdad y esta clara luz otorga el conocerse en profundidad a sí mismo. Es importante lo que señala Courcelle, ya que Bernardo instala en la humildad la condición *sine qua non* es posible que la verdad de nuestro ser, se manifieste. Además la humildad permite la preparación para lo que debe ser edificado, el edificio espiritual.

“Si toda esa vanidad se disipa ante tu consideración, te verás desnudo, pobre, desventurado y miserable; un hombre que se duele de serlo, avergonzado de su desnudez”<sup>114</sup>

La humildad y su luz particular hacen relucir nuestra oculta deformidad, se nos presentan nuestras miserias, darnos cuenta de ello no lo es todo, la humildad nos prepara y nos impulsa, para la edificación del sí mismo “ser mejor y no creerte mejor”.

Todo esto es un llamado a la autenticidad, pues la soberbia no es grandeza sino hinchazón, lo cual hace aparentar una grandeza que no existe. La soberbia es el ámbito del total *desconocimiento de uno mismo*. Sin ser verdugo de sí, el hombre debe reconocer con humildad, siguiendo el planteo de Bernardo, sus miserias y fragilidades, sin olvidar su dignidad y grandeza. Convencido de esto, Bernardo exhortaba a sus hermanos de claustro a no perder la esperanza de adquirir para sí esta ley de vida: “Por eso, perseverad en la disciplina que abrazasteis y subid por la pequeñez a la grandeza; es el único camino. Quien elige otro, desciende, no asciende, porque únicamente la humildad encumbra y sólo ella nos lleva a la vida”<sup>115</sup>.

El hombre en su condición de criatura, vive en un exilio, bajo la esclavitud y yugo pesado del pecado, el cual encorva al hombre sin permitirle erguirse cual ser digno que es, creado a *imagen y semejanza de Dios*.

---

<sup>113</sup> Pierre COURCELLE, “Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la ‘région de dissemblance’ (Platon, Politique 273 d)” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 24 (1957) pp. [p. 8]: “La notion d’humilité, qui n’apparaissait qu’incidemment dans ces lignes d’Agustin devient centrale chez Bernard”.

<sup>114</sup> BERNARDO, “Sobre la consideración” en BERNARDO, *Obras completas*, II: Tratados (2º), p.109

<sup>115</sup> Jean LECLERCQ, *San Bernardo monje y profeta*, p. 155.

“La relevancia del problema antropológico, que Vanni Rovighi considera de importancia para el estudio filosófico de san Bernardo, se comprende, según expresa la autora, desde la condición de caída del ser humano, sumido en el exilio de su designio creatural: *homo dolens, quod homo sit ( De Cons. II, IX, 18)*”<sup>116</sup>.

Así comprende Bernardo la situación particular del hombre que se encuentra en la *región de la desemejanza*; un hombre herido por su naturaleza caída. Por lo tanto se debe hacer referencia al relato del Génesis en el que se describe la desobediencia y el pecado de nuestros primeros padres, quienes gozaban de una rectitud original pero que por rebeldía pierden la relación de cercanía y amistad con Dios, acarreado a toda la descendencia humana al exilio, en la *región de la desemejanza*.

A partir de esta breve introducción de la concepción antropológica en la que Bernardo asume la reflexión sobre el hombre, analizaremos la cuestión que compete a nuestra investigación, comenzando a dilucidar de qué manera se concibe en el seno del Císter la expresión *región de la desemejanza*.

En la vivencia cisterciense, dicha expresión va enriqueciendo la comprensión de la vida de fe. Es la experiencia de los límites humanos, de la fragilidad del *humus* y la lejanía del hombre con su Dios, que no sólo expresa distancia sino que también implica la deformación del alma, su curvatura.

Se debe resaltar la notable influencia que ejerció la cosmovisión neoplatónica en las tradiciones cristianas, especialmente en el mundo cisterciense y en el contexto de lo que estamos investigando: la expresión *región de la desemejanza*. Lo que conlleva a admitir que los textos griegos fueron estudiados por los pensadores cristianos y tuvieron la posibilidad de ser integrados a sus reflexiones:

“Desde el tiempo en que el abad Châtillon ya escribía que salvo error la región de la desemejanza aparecía una sola vez en san Bernardo y a título de elemento extraño diversos sabios han acumulado referencias sobre referencia mostrando que el *topos anomaiotetos* de Platón ha conocido una fortuna considerable en el Occidente Cristiano, principalmente en san Bernardo y en los medios cistercienses”<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Flavia DEZZUTTO, “La noción de consideración en San Bernardo de Clairvaux”, en *Fe y Razón Diálogo e Interacción*. II Jornadas de Estudio sobre el pensamiento Patrístico y Medieval, p. 82.

<sup>117</sup> Pierre COURCELLE, “Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la ‘région de dissemblance’ (Platon, Politique 273 d)” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, p. 5: “Depuis le tempos où M. L’abbé F. Châtillon écrivait que sauf erreur la région de dissemblance apparait une seule fois chez saint

La expresión *regio dissimilitudinis* tuvo un itinerario extenso desde la Antigüedad hasta los tiempos de la Edad Media, especialmente en la teoría de Bernardo sobre la *imagen* y *semejanza*, lo cual está atestiguado por diversos autores: “Y sobre todo escrutar como esta expresión ha podido transmitirse desde la Antigüedad hasta la Edad Media. Por ejemplo Gilson ha afirmado con fuerza ante F.Chatillón que esta “*regio*” ocupó un lugar considerable en la teoría bernardiana de la imagen y de la semejanza”<sup>118</sup>.

Esta expresión le llegó por intermedio de Agustín, quien en sus *confesiones* libro VII, capítulo X, habla expresamente de ello, por ello dice Courcelle: “si uno examina estos textos se debe concluir a mi criterio que la mayor parte de estos autores han tenido en su mente o entre sus manos las *Confesiones* y han extraído del libro VII la expresión *región de la desemejanza*, especialmente los cistercienses a continuación de Bernardo”<sup>119</sup>.

San Agustín advirtió que por un tiempo prolongado estuvo vagando por lugares lejanos, pudo sentir la distancia, el abismo que lo separaba de Dios. Bernardo, por su parte, repuso además que estaba deformado; al alejarse de su *Creador* paradójicamente se alejaba de *sí mismo*. Su ser se asemejaba a una criatura encorvada, que por haber perdido la semejanza con Dios, a causa del pecado, se encontraba confundido y perturbado, inmerso en la desgracia.

Nuestra historia humana se encuentra bajo esta realidad dolorosa, donde cada hombre particularmente, en un movimiento interior de su alma espiritual corre tras sus pasiones, y deseos desordenados que luego convierte en vicios de muerte, de los cuales Bernardo nos advierte: “Hay dos únicos vicios o al menos los más peligrosos que luchan contra el alma: el vano amor del mundo y el excesivo amor de sí mismo.”<sup>120</sup> De esta manera deja el hombre de vivir conforme a su dignidad de imagen de Dios y cae en una desemejanza: “No se aleja marchando a otro lugar ni caminando por sus pies, sino como puede moverse la sustancia

---

Bernard et á titre de corps étranger, divers savants ont accumulé référence sur référence montrant que le τόπος ανομοιότητος de Platon a connu une fortune considérable dans l'Occident Chrétien, principalement chez saint Bernard et dans les milieux Cisterciens”.

<sup>118</sup> Pierre COURCELLE, “Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la ‘région de dissemblance’ (Platon, Politique 273 d)” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, p. 6. “...et surtout de scruter comment cette expression a pu se transmettre depuis l'Antiquité jusqu' au Moyen Age. Par exemple M. Gilson tout en maintenant avec fermeté contre F. Châtillon que cette 'regio' occupe une place considerable dans la théorie bernardine de l'image et de la ressemblance.

<sup>119</sup> Pierre COURCELLE, “Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la ‘région de dissemblance’ (Platon, Politique 273 d)” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, p. 6: “Si l'on examine ces textes, l'on doit conclure, à mon avis, que la plupart de ces auteurs ont en tête ou entre les mains les *confessions* et tirent du livre VII l'expression région de dissemblance, spécialement les Cisterciens à la suite de saint Bernard”.

<sup>120</sup> BERNARDO, “Sermón 1” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p.

espiritual: con sus afectos y también con sus defectos. En cierto sentido se aleja de sí misma hacia lo peor, cuando se asienta en su propia desemejanza por sus propios vicios que la degeneran”<sup>121</sup>.

Junto a Agustín, Bernardo sigue afirmando la distinción esencial en lo que respecta al ser del hombre; éste es una *criatura libre, que posee un gran don, el libre albedrío, dueño de sus decisiones y responsable de sus actos*.

