

LUX CORPOREA, LUX INCORPOREA: EL OJO DE LA CARNE Y EL OJO DEL ALMA EN AGUSTÍN DE HIPONA

Lux corporea, lux incorporea: *The Eye of the Body and the Eye of the Soul in St Augustine of Hippo*

Germán Osvaldo Prósperi
Universidad Nacional de La Plata

RESUMEN

La metáfora de la luz como fuente divina de verdad y excelencia es una constante en Agustín. En este artículo nos proponemos analizar la contraposición entre dos luces y dos ojos: la luz corpórea y la luz incorpórea, las cuales se corresponden con el ojo del cuerpo y el ojo del alma respectivamente. Propondremos también una lectura política de esta tensión luminica y óptica.

Palabras clave: Ciudad celestial, Ciudad terrenal, Luz, Ojo del alma, Ojo del cuerpo.

ABSTRACT

Light as divine source of truth and excellence is a pervasive metaphor in St. Augustine. This paper examines the distinction between two lights and two eyes: corporeal and incorporeal light, which correspond to the bodily eye and the eye of the soul, respectively. The paper also puts forward a political reading of this light-optic tension.

Key words: Celestial city, Earthly city, Light, Eye of the soul, Bodily eye.

INTRODUCCIÓN

Si un jardín fue el escenario de la caída, de la irrupción del pecado en la vida humana, también fue, acaso por una curiosa ironía, el escenario en el que, no ya *el* hombre, sino *un* hombre, Agustín de Hipona, encontró el camino de ascenso hacia la divinidad. No se trató, por cierto, del jardín del Edén, sino de uno mucho más modesto ubicado en algún patio de Milán. Mientras atravesaba una profunda crisis espiritual, relata Agustín en *Confesiones*, se recostó a llorar bajo una higuera, habiéndose apartado de Alipio, amigo fiel y futuro discípulo, para que no lo incomodase. En determinado momento, escuchó la voz de un niño proveniente de una casa vecina que decía cantando: «Toma, lee».¹ De inmediato cambió su semblante. Volvió al lugar donde se encontraba Alipio, abrió al azar el libro del Apóstol y leyó un pasaje en el que se encomendaba abandonar los placeres de la carne y seguir el camino de Jesucristo. «No quise leer más, ni era necesario. Al instante, con las últimas palabras de ese pensamiento, como si una *luz de seguridad* se hubiese difundido en mi corazón, se disiparon todas las

1 *Confesiones* VIII, XII, 29. Las traducciones de los textos de Agustín están basadas en la edición bilingüe de las obras completas de la Biblioteca de Autores Cristianos. En algunas ocasiones hemos modificado ligeramente la traducción.

tinieblas de la duda».² Agustín había entrevisto el camino que conduce de las tinieblas de la carne a la luz del espíritu. Ahora podía estar seguro, una luz, la *lux securitatis*, desde las alturas, lo guiaría e iluminaría sus pasos. Atrás habrían de quedar las borracheras, los prostíbulos de Tagaste, los astrólogos de Cartago; atrás, el maniqueísmo romano, la vida lasciva... Agustín, al fin, se había convertido.³

La metáfora de la luz como fuente divina de verdad y excelencia es una constante en Agustín.⁴ En este artículo nos proponemos analizar precisamente el aspecto lumínico implícito sobre todo en la antropología y la teología agustinianas. En una línea claramente neoplatónica, Agustín distingue dos regímenes de luminosidad, la luz corpórea y la luz incorpórea, las cuales corresponden a dos niveles ontológicos. Cada una de estas luces, además, requiere de un «ojo» específico: el ojo del cuerpo (*oculus corporis*), con el cual es posible conocer el mundo sensible, y el ojo del alma (*oculus mentis*, *oculus animae* u *oculus intellectualis*), con el cual es posible conocer el mundo inteligible. Los textos «psicológicos» de Agustín están repletos de referencias a estos dos ojos. En el apartado I, nos detendremos particularmente en la contraposición entre estas dos luces y estos dos ojos, tomando como textos de referencia *Confessiones* y *De Trinitate*. En el apartado II, consideraremos el texto *De Genesi ad litteram*, puesto que en él Agustín propone una tercera visión, la *visio spiritualis*, la cual no corresponde estrictamente ni al ojo del cuerpo ni al ojo del alma. Esta tercera visión – e implícitamente este tercer ojo – corresponde a la imaginación, y constituye una mancha ciega en el pensamiento agustiniano en particular y la historia de la filosofía en general. Por último, en el apartado III, desplazaremos la contraposición entre las dos luces y los dos ojos hacia un registro político. Para esto examinaremos algunos pasajes del *De civitate Dei*. Si la visión corpórea se corresponde con la *civitas* terrena y la visión anímica o intelectual con la *civitas* celestial, entonces la visión espiritual, propia de la imaginación (al menos tal como aparece en el *De Genesi ad litteram*), debería corresponderse con una *civitas* imaginaria o fantástica, ni terrenal ni celestial, ni humana ni divina, que designa para nosotros el espacio específico de la política occidental.

1. DEL OJO DE LA CARNE AL OJO DEL ALMA

Se trata de ascender hacia la luz incorpórea. El sol absoluto, si bien inteligible como en Platón, es ahora alegoría del Creador: el Padre, la primera hipóstasis de la Trinidad.⁵ Elevarse a Dios significa entrar en sí mismo, reemplazar el hombre exterior por el hombre interior: «Entré [en mí mismo] y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, por encima de ese ojo de mi alma, por encima de mi inteligencia, la luz inmutable [*lux incommutabile*], no la que es ordinaria y visible a toda carne [...] sino otra cosa, muy diferente de todas nuestras luces».⁶ ¿Qué es el ojo del alma? Es la inteligencia purificada de todo vestigio corpóreo, el espíritu

2 *Ibid.*; el subrayado es nuestro.

3 Sobre la vida de Agustín, véase O'Donnell, J., «Augustine: his time and lives», en Stump, E. & Kretzman, N. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 8-25.

4 A decir verdad, se trata de un tópico central en toda la tradición teológica y filosófica. Sobre el problema de la luz como metáfora de la verdad, véase Blumenberg, H., «Licht als Metapher der Wahrheit: Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung», en *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, pp. 139-171.

5 Sobre la influencia platónica en el pensamiento de Agustín, véase Cary, Ph., *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, New York, Oxford University Press, 2008, pp. 3-32.

6 *Confessiones* VII, X, 16.

liberado de toda atadura carnal: «El ojo del alma [*oculus animae*] es la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles». ⁷ Para poder abrir el ojo del alma y cerrar el ojo del cuerpo es preciso la ayuda de Cristo, el «íntimo médico» ⁸ que permite sanar la visión y curar al hombre de la ceguera. ⁹ La vida del verdadero cristiano consiste en sanar o curar el ojo del alma, el ojo que fue obstruido con la caída en el momento preciso en el que se abrieron los ojos corporales. La caída del hombre coincide, en este sentido, con la caída de los párpados de los ojos espirituales. La función de Cristo, y de la gracia, en la perspectiva de Agustín, consiste en volver a abrir estos ojos clausurados por el pecado; volver a hacer posible, en suma, la visión de Dios, la *visio Dei*. «Toda nuestra tarea en esta vida, hermanos, consiste en sanar el ojo de la mente, a través del cual Dios puede ser visto». ¹⁰ Para sanar este ojo de la mente, entonces, se debe cerrar el «ojo de la carne» enceguecido por la concupiscencia. ¹¹ Agustín utiliza la expresión «concupiscencia de los ojos» ¹² para referirse a la visión propia de los ojos carnales o, más bien, a la «voluptuosidad de estos ojos de mi carne». ¹³ A estos ojos corpóreos que solo revelan la «viscosidad de la concupiscencia», ¹⁴ Agustín contrapone los «ojos invisibles» ¹⁵ cuya mirada revela la luz divina. ¹⁶

En definitiva, nos encontramos con dos ojos y dos visiones radicalmente diversas: la visión sensible y la visión inteligible. En el *De Trinitate*, en efecto, Agustín afirma: «Dos son, pues, las visiones: una, la del que siente [*sentientis*]; otra, la del que piensa [*cogitantis*]». ¹⁷ Así como la visión del cuerpo alude al mundo sensible, así también la visión de la mente o la visión del pensamiento alude al mundo inteligible. La visión sensible pertenece al hombre exterior; la inteligible, al hombre interior.

Como es habitual en el *De Trinitate*, Agustín parte de la trinidad que caracteriza al hombre exterior, es decir a la visión sensible, para llegar luego a la trinidad del hombre interior. ¹⁸ Los tres elementos que intervienen en la visión corpórea son «la imagen visible del cuerpo, su imagen impresa en el sentido, que es visión y sentido informado, y la voluntad del ánimo aplicando el sentido donde se verifica la visión al objeto visible». ¹⁹ Además de esta trinidad

⁷ *Soliloquiorum* I, VI, 12.

⁸ Véase *Confessiones* X, III, 4.

⁹ Sobre el ojo del alma y el ojo del cuerpo en Agustín, véase Miles, M., «Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine's 'De trinitate' and 'Confessions'», *The Journal of Religion*, Vol. 63, No. 2 (Apr., 1983), pp. 125-142.