Pero algo paradójico sucede con el libre albedrío, esta moneda tan valiosa posee dos caras; *semejanza y desemejanza*, estar cerca o lejos, la verdad o la mentira, según el uso que el hombre le confiera. Si se recuerda, en el capítulo anterior referente a- san Agustín- se presentó dentro de la trama humana del estar alejado de Dios el sublime don del *libre albedrío*. Ahora expondremos a Bernardo, quien lo tematiza en aquel don que proporciona al hombre poseer la *semejanza de Dios*:

“Se trata del libre albedrío, algo plenamente divino que brilla en el alma cual piedra preciosa incrustada en el oro. Gracias a él se inserta en el alma una capacidad de discernir y elegir con su opción entre el bien y el mal, la muerte y la vida, la luz y las tinieblas. Y de la misma manera todo lo demás que pueda considerar de modo habitual en su alma, comparándolo con sus contrarios. Además este ojo del alma juzga y distinguió como un árbitro severo: es, pues, el que discierne y es libre en su elección. Se llama libre albedrío, porque tiene la facultad de actuar en todo al arbitrio de la voluntad”<sup>122</sup>

Desde el momento en el que el hombre hace un mal uso del libre albedrío pierde la semejanza con su creador. Una de las novedades que plantea Bernardo y en la que reflexiona detenidamente, es el hecho de que mientras el hombre cae en el mal moral, simultáneamente va deformando su ser original. El alma se corroe, pierde la *semejanza*, pero conserva la *imagen* de su Creador, razón por la cual ésta no es aniquilada. Ya que ni el más grande y tremendo de los pecados, puede hacer perder la Imagen de su Creador.

“Como antes os decía, el alma es grande porque tiene capacidad para las realidades eternas, y es recta porque apetece las realidades celestiales. Pero si no busca ni apetece lo de

---

<sup>121</sup> BERNARDO, “Sermón 83” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 1029.

<sup>122</sup> BERNARDO, “Sermón 81” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 1007.

arriba sino lo terreno, ya no es recta sino curva, aunque no deja de ser grande, porque aún así mantiene su capacidad de lo eterno”<sup>123</sup>

Así la antropología cristiana presenta a la noción de libertad, relacionada con el concepto de redención, pues la libre disposición de sí mismo no es todo, el hombre cristiano debe ser libre del pecado, del demonio, de la muerte, y la condenación eterna. Solo es libre si su voluntad está unida a la de Dios, en comunión con su Creador, que en definitiva es su Redentor. La autodeterminación y la capacidad de elección hacen del ser humano responsable no tan solo de sus actos sino también de su futuro eterno. La antropología cristiana afirma que el hombre si bien es creado siempre fue y es libre en cuanto a su poder de elección.

“La libertad de elección la poseyó siempre íntegra, antes y después de pecar...pero desde que pecó no estuvo ya libre del pecado ni de la debilidad en toda su vida”<sup>124</sup>. Pero el hombre tenía el poder no tan sólo de elección sino también el poder evitar el pecado “El grado superior de la libertad de deliberación consiste en no poder pecar. Y el inferior, en poder evitar el pecado... El hombre recibió en su creación el grado inferior de estas dos libertades, junto con la perfecta libertad de elección. Al pecar se privó de ambas. Paso de la posibilidad de evitar el pecado al de la necesidad de pecar, al perder totalmente la libertad de deliberación. Solo le quedó, para su propia desgracia, la libertad de elección, por la cual perdió la otras dos. Está en cambio no puede perderla”<sup>125</sup>. Así al pecar posee una voluntad débil, al no poder no pecar, sin embargo, la libertad de elección nunca le perdió.

El libre albedrío representa la capacidad de querer, lo bueno o lo malo, ahora la gracia es la que permite a ese querer, querer bien. De ahí que ahora la libertad debe ser conquistada por el hombre, éste debe recuperar la semejanza con Dios, librándose del pecado que lo deforma, lo que requiere del auxilio de la gracia, sin el cual, el libre albedrío no podría llegar a su meta. Cuando Bernardo describe la condición del alma en la *región de la desemejanza*, hace una descripción del estado calamitoso de la misma, pero añade la esperanza de ser rescatada por el Verbo:

---

<sup>123</sup> BERNARDO, “Sermón 80 ” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 993.

<sup>124</sup> BERNARDO, “La gracia y el libre albedrío” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p.455

<sup>125</sup> BERNARDO, “La gracia y el libre albedrío” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p 457

“Hemos demostrado que toda alma, aunque esté cargada de pecados, presa en las redes de los vicios, acechada por la seducción, cautiva en el exilio, encarcelada en el cuerpo, pegada en el fango, hundida en el barro, retenida en los miembros, atada a las preocupaciones, dispersa por el trabajo, oprimida por los miedos, afligida por dolor, errante tras el error, inquieta por la angustia, desazonada por las sospechas, y extranjera en tierra hostil; y como dice el profeta, contaminada por los muertos, evaluada entre los que yacen en el infierno; esa alma, repito, puede volverse sobre sí misma, a pesar de hallarse tan condenada y desesperada, y no sólo se aliviará con la esperanza del perdón y la misericordia, sino que también podrá aspirar tranquila a las bodas del Verbo<sup>126</sup>”.

Por ello Bernardo le atribuye un papel importante al conocimiento de sí mismo, procurado por la *humildad*. Virtud que nos dispone para aceptar nuestro yo miserable, encorvado y deforme, pero que a su vez, ilumina a la razón para conocer quién es el hombre y de quien procede, reconociendo así su dignidad donde el hombre descubre y se sabe amado ya que, su existencia no es un hecho fortuito del azar, es fruto del amor de su Creador.

“Efectivamente, la ignorancia de ti mismo engendra la soberbia, pues tu inteligencia decepcionada y capciosa te engaña, y te dice que eres mejor de lo que en verdad eres. En esto consiste la soberbia, principio de todo pecado: te crees mayor a tus propios ojos que a los de Dios y a los de la verdad”<sup>127</sup>.

Por ello si de males se trata, la soberbia es el mayor de todos:

“Es propio de un espíritu, no ya vil, sino soberbio, comportarse contra el dictado de la razón como un irracional, siguiendo el propio capricho, impulsado por el instinto y no por el discernimiento. ¿Hay algo más brutal? Es indigno de todo ser dotado de razón vivir como una bestia... El hombre no entendió el honor al que fue elevado, se rebajó al nivel de los jumentos que nada saben y se hizo semejante a ellos”<sup>128</sup>.

Mal que no permite estar en la verdad y no tan solo eso sino que acarrea la desgracia y la perdición. “Ya lo has leído: Delante de la ruina va la soberbia”<sup>129</sup>.

La soberbia engendra maldad por ello el sabio huye de la maldad y su vida se nutre con el fruto del bien:

---

<sup>126</sup> BERNARDO, “Sermón 83” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 1027.

<sup>127</sup> BERNARDO, “Sermón 37” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 533.

<sup>128</sup> BERNARDO, “Sobre la consideración” en BERNARDO, *Obras completas*, II: Tratados (2º), p. 141.

<sup>129</sup> BERNARDO, “Sobre la consideración” en BERNARDO, *Obras completas*, II: Tratados (2º), p. 111.

“¿Qué es la malicia sino saborear el mal? Dichoso el espíritu que sólo es capaz de saborear el bien y aborrecer el mal. Esto equivale a reformarse en la sabiduría experimentar con gozo la victoria de la sabiduría. ¿Cómo se evidencia mejor que la sabiduría vence al mal, sino cuando, excluido el sabor del mal que no es otra cosa que la malicia misma, se experimenta que un sabor íntimo del bien embarga de total suavidad lo más profundo del espíritu?”<sup>130</sup>.

Bernardo y la tradición cisterciense reparan una y otra vez en la expresión *región de la desemejanza* para exhortar al hombre a retornar a la semejanza con Dios mediante la gracia divina y el consentimiento de la voluntad humana. La conciencia guiada por la humildad puede reconocer el estado de su alma. “Si se contempla a la luz clara de la verdad, ¿no se encontrará alejada en la región de la desemejanza, suspirando al ver su miseria e incapaz de ocultar su verdadera situación?”<sup>131</sup>.

En este contexto Bernardo emplea la noción *regio dissimilitudinis*, en una dimensión totalmente antropológica. El *topos* de Platón y Plotino que luego asociara Agustín con la *regio longüinqua*, fue resignificado por Bernardo, no ya en términos de lejanía o distancia, sino que enfocándose en el interior del hombre, manifiesta la desemejanza.

Desde la perspectiva bernardiana el hombre si no se ordena y se dirige con su voluntad al fin último, Bien supremo que anhela su alma, se pierde en el pecado y pervierte el amor convirtiéndolo en puro egoísmo. Este amor desvirtuado hace del hombre un ser deforme y esclavo: “La semejanza era una gracia que confirmaba nuestra libertad en la adhesión a la voluntad de Dios, un don sobreañadido, capaz de ser perdido y que de hecho se perdió por el pecado: el hombre se extravió en la región de la desemejanza”<sup>132</sup>.

La cuestión fundamental es que la realidad del mal voluntario, llamado pecado, ha llevado al hombre a la esclavitud de los vicios y de sus bajos instintos, sirviendo con su vida a la carne. Y poco a poco pierde la preciada semejanza, con sus hábitos de muerte: “El que está apegado al dinero no se sacia. El que se entrega a la lujuria nunca se sacia, el que se

---

<sup>130</sup> BERNARDO, “Sermón 85” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 1053.

<sup>131</sup> BERNARDO, “Sermón 36” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 523.

<sup>132</sup> Jean LECLERCQ, *San Bernardo monje y profeta*, p. 85.

desvive por su propio nombre tampoco se sacia. En fin, el que ama al mundo jamás se saciará [...] no es la copiosa posesión, es su desprecio el que nos trae la rica abundancia”<sup>133</sup>.