¹⁰ *Sermo* LXXXIX, V, 5

¹¹ Para un panorama general del problema relativo al ojo de la carne, véase Biernoff, S., *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 17-59.

¹² Esta expresión remite, por supuesto, a 1 Juan 2.16: «Porque todo lo que hay en el mundo, la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos, y la soberbia de la vida, no es del Padre, sino del mundo.»

¹³ *Confessiones* X, XXXIV, 51.

¹⁴ *Ibid.* X, XXX, 42.

¹⁵ *Ibid.* X, XXXIV, 52.

¹⁶ Sobre el problema de la concupiscencia en Agustín, véase Nisula, T. *Augustine and the Functions of Concupiscence*, Leiden – Boston, Brill, 2012.

¹⁷ *De Trinitate* XI, 9, 16.

¹⁸ Sobre el problema de la estructura trinitaria de la psicología agustiniana, véase Gioia, L. *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, New York, Oxford University Press, 2008; Teske, R., «Augustine's Theory of Soul», en Stump, E. & Kretzman, N. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 116-123; O'Daly, G. *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1987. Sobre el problema de la Trinidad, véase Ayres, L., *Augustine and the Trinity*, New York, Cambridge University Press, 2010.

¹⁹ *De Trinitate* XI, II, 4.

exterior, existe también una trinidad propia del alma, pero dependiente en parte de los sentidos corporales. Esta segunda trinidad está integrada por «la memoria, la visión interior y la voluntad, que une a las dos».²⁰ Esta segunda trinidad, si bien dependiente de la información sensible, pertenece ya al hombre interior. Por tal motivo, es más perfecta. «Pero el alma racional se deforma cuando vive según la trinidad del hombre exterior».²¹ Ambas visiones, la sensible y la anímica, la externa y la interna, presentan una clara analogía. El objeto visible es al sentido de la vista lo que la imagen del objeto en la memoria es a la mirada del alma; por lo mismo, la visión sensible del que mira es al objeto corpóreo lo que la visión del alma es a la imagen del cuerpo que está en la memoria; por último, la atención de la voluntad es a la unión del objeto sensible con el sentido lo que es la misma voluntad a la unión de la imagen que está en la memoria con la mirada del pensamiento. A esta segunda trinidad le corresponde la visión imaginaria, la visión que, si bien pertenece ya al hombre interior, depende sin embargo de las imágenes recibidas por los sentidos, también llamados por Agustín «las puertas de la carne».²² Los tres elementos que conforman esta segunda trinidad interior, sin embargo, no difieren entre sí por naturaleza puesto que todos pertenecen a una misma substancia anímica.

Ahora bien, existen dos partes o dos funciones del alma según Agustín: una superior, a través de la cual se conocen las realidades inteligibles y eternas, y una inferior, a través de la cual se conocen las realidades temporales y mundanas. Es preciso juzgar las cosas mudables y contingentes según el parámetro de las esencias eternas. La imagen de Dios en el hombre corresponde a la parte superior del alma.²³

Como dijimos al hablar de la esencia del alma humana, porque, si toda ella contempla la verdad, es imagen de Dios [*imago Dei est*]; mas, cuando una de sus facultades es enviada, por decreto de la voluntad, para que actúe en las cosas temporales, permanece imagen de Dios en la parte que ve y contempla la verdad; pero la parte que se ocupa en las acciones inferiores no es imagen de Dios. Y cuanto más eleve su pensamiento hacia lo eterno, tanto más fielmente es formada a imagen de Dios; y por eso no se ha de cohibir, moderar o contener su ascensión.²⁴

Agustín utiliza el término «ciencia» (*scientia*) para referirse al conocimiento justo y verdadero de las realidades mundanas o temporales, y utiliza el término «sabiduría» (*sapientia*) para referirse al conocimiento de las esencias inteligibles. Como resulta obvio, la sabiduría es superior a la ciencia. Ambas son saberes y actividades inteligibles, es decir anímicas y, por lo tanto, propias del hombre interior. Sin embargo, la parte inferior del alma está orientada al mundo natural mientras que la parte superior se dirige a las alturas del mundo inteligible. Este «espacio» anímico o intelectual posee una luminosidad específica que Agustín denomina «luz incorpórea», la cual difiere por naturaleza de la «luz corpórea» que ilumina el mundo sensible.

Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectual descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplando-

20 *Ibid.* XI, III, 6.

21 *Ibid.*

22 *Confessiones* X, VI, 9.

23 Sobre el problema de la *imago Dei* en Agustín, véase Schumacher, L. *The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Sussex, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 25-65.

24 *De Trinitate* XII, VII, 10.

los en una luz corpórea especial, lo mismo que el ojo de la carne [*oculus carnis*] al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor.²⁵

Se trata de las dos miradas o los dos regímenes de visibilidad que individúa Platón en la alegoría de la caverna. El fuego, fuente de visibilidad de lo sensible, representado en este caso por la *lux corporea*; el sol, fuente de visibilidad de lo inteligible, representado por la *lux incorporea*. La *lux corporea* hace posible la visión del *oculus corporis*; la *lux incorporea*, en cambio, la del *oculus mentis* u *oculus cogitationis*. La mirada del pensamiento, la *acies cogitationis*, imprime, por así decir, las formas eternas o esencias en el ojo de la mente, en el *oculus mentis*. De la misma manera, el sentido de la vista, el *sensum oculorum*, imprime las imágenes de los objetos en los ojos físicos, en el *oculus corporis*. Por esta razón, estas dos visiones, asegura Agustín, «difieren por naturaleza»,²⁶ ya que en la visión intelectual se trata de «la mirada del alma»,²⁷ mientras que en la visión sensible se trata de un mero «sentido corporal».²⁸

Para Agustín, entonces, se trata de sosegar lo más posible el aspecto sensible del alma, y de elevarse y cultivar su parte superior y racional. Esta elevación, a la vez epistemológica y ética, constituye la verdadera conversión del cristiano, el pasaje de su ser exterior, carnal y sensible, a su ser interior, racional y espiritual: «es hora ya de penetrar, partiendo de este hombre carnal y animal, denominado exterior, del cual hemos largamente tratado, en el hombre interior».²⁹ Esta frase, lejos de indicar un cambio de registro en el hilo argumentativo del *De Trinitate*, indica más bien un movimiento de ascenso y de purificación. Pasar del hombre exterior al hombre interior, en Agustín, significa abandonar, para utilizar un lenguaje platónico, el mundo de la caverna y elevarse a la vida beatífica del mundo espiritual. Este abandono del reino subterráneo implica una ascesis y un cuidado del alma, la parte más noble del hombre, la interioridad espiritual que lo diferencia de las bestias. «Sabia advertencia de nuestro supremo Hacedor, para que en nuestra parte más noble, esto es, en el alma, no nos asemejemos a las bestias, de las cuales nos distinguimos ya por la rectitud de nuestro cuerpo».³⁰ La vida animal, entonces, está íntimamente vinculada con la vida apetitiva del cuerpo. Este espesor material de la carne, a la vez necesario y pecaminoso, es, como dijimos, el hombre exterior. A él le corresponde el ojo del cuerpo y, al extremo, el ojo de la carne, así como al hombre interior le corresponde el ojo de la mente. A través de la visión interior, una vez desligada por completo de su soporte físico, el hombre puede contemplar las verdades eternas.

Pero a pocos es dado llegar hasta ellas [se refiere a las Ideas o razones inteligibles e incorpóreas] con la mirada de la inteligencia, y cuando se llega, en cuanto es posible, no es dable fije en ellas la mirada el espectador, sino que su vista se siente como rechazada, surgiendo entonces un conocimiento fugaz de la realidad que no pasa.³¹

Esta contemplación efímera de la realidad que no pasa es la visión máxima a la que puede aspirar el cristiano. Para ello es imprescindible el amor. Los últimos libros del *De Trinitate*

25 *Ibid.* XII, XV, 24.

26 *De Trinitate* XI, II, 2.

27 *Ibid.* XI, IX, 16.

28 *Ibid.* XI, II, 2.

29 *Ibid.* XI, IX, 18.

30 *Ibid.* XII, I, 1.

31 *De Trinitate* XII, XIV, 23.

insisten en la necesidad de la fe y el amor para la *contemplatio Dei*. En el extremo opuesto, se encuentra por supuesto el mundo de la carne y el ojo de la concupiscencia.