Así el alma se sumerge en lo vano prefigurándose con el deseo de aquellas cosas indignas, revistiéndose de ellas, corrompiendo su ser de tal modo que ya no sabe quién es, ni siquiera puede reconocer su dignidad. Corre tras la vanidad efímera y perecedera del mundo, hundiendo al alma en el abismo de la muerte, por el propio peso de su corrupción: “Olvida la grandeza que lleva dentro de sí, y se configura con las cosas sensibles de fuera por seguir sus caprichos de su curiosidad y no considera todo lo que ha recibido por encima de los demás seres”<sup>134</sup>.

Bernardo conoce y descubre su yo miserable, herido, un sí mismo que no es el que debería ser. El mal hiere su alma y esa herida marca su carácter de semejanza, dejándola maltrecha, rasgada sin la forma bella de antes: “No es extraño que el alma no sienta estas heridas. Se ha olvidado de sí misma, y ausentándose de su interior, ha salido hacia un país lejano. Cuando regrese palpará los desgarrones crueles de su mísera ganancia, que la ha vaciado por completo”<sup>135</sup>.

El corazón humano tiene tal amplitud, que llenarlo parece imposible con las cosas de este mundo, ellas son sólo migajas que atestiguan la necesidad de algo superior. Esta insatisfacción perturba la vida negándole el bien y la paz: “El corazón se extravía y vuela inútilmente tras los engañosos halagos del mundo. Se cansa y no se sacia, porque todo lo devora con ansiedad, y le parece nada en comparación con lo que quiere conseguir”<sup>136</sup>.

Pero en este afán de complacencia, la realidad muestra al hombre tan frágil que siempre cae en un hedonismo y sobre todo en el egoísmo, amor carnal que se dirige al yo, siempre preocupado de sí. Esto requiere ser encaminado hacia lo trascendente, por lo que Bernardo afirma y a su vez exhorta: “Mayor locura es creer que el espíritu humano pueda

---

<sup>133</sup> BERNARDO, “A los clérigos, sobre la conversión” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 403.

<sup>134</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor a Dios” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), pp. 305-306.

<sup>135</sup> BERNARDO, “A los clérigos, sobre la conversión” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 373.

<sup>136</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor a Dios” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 327.

saciarse con bienes materiales (...) Ni el cuerpo puede alimentarse del espíritu ni éste de lo corporal”<sup>137</sup>.

Bernardo dedicó muchas exhortaciones a mostrar que el mundo y lo carnal es sobre todo la embriaguez de lo efímero: “Esta comparación del amor carnal con el vino es muy acertada. Porque la uva, una vez exprimida, ya no le queda más jugo y está condenada a perpetua esterilidad. Igualmente la carne, pisada ya por la muerte, se queda extenuada para todo placer y no revive para sus pasiones...piensa si esta comparación no abarca tanto a la carne como al mundo”<sup>138</sup>.

Así como Plotino reparó con firmeza la importancia de una purificación, en Bernardo también encontramos que el ascenso requiere de la ascesis, una vez que se toma conciencia de haber errado el camino:

“Hay, pues, un perfume que se elabora el alma enredada en muchos delitos si, cuando comienza a pensar en sus caminos, sabe recoger, amontonar y marchar en el almirez de su conciencia sus muchas y diversas especies de pecados. Y dentro de la olla de su corazón ardiente los hierve todos juntos con el fuego de la penitencia y de la contrición. Entonces podrá decir con el profeta: *El corazón me ardía por dentro; pensándolo me quebrantaba*. El alma pecadora debe embalsamar los comienzos de su conversión con ese perfume, y aplicarlo a sus recientes heridas.”<sup>139</sup>

La sabiduría llena de luz el entendimiento para buscar la verdad y dejar de estar en el error, y así, tener un pleno conocimiento del bien. El hombre virtuoso debe ser valiente en la constancia de adquirir las virtudes, ya que es preciso para ser sabio tener una buena voluntad: “La ley de la vida y de la disciplina te impone el freno de la templanza, para que no corras tras la concupiscencia, y te pierdas; no sea que sirvas con los bienes naturales al enemigo del alma, que es el placer”<sup>140</sup>.

La voluntad propia debe ser educada, refinada, pues está continuamente asechada por el egoísmo y su adversario más acérrimo: el placer.

---

<sup>137</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor a Dios” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 331.

<sup>138</sup> BERNARDO, “Sermón 10” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 159.

<sup>139</sup> BERNARDO, “Sermón 10” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 163.

<sup>140</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor a Dios” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 333.

“Con razón se refiere el sabio a las moscas muertas, porque el mundo pasa y su codicia también. Cuando queremos satisfacerlas a solas, nos privamos de la singular dulzura del bien social y común. Las moscas sucias y molestas manchan la belleza de nuestra naturaleza, desgarran el espíritu con preocupaciones e inquietudes y anulan el encanto de la gracia social. Por eso se llama hijo menor al hombre que corrompe su naturaleza con las decisiones arriesgadas de una juventud insensata, pierde todo el jugo de la madurez viril y de la sabiduría, se hace intratable y reseco su corazón, desprecia a todos menos a sí mismo y está vacío de amor”<sup>141</sup>.

En san Bernardo el hombre es una criatura que sobresale en relación a las demás cosas creadas, como hemos mostrado anteriormente, por el hecho de ser imagen y semejanza de Dios. El hombre no es algo más de la creación, el hombre es alguien: “El hombre ha sido creado como la criatura más digna. Cuando no reconoce su propia dignidad, se asemeja por su ignorancia a los animales y se degrada hasta ser con ellos partícipe de su corrupción y de su mortalidad”<sup>142</sup>.

Esta aseveración de la dignidad del hombre sirve a Bernardo para afirmar que en el alma hay un deseo natural hacia el Bien Absoluto, pero se extravía buscando saciar esta tendencia en bienes aparentes que lo deja insatisfecho. De ello concluye que el deseo del hombre es de lo Absoluto, del Bien imperecedero, es decir, de Dios y su eternidad: “Resulta que nunca consiguen lo que desean, porque en estas cosas nunca existe lo absolutamente bueno y perfecto. Lo cual no es nada extraño. Es imposible que encuentre felicidad en las realidades imperfectas y vanas quien no halla en lo más perfecto y absoluto”<sup>143</sup>.

Una vez purificado el entendimiento, considerar la purificación del alma conlleva sobre todo el camino de reordenar el amor: Dios, que creó al hombre, conoce que es un ser de afecto y por ello, quiso conquistarlo por ese medio. Este afecto no es un puro sentimentalismo, por el contrario, es una fuerza, un movimiento interior del alma que implica un elemento cognoscitivo, ya que nadie puede amar a quien no conoce, como nos decía Agustín.

“El amor excluye todo otro motivo y otro fruto que no sea él mismo. Su fruto es su experiencia. Amo porque amo; amo para amar. Gran cosa es el amor, con tal de que

---

<sup>141</sup> BERNARDO, “Sermón 44” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, pp591-593.

<sup>142</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor a Dios” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 305.

<sup>143</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor a Dios” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 327.

vuelva a su origen y retorne a su principio, si se vacía en su fuente y en ella recupera siempre su copioso caudal. El amor es el único entre todas las tendencias, sentidos y afectos del alma, con el cual puede responder la criatura a su Creador, no con plena igualdad, pero sí de una manera muy semejante<sup>144</sup>.

Dispuesta por la virtud de la humildad, nuestra alma busca el remedio para curar su deformación, y no hay otra cosa más sublime que restaure la semejanza de nuestra alma que la vía del amor: “El ya amor para Bernardo es un *affectus*, un movimiento espiritual, un ímpetu natural. Pero un ímpetu, una pasión que procede de la naturaleza humana y está sometida a la ley misma de la vida divina. El hombre ama porque es imagen, capacidad de Dios”<sup>145</sup>.

Bernardo distingue que el amor ordenado al fin último, al Amor de Dios, es lo correcto ya que desordenado, egoísta, desviado del propio fin es *Cupiditas*. Así el amor es necesario para la vida y perfección de nuestra humana condición. El amor proporciona un dinamismo interior que tiene la fuerza de restaurar y devolver al alma la similitud con su Creador “...Para san Bernardo, éste es el vehículo privilegiado para restaurarnos en nuestra condición de imagen y semejanza divina; exclamará, entonces: ¡*Magna res amor!*”<sup>146</sup>.

En primera instancia, el *affectus* en el hombre está caracterizado, según Bernardo, por su afanosa tendencia de satisfacción personal 1º grado del amor del hombre a sí mismo:

En este primer grado de amor, el hombre busca satisfacer su deseo con bienes necesarios a su vida terrenal, pero continúa incompleto, ya que su ser le reclama continuamente tender a un Bien Absoluto:

“Gilson plantea con claridad que el amor carnal es el primario en tanto se realiza una consideración fenomenológica de la existencia humana, pero además constatamos que este amor de sí no resulta saciado con bienes finitos, y tiene aspiraciones infinitas, por lo que nuestro deseo (*affectus*), nos tensiona desde nuestra precariedad hacia realidades que nos superan”<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> BERNARDO, “Sermón 83” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 1031.

<sup>145</sup> Mariano BALLANO, Introducción al *libro sobre el amor de Dios*, en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 297.

<sup>146</sup> Flavia DEZZUTTO, “La noción de consideración en San Bernardo de Clairvaux”, en *Fe y Razón Diálogo e Interacción*. II Jornadas de Estudio sobre el pensamiento Patrístico y Medieval p.92

<sup>147</sup> Flavia DEZZUTTO, “La noción de consideración en San Bernardo de Clairvaux”, en *Fe y Razón Diálogo e Interacción*. II Jornadas de Estudio sobre el pensamiento Patrístico y Medieval, p. 92.

Así el bien nos lleva indefectiblemente a ascender en la virtud que perfecciona al hombre, y en un nivel mayor nos encontramos amando al prójimo, viviendo la experiencia del amor social. Recordemos que en el orden social, la moral cristiana está regida por el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo: “pues ya que semejante a él [al Verbo] por naturaleza [el alma] procura también ser semejante a él por el amor, amando como es amada”<sup>148</sup>.

El amor no es algo que pueda ser encerrado en nosotros mismos, necesariamente se dilata hasta alcanzar el encuentro con el otro, hallando su plenitud en la unión y en el bien.

“Si atiendes al consejo del sabio, y te apartas de las pasiones; si escuchas al Apóstol, y te contentas con tener lo necesario para comer y vestir; si no te pesa apartar tu amor, un poco al menos, de los deseos de la carne que combaten contra tu alma: estoy convencido de que eso que niegas a tu enemigo, lo compartirás sin dificultad con quien comparte su naturaleza contigo. Tu amor, entonces, será puro y bueno: lo que niegas a tus propios gustos, lo vuelcas en las necesidades de los hermanos. Y de este modo, el amor carnal se convierte en social, porque se extiende al bien común”<sup>149</sup>.

Este grado más perfecto de amar; el del amor social, tiene la particularidad de permitir al hombre descubrirse como un ser capaz de bondad y así, de esta manera, ir poco a poco adentrándose al misterio de sí mismo.

En un segundo grado o escalón, el hombre no tan solo se ama a sí, sino también a Dios, pero esto sólo por los beneficios que le confiere este amor; ya que experimenta sus continuos cuidados y auxilios. En el hombre el amor es principio y fin de todo. Principio porque su existencia es fruto del amor de su Creador, y fin porque se dirige al encuentro y unión con el Absolutamente Otro que es Dios. Este atrae al hombre pero no lo coacciona, pues no anula su capacidad de elección. El hombre distingue, puede percibir y discernir entre los muchos bienes existentes ese Amor que es puro Bien, y lo elige, pues es el único que le proporciona lo que tanto anhela su alma: la sacia completamente de felicidad y vida.

Este movimiento del amor a su perfección va ascendiendo y llega a un tercer grado en el que el hombre ama a Dios por El mismo:

---

<sup>148</sup> BERNARDO, “Sermón 83” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p. 1029.

<sup>149</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor a Dios” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 335.

“Ama a Dios de verdad y, en consecuencia, todo lo que es de Dios. Ama con pureza, y no le pesa cumplir un mandamiento puro, porque la obediencia del amor purifica su corazón. Ama justamente, y se adhiere de buen grado al mandamiento justo. Con razón es grato este amor, pues es gratuito... Es justo, pues da tanto como recibe. El que así ama, ama. Como es amado.”<sup>150</sup>

Somos imagen y semejanza de Dios, pero eso no lo es todo, somos además profundamente amados por Él, y esto lo atestigua un hecho histórico y trascendente; el Verbo, Imagen Visible del Dios Invisible, se acercó por obediencia al Padre y por propia voluntad, a la *región de la desemejanza*.

“me refiero a la sabiduría encarnada, que limpió la casa de toda clase de vicios para buscar la moneda que había perdido, es decir, su imagen. Esta ya no tenía su belleza natural, pues estaba cubierta del fango del pecado y medio enterrada en el polvo. Cuando la encontró, la limpió y la sacó de la región de la desemejanza”<sup>151</sup>.

Esta perfección se encuentra relatada en el cuarto grado de amor; amarse a uno mismo en Dios y por Dios. Ser partícipe del amor con que Dios nos ama, ya que la gratitud de la Voluntad de Dios es amar al hombre, como algo preciado y sin límites.

“Dichoso quien ha merecido llegar hasta el cuarto grado, en el que el hombre sólo se ama a sí mismo por Dios: *Tu justicia es como los montes de Dios*. Este amor es un monte elevado, un monte excelso. En verdad: Monte macizo e inagotable (...) Dichoso, repito, y santo quien ha tenido semejante experiencia en esta vida mortal”.<sup>152</sup>

Bernardo pone de manifiesto que el amor en su sentido más pleno, tiene como fuente a Dios, y que nuestra vida encuentra su más profundo significado cuando está unida a Él.

Recapitulando primero ascendemos como por una escalera con la virtud de la humildad hacia la verdad, contrariamente a lo que pasa con la soberbia y el egoísmo que son las razones por las cuales nos encontramos deformes. De esta manera, Bernardo declara que es la humildad quien manifiesta la verdad acerca de nosotros mismos, y es la que nos advierte de la necesidad del auxilio divino, por tal razón, ella es la que permite al hombre

---

<sup>150</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor a Dios” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), pp. 338- 339.

<sup>151</sup> BERNARDO, “La gracia y el libre albedrío” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 467.

<sup>152</sup> BERNARDO, “Libro sobre el amor a Dios” en BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), p. 339.

entregarse al amor del Verbo, y éste es quien lo arranca de la *región de la desemejanza*: “La *humilitas* adquiere el valor de la Scala- motivo espiritual y literario de inmensa gravitación posterior- para el reencuentro con el Creador, análoga a aquella de Jacob por la que ascendían y descendían los ángeles.”<sup>153</sup>

Encontramos en Bernardo que la *humildad*, nos lleva a la *verdad* y ésta a vivir la *Caridad*. Lo que marca la tendencia natural del hombre al bien y a la felicidad, y considera que el amor a uno mismo es el primer grado de la escala, pero cuando se abre al amor carnal social, se encuentra en un grado más perfecto, ya que el amor por esencia no se orienta a poseer algo sino que se dirige al encuentro con un tú, es decir, con el prójimo. Pero el ascenso no concluye allí, sino que trasciende y culmina en el Tú con mayúsculas: Dios.

“El deseo de Dios ancla en lo finito y la ética se estructura en una tensión que en su origen y meta nos trasciende, pero nos atraviesa; esa trascendencia, de tal modo, se resuelve en la contingencia. Así, la historia es siempre ‘historia sagrada’ ”<sup>154</sup>.

Por ello nuestra tarea primaria se encuentra en ese aprender a amar, unidos, nutridos por la fuente de amor que es Dios, y esto desplegado a lo largo de toda nuestra historia personal. La gran problemática del amor presentada por los maestros medievales fue exhibida bajo una temática inevitable: ¿cómo puede un ser finito amar a un Ser infinito?! Y aún más ¿qué es el hombre para que Dios lo ame?!

Así el antiguo y siempre nuevo “conócete a tí mismo” incita al pensamiento medieval e invita a considerar la reflexión antropológica desde la mirada de Dios. “La existencia humana deviene así en una existencia icónica, en la que la Creación es vista con la mirada clarividente del amor, y adquiere valor de símbolo”<sup>155</sup>.

Afirmar lo anteriormente dicho puede resultar un escándalo a la razón, pero fue en la experiencia íntima de hombres concretos como Agustín y Bernardo, donde se manifestó lo inefable, en las entrañas de sus corazones. De esta manera describía Bernardo tamaña vivencia:

“Os confieso que el Verbo ha llegado también hasta mí... y muchas veces. Y a pesar de su frecuencia, alguna vez no lo sentí cuando entró; pero sentí su presencia, recuerdo su

---

<sup>153</sup> Flavia DEZZUTTO, “La noción de consideración en San Bernardo de Clairvaux”, en *Fe y Razón Diálogo e Interacción*. II Jornadas de Estudio sobre el pensamiento Patrístico y Medieval, p. 89.

<sup>154</sup> Flavia DEZZUTTO, “La noción de consideración en San Bernardo de Clairvaux”, en *Fe y Razón Diálogo e Interacción*. II Jornadas de Estudio sobre el pensamiento Patrístico y Medieval, p. 94.

<sup>155</sup> Flavia DEZZUTTO, “La noción de consideración en San Bernardo de Clairvaux”, en *Fe y Razón Diálogo e Interacción*. II Jornadas de Estudio sobre el pensamiento Patrístico y Medieval, p. 96.

ausencia; a veces incluso pude sentir su entrada, pero nunca sentirla, y tampoco su salida. De dónde venía a mi alma, a dónde se fue cuándo la dejó de nuevo confieso que lo ignoro...»<sup>156</sup>.

Por todo lo anteriormente expuesto podemos percibir con claridad que en Bernardo la resignificación de la *región de la desemejanza* se encuentra en el contexto de su antropología, basada en la concepción bíblica del hombre creado a *imagen y semejanza de Dios*.

En la profundización del dato bíblico enriqueció los horizontes de la comprensión del hombre, poniendo el acento en las virtudes como la humildad y el amor, las cuales disponen al hombre a trascenderse a sí mismo. Mirarse desde la humildad y llegar a aceptar su contingencia; primera verdad, que lo prepara para una mayor, su grandeza advenida que lo descubre amado. La *imagen* de su Creador, que está signada en el alma, llena de esperanza la vida del hombre y confirma su tendencia natural que desde la finitud le reclama la infinitud, la preciada eternidad. El hombre camina hacia la plenitud de su existencia al encuentro íntimo, “cara a cara con Dios”, para fundir su corazón en Aquel que late desde toda la eternidad amando y esperando el reencuentro.

---

<sup>156</sup> BERNARDO, “Sermón 74” en BERNARDO, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, p 929.

## Capítulo 4) Semejanzas y Diferencias en las concepciones teóricas de los pensadores estudiados

Con un espíritu de inquietante búsqueda y sincero anhelo de comprensión antropológica, los pensadores que tematizaron la *regio dissimilitudinis*, lo han hecho destacando principalmente el aspecto espiritual del hombre, esa realidad interior llamada alma. Coinciden en la importancia de la virtud como perfección del hombre y la práctica del bien. En la vida personal la búsqueda de la verdad es el móvil que los pone en marcha, pero no sólo la búsqueda sino el deseo de aprehenderla y el gozo de su posesión. Para ello, estos pensadores proponen el camino interior que conlleva una vida ascética y un movimiento de ascenso continuo.

El itinerario de camino interior no los llevó a un solipsismo sino que a partir de su interioridad se trascendieron a sí mismos por el encuentro con lo Absoluto. Ya sea en el caso de Plotino con lo *Uno-Bien*, ya sea en el caso de los pensadores cristianos con *Dios*, específicamente con el *Verbo Divino*.

Descubrieron en su ser siempre una tendencia, un deseo, una necesidad o un llamado a vivir la experiencia de la interioridad, transformando sus vidas por medio de una conversión, que mantiene la presencia de la verdad en la misma.

Los autores que hemos comprendido en nuestra investigación reflexionaron en el contexto de la *región de la desemejanza* la problemática del mal; su realidad y causa, y específicamente en el caso de los pensadores cristianos apuntando la mirada sobre la base del libre albedrío y de la gracia.

Tanto Plotino, Agustín y Bernardo tuvieron experiencias místicas de lo Inefable, que colmaron sus vidas de una plenitud de la cual confieren testimonio sus obras. Y no podemos dejar de mencionar que la *homoiosis theoi* propuesta por Platón y Plotino, es asumida y resignificada por el abad Bernardo en referencia al alma y su encuentro con Dios, proponiendo en sus escritos la *deificación* del alma por el amor. Por esta vía se retorna a la semejanza con su Creador, por acción de la gracia y el consentimiento del libre albedrío.<sup>157</sup>

Tratando de poner de manifiesto las diferencias encontradas en torno a los distintos paradigmas con los que cada pensador se movía, diremos que: la concepción del universo en los cristianos, a diferencia de la de los griegos, implicaba el dato bíblico de la creación.

---

<sup>157</sup> Étienne GILSON, *La filosofía en la edad media*, pp. 278-279.

Dios es Creador y Ordenador de todo lo que existe, aseverarlo conlleva una nueva visión del tiempo y de la historia, que ya no es cíclica sino lineal, de modo tal que- en el caso de Agustín- en su obra *De civitate Dei* tiene la siguiente concepción: “la historia es lo que acontece entre la mañana de la creación y la tarde del juicio final.” Esta concepción incide en la importancia de la vida humana concebida como personal, abierta a los otros y a la trascendencia. Así el hombre no tan sólo participa en el orden de las cosas sino que por su dignidad las gobierna. A su vez el concepto de creación *ex nihilo* puso un elemento reflexivo para la temática filosófica, un problema no tan fácil de elucubrar como es la cuestión de la nada.

La más relevante de las diferencias es la concepción antropológica propuesta por los pensadores cristianos con su debida estructuración metafísica; el hombre es una unidad de cuerpo y alma donde no sólo importa el alma sino además la realidad ontológica del cuerpo. Nada más escandaloso que esta nueva doctrina religiosa irrumpiendo en la reflexión filosófica, donde la novedad, hasta entonces inconcebible, plantea un destino celestial para el hombre en el que su cuerpo también se halla inscripto.

Para reflexionar sobre la espiritualidad e inmortalidad del alma, el filósofo cristiano es afín y contempla la teoría de Platón y cuando reflexiona sobre la unidad substancial de cuerpo-alma es afín y se vincula con Aristóteles. Grande es el esfuerzo de los filósofos cristianos que ante esta problemática llegan a firmar: el alma sola no es el hombre y el cuerpo solo tampoco es el hombre, sin embargo estos principios unidos conforman el hombre.

A lo anterior, le sigue un tema tan profundo como es el de la resurrección del hombre con su cuerpo, que constituyó la dramática perturbación de los “sabios” del Areópago<sup>158</sup>. Esta afirmación que versa sobre la resurrección del hombre se sustenta en el misterio del Verbo Encarnado. Él es la *resurrección* y la *vida* y la ofrece a todos los hombres, y ante tal promesa resurge con nuevas fuerzas la pregunta antigua que retoman los hombres de todos los tiempos, como el salmista bíblico que admirado exclamó: ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él”<sup>159</sup>.

Sobre la pregunta que interroga por el ser del hombre, el filósofo cristiano se abre y se asombra ante el misterio, pero no por impenetrable sino por inabarcable. Como quién

---

<sup>158</sup> 1 Corintios 2,1-10 ; 15, 1-11

<sup>159</sup> Salmo 8.

divisa la punta de un iceberg, concibe lo que puede de sí y en tal limitación se deja iluminar por la Palabra Revelada alcanzando un sentido más profundo, más digno, más sublime y aún más religioso. Pues como dice la *Gaudium et Spes*: Sólo a la luz del Misterio del Verbo Encarnado se esclarece el misterio del hombre<sup>160</sup>.

El hombre en su realidad de persona cobra una dimensión superior y valiosa, esta noción lo distingue en dignidad sobre cualquier cosa existente y creada. Pero la misma no está desarraigada de las especulaciones griegas sino que más bien les confieren plenitud: “Es lo que sucedió entre la especulación griega y la especulación medieval: por no haber negado nunca la realidad de lo individual, los griegos hicieron posible el reconocimiento del valor eminente de la persona por el cristianismo.”<sup>161</sup>

Y si de escándalo se trata, se eleva la apuesta, siendo el cristianismo la primera religión que habla de la resurrección de los muertos y proclama la victoria sobre esa realidad misteriosa llamada muerte. Los griegos postulaban una posible inmortalidad del alma, mientras que los cristianos proponían un ingreso del hombre en su integridad de cuerpo y alma a la eternidad, mediada por la gracia del Creador y posterior al juicio final.

Resultaba inimaginable para los hombres griegos concebir una redención, ya que el hombre interior que es el alma, por razón de un esfuerzo intelectual y de una ascesis creciente se iba librando de la cárcel corpórea, elevándose a las verdades inteligibles hasta llegar a la contemplación de la máxima de las Ideas, la Idea de Bien, según Platón, Plotino por su parte, haciendo una innovación habla del retorno del alma a la patria celestial y de la unión con su fuente, en la que se funde en una experiencia mística, posible en virtud a que el alma no descendió totalmente de lo Uno.

Todo esto está fundamentado en las diferentes concepciones que se tenía del *mal*, como hemos visto en nuestro tema: región *de la desemejanza*. Para los pensadores griegos que se movían en un dualismo ontológico, la realidad material se llevaba la peor parte, considerada como el ámbito del mal, o como cárcel o como lo más cercano al no ser. En cambio, para los pensadores cristianos el mal era (como vimos en Agustín) un accidente, no tenía una entidad substancial y era definido como la privación del bien debido. Con respecto al mal moral, se supeditaba su causa al incorrecto uso del libre albedrío, que en sí mismo es bueno en cuanto donado por Dios, pero que al desviarse del bien, introduce al hombre en la

---

<sup>160</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, 26, Buenos Aires, Paulinas, 1999, p. 32.

<sup>161</sup> Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 195.

realidad del pecado, del que no se puede liberar sin el auxilio de un redentor, el cual en este caso es el Verbo divino.

“El abad de Claraval, por ejemplo, no pone la concupiscencia en los instintos de la “carne”, como si la materialidad del cuerpo creara un dualismo insuperable entre la parte “sensible” y el espíritu. Pone más bien su sede en el “corazón”, en el sentido bíblico de esta palabra, muy próximo por cierto al que le concede la psicología moderna: el centro íntimo donde se encuentran y se rechazan las tendencias y aspiraciones del alma, las que le hundan y las que le elevan.”<sup>162</sup>

Ahora continuaremos en lo que respecta a la ascesis, en la que también advertimos- con la ayuda de Gilson- debidas diferencias.

“En este sentido, toda ascética de la moral epicúrea y estoica, es una ascética puramente negativa; pide el abandono de todo sin ofrecer ninguna compensación. La ascética de la moral cristiana, por el contrario, es una ascética positiva; en lugar de mutilar el deseo negando su objeto, colma el deseo revelándole el sentido. Pues si nada de lo que es dado es capaz de satisfacerlo, quizá sea porque es más vasto que el mundo.”<sup>163</sup>

El politeísmo griego expresaba una gradación o jerarquía en el mundo de los dioses. Esta diversidad resultaba natural y así el termino theós (divinidad) estaba comprendido en su lenguaje diario, abarcando y extendiéndose a cada deidad. Pero esto no resultó así para los judíos y luego los cristianos, quienes ya habían sido iniciados y afirmados en el monoteísmo. Hubo, sin embargo, un arduo trabajo para comprender el misterio de la unidad trinitaria, donde necesariamente apelaron a la gran distinción entre naturaleza y persona, acontecidos en el Concilio de Nicea.

“Y puesto que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son los tres iguales por ser los tres totalmente Dios, poseyendo cada uno de ellos la totalidad de la substancia divina que es indisoluble porque es infinita, los tres son tres personas en un solo Dios”<sup>164</sup>

Respecto a la concepción de lo Absoluto, griegos y cristianos concuerdan en las siguientes características: Ser único, Espiritual, Eterno, Inmutable, Fuente Originaria. Con respecto a las diferencias proponemos resaltar el modo de relacionarse de cada una con la realidad Suprema, porque se enmarca dentro del análisis antropológico que hemos

---

<sup>162</sup> Jean LECLERCQ, *San Bernardo monje y profeta*, p. 87

<sup>163</sup> Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 263.

<sup>164</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, p. 33.

abordado. Los griegos se conducían hacia esta realidad ascendiendo racionalmente, pues la entendían como fuente, origen, perfección y ámbito de lo auténticamente real, la patria anhelada. Las concepciones griegas sobre la existencia de un lugar espiritual; el de las realidades inteligibles e inmutables, análogamente se asemejan a las del pensamiento cristiano al considerar la realidad del cielo.

Lo peculiar de los pensadores cristianos es mostrar al Absoluto como el Ser que sobre toda las cosas *ama al hombre* y se le relaciona, comunicándose con él por vía de la inteligencia y por vía de la voluntad. El *Logos* cristiano se acerca al hombre, se hace tan cercano que asume su condición humana y habla su lenguaje.

Cuando pensamos en la moralidad de los actos humanos unida al concepto de libertad, en el hombre cristiano también surge un cambio en cuanto se vincula al dato bíblico de la creación:

“El cristiano se halla así colocado en un orden en que la misma moralidad natural pide un orden sobrenatural como su complemento necesario...san Buenaventura ha explicado claramente: los filósofos griegos no sabían que el pecado es una ofensa a la majestad divina y que priva de su poder a nuestras facultades. Han dicho, pues, que el hombre puede llegar a ser justo llevando a cabo actos justos, del mismo modo que se había vuelto injusto abandonando el orden prescripto por la rectitud de la razón. Por eso dice Aristóteles que ejercitándose por obrar mejor, el malo progresará mucho, o hasta llegará a restablecerse perfectamente en la costumbre del bien... los católicos saben...que el pecado es ofensivo para Dios-*Dei est offensivum*- y también, en cierto modo, causa de condena- *et etiam, quodam modo, damnificativum*- porque hace pasar al hombre de siervo de Dios al del demonio; y, por último, deformador de la imagen divina en nosotros- *et etiam imaginis deformativum*”<sup>165</sup>.

Por eso la voluntad libre del hombre no solo es considerada en el pensamiento cristiano en el orden, solo de nuestra vida histórico terrenal, sino que trasciende al futuro de una vida eterna esperada y que se debe conquistar aceptando la gracia y adhiriéndose a ella con nuestro consentimiento libre.

---

<sup>165</sup> Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 312.

Los actos del hombre cristiano no tan solo se ordenan a la justicia, a la virtud, y al orden natural como los hombres griegos, sino que apuntan a una vida futura que es un don al cual adhieren por la fe animada por la caridad. Aunque Plotino estuvo muy cerca del pensamiento cristiano cuando no sólo expuso una ética para el sabio sino que quería asemejarse y unirse a lo Uno, ser Dios. Sin embargo la diferencia radica en que éste sólo necesitaba el esfuerzo de la razón y la purificación por las virtudes; para el hombre cristiano el llegar a la vida futura, requiere además de su buena voluntad la gracia salvífica y redentora del Verbo.

Los griegos se movían bajo el paradigma del amor-*eros* que tiene su origen en el mito. En el *Banquete* de Platón, Eros es presentado como el hijo de *Poros* (dios de la abundancia) y *Penia* (que simboliza la pobreza), lo que caracterizaría las cualidades que posee el amor: el deseo y la carencia. La naturaleza del amor entendida por los griegos sería un impulso natural, una fuerza inclinadora, una tensión *a...*

“Hablando en los términos más generales, *eros* es un principio cósmico de orientación, la fuente y el impulso hacia el movimiento y la actividad, (...) la orientación de la naturaleza de cada cosa hacia aquello que, por naturaleza, le pertenece.<sup>166</sup>”

Visto estrictamente desde las relaciones afectivas humanas, el *eros* era designado por el deseo de una plenitud buscada en el objeto amado: un amor pasional, sensual y sexual en busca de placer. Este no es el sentido general que le da Platón ya que es más amplio y lo espiritualiza.

“Eros es el deseo y el anhelo por su objeto: es esencialmente adquisitivo, no concesivo. Está inserto en la naturaleza misma del amante, en su radical insuficiencia y necesidad; éste se manifiesta a sí mismo como deseo, pasión: amor impulsivo, no escogido deliberadamente, incapaz de ser ordenado. Esencialmente se centra en sí mismo: el objeto amado es deseado como aquello que satisfaría *mi* necesidad, que colmaría *mi* deseo”<sup>167</sup>.

Armstrong remarca algo muy interesante: Platón pone un elemento espiritual en el *eros* en el que incurren implicaciones estéticas, ya que las alas del mismo llevarían al alma a la contemplación de la belleza perfecta.

---

<sup>166</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, p. 89.

<sup>167</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, p. 92.

Esta indicación se produce en el momento en que Platón está a punto de dar una definición completamente general del *eros*. Define en este punto el *eros* como un perpetuo deseo por la posesión del bien ( 206 B). Y lo que es en esta definición más importante que el valor concedido al adjetivo calificativo, perpetuo, es el nuevo significado que se concede al concepto del bien.<sup>168</sup>

Este aspecto es análogo a lo que san Agustín describe en su *Confesiones*: “mi amor es mi peso”. Entonces, cuando el amor es asentado en el ámbito puramente humano sería un *eros* “vulgar” porque que se dirige a bienes mudables: dinero, honores, sexo y placer, pero si se orienta a la Belleza y al Bien, sería un *eros* “celestial”. Este segundo refleja la influencia del pensamiento griego en Agustín:

“El lugar propio del hombre es el de hallarse en la presencia de Dios; es hacia Dios que se dirige la inclinación que está inserta en el hombre, tanto si él lo sabe cómo si no; recordemos asimismo la famosa exclamación que se halla al principio de las *confesiones*: Nos hiciste, oh Dios, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que repose en ti. ( *Conf.*, I, I, I).<sup>169</sup>

Los cristianos alumbran un nuevo sentido del amor- *Ágape* que se caracteriza por ser distinto del *eros* griego. El primero es altruista, compasivo, de entrega, donación, es totalmente desinteresado, no busca el placer egoísta, sino que es una entrega incondicional desde lo perfecto que es Dios.

A través del mito ingresan al pensamiento griego todas las especulaciones sobre el amor dando espacio a reflexiones posteriores, así desde la Revelación con el dato bíblico de la creación y la Encarnación, el hombre se adhiere a un amor experimentado desde su misma existencia.

La particularidad de esta cuestión es que una de las características esenciales del Dios cristiano es que no solo ama sino que es el amor mismo, “Dios es amor”<sup>170</sup> y he aquí que enseña a los hombres lo que en realidad es el amor. Deja de percibirse como un concepto abstracto, y pasa a ser una realidad concreta.

Si bien los pensadores griegos no le conferían un carácter personal a este ser trascendental al modo como se encuentra en la definición de Boecio, enriquecida por las

---

<sup>168</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, p. 95.

<sup>169</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, p. 100.

<sup>170</sup> 1 Juan, 4,8.

concepciones medievales del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, debemos señalar que en Plotino hay rastros implícitos de características personales en lo Uno:

“También Plotino piensa del Uno o Dios como un Dios personal en el sentido de que le atribuye algo análogo a lo que nosotros conocemos como intelecto y voluntad en un modo apropiado a su unidad trascendente. Pero no puede sorprendernos que a menudo caiga el filósofo griego en un modo de hablar completamente impersonal acerca de Él, especialmente cuando considera la relación que con la divinidad guardan los seres que de ella derivan su existencia.<sup>171</sup>

El Dios cristiano crea en una absoluta libertad, participando su ser y bondad. Por ello si bien en el orden del ser, existir ya es una perfección y un bien, bajo esta concepción se considera al hombre un ser “en vía”, aún no pleno. Al respecto dice Gilson que para conquistar su perfección lo debe realizar en el orden del obrar:

“Un hombre, aun vicioso, es bueno en cuanto hombre, pero no es perfectamente hombre, puesto que sufre de la privación de las virtudes necesarias que constituye el vicio. Para Dios, el ser basta, pues ser el Ser, es ser perfecto; pero ser un ser, y particularmente un ser envuelto en la potencialidad de la materia, es quedar abierto a posibilidades de ser que deben adquirirse obrando (...) las criaturas no pueden alcanzar la perfección de su ser sino ejerciendo las operaciones que les son propias. Llevan, pues, la semejanza divina, no sólo en su existencia, sino hasta en su causalidad.”<sup>172</sup>

Esta búsqueda de la perfección se traduce en el idioma cristiano como “santidad”, un estado de perfección particular que recibe el auxilio de la gracia junto a la disposición del hombre para recibirla. Esto tiene su incumbencia en el orden moral y social ya que amar al prójimo como a uno mismo es amar a Dios, y la máxima perfección es la caridad.

Dios es Creador y lo hace amando, así el mundo y especialmente el hombre no serían como pensaban los griegos, ni una extensión o prolongación, ni una emanación de la divinidad, tampoco un escalón en la procesión descendente.

Debemos hacer justicia a los grandes pensadores griegos que movidos por el asombro ante el cosmos y con el esfuerzo de la luz de la razón pudieron llegar a la Idea de Bien en Platón, al Acto Puro en Aristóteles y a lo Uno en el caso de Plotino. Los cristianos tomaron ventaja pues partían del dato revelado con auxilio de la fe que iluminaba la razón, gracia

---

<sup>171</sup> A.H. ARMSTRONG, R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*, pp. 21-22.

<sup>172</sup> Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 152.

que los antiguos no pudieron gozar, aunque el *Logos Eterno* nunca dejó de procurarles su presencia y su comunicación.

## Conclusión:

Todos los hombres que reflexionan en búsqueda de la verdad, del bien, de los principios fundantes y de las causas últimas de todos los seres, lo hacen desde un horizonte de inteligibilidad que les permite encontrar respuestas a sus inquietudes; todos son hijos de su tiempo y responden a la realidad espacio-temporal acorde al momento histórico en el que se encuentran, asumiendo el paradigma intelectual reinante sobre el cual profundizan mediante su entendimiento con la base de verdades o teorías heredadas.

Para comprender lo anterior nos adherimos a Zubiri cuando afirma que todo filósofo responde a una experiencia radical y de acuerdo a la situación en la que se encuentra el filósofo será el horizonte que se le manifieste<sup>173</sup>. Es indudable que los griegos fueron grandes titanes, Bernardo de Chartres en el siglo XII expresaba: nosotros vemos más que los antiguos, pero no se debe a la perspicacia y agudeza de nuestra mirada sino que somos enanos en hombros de gigantes<sup>174</sup>.

Por eso el hombre que se encuentra bajo el paradigma de la Palabra Revelada manifiesta un horizonte de inteligibilidad que ya no es el de los griegos; está en otra dimensión. La expresión *regio dissimilitudinis* que hemos tomado como motivo de nuestra investigación tuvo en Bernardo un itinerario que nos remite necesariamente a san Agustín (libro VII de *Las Confesiones*); y este a su vez tiene como referente inmediato a Plotino, el cual toma la expresión *región de la desemejanza* del maestro Platón, quien la utiliza por primera vez. Desemboca con el pasar de los siglos en la reflexión de los Padres de la Iglesia Cristiana que la resignificaron debido al dato bíblico del hombre creado a Imagen y Semejanza de Dios, por lo que encontramos las variaciones antropológicas entre el mundo griego y el mundo judeo-cristiano.

En Platón, la *región de la desemejanza* estaba originariamente implicada en un contexto político que se fundamentaba en una dramática exposición de trama cosmológica y religiosa, donde el mito juega un rol significativo, pero aún no es una noción con matiz antropológico. A su vez, la expresión fue acuñada por Plotino en el contexto del alejamiento del alma de su lugar de origen y su relación unitiva con su fuente, lo Uno. Si bien el planteo del que parte Agustín es el de asociar la *regio dissimilitudinis* a la *regio longüinqua* del relato del hijo prodigo, la resignificación de esta expresión la encontramos en la nueva

---

<sup>173</sup> Cf. Xavier ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editorial Nacional, 1978, pp. 153-156.

<sup>174</sup> Cf. Etienne GILSON, *La filosofía en la edad media*, p. 243.

forma de concebir lo Absoluto: la relación con el mismo se transformó en una relación personal y de amor. En este contexto vimos cómo Bernardo emplea la noción *regio dissimilitudinis*, en una dimensión eminentemente antropológica, el *topos* de Platón y Plotino que luego asoció Agustín con la región lejana pasa a resignificar ya no una lejanía de distancia, sino la dimensión interior del hombre; su alma que perdió la semejanza divina por el pecado y por el mal uso del libre albedrío.

Una de las cuestiones a destacar junto Gilson es la importancia radical que encierra el dedicarse al conocimiento de sí mismo: “En efecto, hay un elemento común al socratismo de Sócrates y al que de él han sacado los Padres de la Iglesia o los filósofos de la Edad Media: su antifisicismo. Ni unos ni otros reprueban el estudio de la naturaleza como tal, pero todos concuerdan en admitir que el conocimiento de sí mismo es mucho más importante para el hombre que el mundo exterior”<sup>175</sup>.

La *región de la desemejanza* nos abre el camino para indagar en el sí mismo. En Bernardo la expresión se encuentra enmarcada en una reflexión netamente antropológica, basada en la concepción bíblica del hombre creado a *imagen y semejanza de Dios*. La profundización del dato bíblico enriqueció los horizontes de la comprensión del hombre poniendo el acento en las virtudes de la humildad y el amor, nociones que disponen al hombre a trascenderse a sí mismo, mirarse y llegar a aceptar su contingencia, primera verdad, que lo prepara para una mayor, su grandeza advenida.

En el caso de Bernardo debemos aclarar que si bien su intención no es la de ser un dialéctico, pues no pretende hacer filosofía ya que en comparación a las Sagradas Escrituras consideraba de un valor mínimo el conocimiento filosófico de los griegos, sin embargo su vida estuvo consagrada al estudio de lo que para él era la máxima ciencia, el conocimiento de Jesús<sup>176</sup>. La espiritualidad peculiar del Cister es un retoño del gran árbol benedictino donde prima la centralidad del aprendizaje de la caridad, esencia de la vida monástica.

El Cister tenía la misión de preparar al hombre para el encuentro con el gran amor de Dios. El hombre asistido por la gracia y con su libre voluntad lucha por retornar a la semejanza con Dios. He aquí toda una tarea de un itinerario o un peregrinar desde la *regio dissimilitudinis* a la recuperación de la semejanza con Dios.

---

<sup>175</sup> Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 217.

<sup>176</sup>Cfr. Étienne Gilson, *La Filosofía en la Edad Media*, p 278

Bernardo es interpelado por la máxima délfica *conócete a ti mismo* para dar muestra cabal de lo que significa “el socratismo cristiano”<sup>177</sup>. En su deseo legítimo de volver a la semejanza divina, la vía de la interioridad se presenta como la más adecuada en tanto nos permite tomar conciencia de nuestra eminente dignidad: ser creados a *imagen y semejanza de Dios*.

La reflexión filosófica de estos autores, mediada por la noción *regio dissimilitudinis*, nos permitió profundizar la dimensión espiritual del hombre que posee un valor y una riqueza antropológica-ética inagotables. El hombre fue y es un ser enigmático, su fragilidad nos habla de su pequeñez e incluso de su miseria, sin embargo desde el barro de su contingencia revela una tensión constante hacia la eternidad, su límite no dice fin, sino trascendencia, esto es, hacia una plenitud que colme sus afectos y su deseo de saber, en definitiva, que colme toda su vida. Esa chispa de lo divino de la que hablaban los antiguos griegos fue confirmada por la revelación cristiana en su antropología.

Tanto griegos como cristianos coinciden al pensar que todo aquello que solamente es causa de placer, como por ejemplo: la belleza sensible, el dinero, los honores y la conquista del mundo resultan insuficientes, *no bastan*. Por tal motivo, vuelven a sí mismos, a la región de su espíritu, allí donde brota la vida interior misma. Ya sea por la presencia y participación en la Idea de Bien, en Platón, ya sea por la asimilación o fusión con lo Uno, en Plotino, ya sea por el gozo de la Verdad en Agustín, o por los grados de amor en Bernardo.

Es indudable que en cada uno de ellos su inteligencia reclamaba respuestas que trascendían el entorno natural, por ello llegaron a un principio fundante e inmutable que esclarece el misterio de su ser y calma sus deseos insaciables de Bien y Felicidad. Del ideal griego de procurar a la *polis* un hombre virtuoso, al santo que refleje la bondad y el amor del Creador, vía interioridad junto a la ascesis, la purificación y la práctica de las virtudes, estos autores fueron configurándose, identificándose con la realidad de lo Bueno, el cual nutre la vida del hombre haciéndolo capaz del sublime don del Amor.

Como en todos los tiempos, el hombre se encuentra inmerso en problemáticas existenciales en las que la angustia tiene un protagonismo recurrente; entonces, si continuamos con el análisis de la expresión en el *hic et nunc* se nos presentan las siguientes interrogantes: ¿Qué implicaría para el hombre de hoy estar en la *región de la desemejanza*?

---

<sup>177</sup> Cf. Étienne GILSON, *El Espíritu de la filosofía medieval*, pp. 219-222.

¿Aún significaría el ámbito de lo material y lo corpóreo o tal vez pueda considerarse una situación análoga?

Notamos que en la actualidad el aspecto material, corpóreo, es decir, la apariencia física, tiene un peso relevante en relación a ser exitoso y aceptado socialmente, ya que el hombre se afana por alcanzar el estereotipo de imagen esbelta y de rasgos poco más o menos esquelético, concorde a los nuevos paradigma de belleza, encontrando en este laborío, trastornos alimenticios y psicológicos: bulimia, anorexia, cirugías transformadoras, depresiones que muchas veces llevan a la muerte misma.

Nuestra era se halla caracterizada por la comunicación veloz, la cual, si bien favorece nuestras relaciones sociales, manifiesta un fenómeno interesante en el que la imagen resalta como el medio más empleado para darse al mundo. Las redes sociales conceden el espacio en el que circula un sinfín de información que, en la actualidad, ha tomado a las imágenes como portadoras de contenido. Las exhibimos continuamente en fotografías que manifiestan estados de ánimo, acontecimientos personales, viajes, internaciones hospitalarias, sueños, etc., pareciera que si no mantenemos una actividad frecuente dentro de la región del ciberespacio, no estamos conectados a la realidad o a la nueva manera de vivir. El hombre necesita ser reconocido, pero ya no por él mismo como en la antigua sabiduría íntima del conquistar su ser, sino que busca la aceptación de otros quienes lo reafirmarían en su existencia.

Tal vez la secularización en la que vivimos se deba a la enajenación en la superficialidad del yo, donde vemos al hombre negarse y abandonar cada vez más toda actividad y manifestación religiosa. El culto se transforma en venerar la imagen exterior del hombre que, en vez de ser, se afana por parecer, en vez de vivir, se ocupa de mostrarse. En resumen, estamos sumergidos en una cultura hedonista que centra la atención en uno mismo, pero no en la interioridad, sino en lo superficial y exterior.

Por todo esto consideramos que es posible pensar que esto es de alguna manera equivalente, *mutatis mutandi*, a la teoría platónica que afirma que solo contemplamos las copias de aquellas cosas que en realidad son, y que nos encontramos de alguna manera en la región de la semejanza, en tanto que el aspecto exterior, la vanidad y los falsos honores son las metas de los hombres, que anhelan y buscan el beneplácito de sus pares, cuyas opiniones cambian como el pestañar de los ojos.

Lo que empeora la situación es la ambición de poder. El hombre, seducido por las riquezas y el dinero, no escatima medio alguno en el afán de adquirirlos. Aquí no hay lugar para la bondad, ni para la justicia, y mucho menos para la consideración del prójimo: el hombre se transforma en un ser vil y su maldad brilla como el metal del oro que ambiciona. Quiere ser dueño de todo y no es dueño de sí mismo.

Si seguimos profundizando en lo que hoy oprime al hombre, tenemos que plantear la mortífera y destructora *región* de la droga. Muchas personas, familias, sociedades e incluso países enteros son sumidos en este lugar que deforma toda vida humana, denigra a los hombres transformándolos en *zombis*, muertos en vida, que caminan en total oscuridad, esclavos, sin dignidad alguna. Se trata de un mal que destruye totalmente al ser humano, quitándole la conciencia, que suprime por momentos la racionalidad, distintivo esencial que lo distingue de todo lo creado.

Esta situación bien podría describirse y caracterizarse como el destierro del sí mismo. El hombre, despatriado, sin horizonte, busca encontrar algún sentido a su existencia en la agitación de vivirla en la intensidad del momento presente.

Otro aspecto posible que podemos iluminar con la reflexión propuesta es la situación político-social en la que observamos como aún hoy se construyen muros en las fronteras de los países de nuestro siglo. Podemos decir que no siempre vemos en el otro, a un hermano, una persona digna como cualquier ser humano. Esa situación límite de la muerte nos es indiferente mientras no nos toque a nosotros. Esta realidad habla, diagnostica, a una humanidad pobre y miserable que a pesar de los muchos años de historia, de superar guerras y dolores, no ha aprendido nada. El *nunca más* parece ser una frase efímera, dicha solamente en una manifestación de sentimentalismo, pero que no tiene la visceral connotación del compromiso moral.

La expresión que hemos trabajado sigue resaltando la falta de interioridad en el hombre de hoy. El hombre sigue exiliado en el desierto exterior sin las raíces de un fundamento que lo sostenga en las vicisitudes de esta vida. Ya no reconoce su grandeza y dignidad, mientras tampoco puede verla en su prójimo, no valora ni la sacra familia, es un ser sin interioridad; sin corazón, sin alma, sin Dios, es un errante vagabundo en la *región de la desemejanza*, estéril sin amor y sin poder amar.

El hombre siempre tuvo que convivir con su ego y su presunta autosuficiencia. Sin embargo, la consideración de su interioridad y su dimensión espiritual fue y es lo que puede

moderar y curar este mal, y lo que posibilita tener clara conciencia de su bondad para poder trascenderse.

El antiguo epígrafe griego vuelve a interpelar al hombre que se encuentra en esta *región*: “conócete a ti mismo” ergo “sabrás que no eres Dios”, pero eres el *amado de Dios*. El hombre debe remitirse necesariamente a su fuente de origen, sin él sería como una mera flecha sin blanco, aquel que no sabe de dónde viene y hacia dónde va, él se encuentra en la *región de la semejanza*.

Los griegos decían que el hombre interior era de la estirpe de los dioses, los cristianos llaman a Dios Abba; Padre, reconociendo a toda persona como hijo amado de Dios *fili in Filio*.

En definitiva, no hay nada nuevo bajo el sol, al hombre le es difícil ser hombre. Por ello resaltamos el hecho de la importancia de procurar los caminos de una vida interior, donde prima el conocimiento de sí mismo. El ámbito de lo espiritual ofrece al hombre un sendero para avenirse la perfección, reconocer su dignidad, trascenderse a sí mismo encontrando una Verdad que lo deslumbra y ordena sobre todo al Bien y la Felicidad. En la quietud del alma se manifiesta lo Inefable.

## Bibliografía

### Fuentes

AGUSTÍN, *Obras*. I: Primeros escritos. Vida de San Agustín, por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Los soliloquios. De la vida feliz. Del orden, Madrid, BAC, 1946.

—, *Obras*. II: Introducción a la filosofía de San Agustín. Las Confesiones, Madrid, BAC, 1983.

BERNARDO, *Obras completas*, I: Introducción general y tratados (1º), Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1993.

—, *Obras completas*, II: Tratados (2º). Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1983.

—, *Obras completas*, V: Sermones sobre el Cantar de los cantares, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1987.

PLOTINO, *Vida de Plotino, Enéadas (I-II)*. Introducciones, traducción y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, p. 20.

—, *Enéadas III-IV*, introducción, traducciones y notas de Jesús Igal, Editorial Gredos, Madrid, 1998.

—, *Enéadas V-VI*, introducción, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, Madrid, 2001.

### Bibliografía secundaria

ARMSTRONG, A.H., MARKUS, R.A., *Fe cristiana y filosofía griega*, Barcelona, Editorial Herder, 1964.

BRÉHIER, Emile, *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.

CARPIO, Adolfo P., *Principios de filosofía, una introducción a su problemática*, Buenos Aires, Glauco, 2004.

CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, 26, Buenos Aires, Paulinas, 1999.

DEZZUTTO, Flavia, "La noción de consideración en San Bernardo de Clairvaux", en *Fe y Razón Diálogo e Interacción*. II Jornadas de Estudio sobre el pensamiento Patrístico y Medieval, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2006.

DODDS, E.R, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Ediciones cristiandad, 1975.

GALENDE, Francisco, *Tarde te amé*, Buenos Aires, Paulinas, 1988.

GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1952.

—, *La filosofía en la edad media*. Desde los orígenes Patrísticos hasta el fin del siglo XIV, Madrid, Gredos, 1976.

HADOT, Pierre, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004.

*La Biblia de nuestro Pueblo*, Texto Luis Alonso Schökel, Buenos Aires, Editorial Agape, 2005.

LECLERCQ, Jean, *San Bernardo monje y profeta*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1990.

MÉNDEZ, Julio Raúl, “Fe-Razón en la patrística y el medioevo: propuesta de paradigmas” en *A diez Años de la Encíclica Fides et ratio*. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2009.

NIEVA, José María, “Platonismo en el Cristianismo, notas a un pasaje del Peri Archôn” en *Fe y Razón Diálogo e Interacción*. II Jornadas de Estudio sobre el pensamiento Patrístico y Medieval, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2006.

PEZA, Edgardo de la, *El Significado de Cor en san Agustín*, Paris, Études Augustiniennes, 1962.

PIEPER, Josef, *Sobre el fin de los tiempos*, Madrid, Rialp, 1995.

PLATÓN, *Diálogos*, V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Madrid, Gredos, 1998.

PUECH, Henri Charles, *En torno a la gnosis*, Madrid, Taurus, 1982.

QUILES, Ismael, *La interioridad agustiniana*. Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1989.

RAMASCO DE MONZÓN, Ruth, “Fe y visión en las Epístolas 120 y 147 de san Agustín” en *A diez Años de la Encíclica Fides et ratio*. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2009.

RISCO FERNÁNDEZ, Gaspar, “Espacio-tiempo en las confesiones de san Agustín” en *A diez Años de la Encíclica Fides et ratio*. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval, San Miguel de Tucumán, UNSTA, 2009.

SANTA CRUZ, María Isabel, CRESPO, María Inés, “Introducción” en PLOTINO, *Enéadas*, Textos esenciales, Buenos Aires, Colihue, 2007.

ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editorial Nacional, 1978.

## **Revistas**

COURCELLE, Pierre, “Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la ‘région de dissemblance’ (Platon, Politique 273 d)” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 24 (1957).

PENCO, Gregorio, “San Bernardo, el último de los padres monásticos” *Cuadernos Monásticos* 94 (1990)

SANTA CRUZ, María Isabel, *Sobre el Concepto de Semejanza: Plotino Enéadas I 2*, Revista Latinoamericana de filosofía (2010).