2. LA «VISIO SPIRITALIS»

El error y el pecado, hemos visto, surgen cuando permanecemos en el plano sensible, es decir, cuando nos atenemos sólo al régimen de visibilidad abierto por la *lux corporea*. Si el alma no contempla y juzga el mundo sensible a partir de las esencias eternas reveladas por la *lux incorporea* corre el «riesgo de resbalar hacia las cosas inferiores». ³² Este riesgo, sin embargo, no se encuentra en el mundo corpóreo en sí mismo, sino más bien en la distracción que puede generar en el alma. Agustín considera que esta distracción en los placeres de la carne es equivalente a «prostituir el alma». ³³ Sin embargo, el peligro no se encuentra tanto en la *lux corporea* en sí misma, sino en el punto de contacto de la *lux corporea* y la *lux incorporea*, es decir en el límite o confin del cuerpo y el alma o, para emplear la terminología agustiniana, del hombre exterior y el hombre interior. El problema consiste en la potencial influencia – y corrupción, por cierto – que puede ejercer el *oculus carnis* sobre el *oculus mentis*. Para que esta influencia pueda producirse, además, es preciso que ambos ojos se relacionen; es preciso que la mirada del pensamiento se impregne de la substancia corpórea. «Cuando olvida la voluntad los bienes mejores y ávida se solaza en estos placeres, se hace impura. Es un mal pensar en ellos cuando presentes se tienen, y aún más nocivo cuando ausentes están». ³⁴ El lugar de esa impregnación, en la teoría epistemológica y psicológica de Agustín, es la imagen. Pensar en un cuerpo teniéndolo presente es sentir o percibir; pensar en un cuerpo ausente, en cambio, es imaginar. «Y estas impresiones imaginarias surgen no sólo cuando la voluntad es por el deseo impulsada, sino incluso cuando anhela evitarlas y huir, porque, al estar en guardia, se ve forzada a mirar esos mismos objetos que desea no ver». ³⁵ La sensación sin materia, que para Aristóteles definía el estatuto propio de la imagen, se transforma en Agustín en una suerte de presencia virtual de la carne en el alma. La imagen es la carne del espíritu, así como el espíritu de la carne. Alma y cuerpo, en todo caso, encuentran en la imagen su punto de mayor tensión y al mismo tiempo de mayor indiferenciación.

Si la voluntad, que lleva y trae de aquí para allá la mirada para su información y la une, una vez informada, a su objeto, se concentra toda en su imagen interna, apartando por completo la mirada del alma de la presencia de los cuerpos que rodean nuestros sentidos y de los mismos sentidos del cuerpo, y la convierte enteramente a la imagen que dentro intuye, choca entonces con una semejanza tan grande de la especie sensible, expresión del recuerdo, que ni la razón distingue si es cuerpo exteriormente visto o es la imagen interna de su pensamiento. ³⁶

Esta indistinción que la imaginación genera entre el cuerpo sensible y la mirada del pensamiento es el mayor peligro. ³⁷ Si la voluntad se concentra en una imagen, si se abisma

32 *Ibid.* XII, VII, 10.

33 *Ibid.* XII, I, 1.

34 *Ibid.* XI, V, 8.

35 *Ibid.* XI, VI, 7.

36 *Ibid.* XI, IV, 7.

37 Sobre el problema de la imaginación en Agustín, véase O'Daly, G. *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1987, pp. 106-130.

fascinada en un fantasma, corre el riesgo de demorarse en la antesala de la carne, más aún, en la versión etérea de la carne. La imaginación genera una suerte de carne sutil, ligeramente inmaterial, pero que por eso mismo puede conducir al cristiano por el camino de la concupiscencia. El ejemplo que menciona Agustín para explicar los peligros de la fantasía es más que contundente: «Recuerdo haber oído a uno que tan al natural veía él en su imaginación la forma maciza de un cuerpo femenino, que la sensación de estar carnalmente unido a ella le provocaba derrame seminal».³⁸ Estos «fantasmas de la imaginación [*imaginata phantasmata*]³⁹ constituyen, entonces, el mayor peligro. Ellos insinúan, en su tenue existencia, la materialidad de la carne; en ellos el alma, consignada en su origen a las cosas excelsas, se habitúa a los cuerpos bajo el modo de la ausencia. En los fantasmas, pues, el alma aprende que está unida a un cuerpo. Este «espacio» inextenso, anímico, propio de la imaginación y de las imágenes almacenadas en la memoria, posee una visión específica que no se confunde ni con la mirada corpórea ni con la mirada intelectual. En el *De Genesi ad litteram*, Agustín la llama «visión espiritual [*visio spiritalis*]⁴⁰ «Diré que, conforme a esta distinción, llamaremos ahora espiritual al género de visiones por el que nos representamos en el alma las imágenes de los cuerpos ausentes».⁴¹ Como podemos ver, Agustín denomina *visio spiritalis* a la visión propia de la imaginación, aquella que permite contemplar no sólo cuerpos ausentes sino también cuerpos inexistentes o creados a capricho. Entre las tres visiones que se distinguen en el Libro XII del *De Genesi ad litteram* existe una clara jerarquía. La visión espiritual es superior a la corporal, así como la intelectual es superior a la espiritual. «La visión espiritual [*visio spiritalis*] es más excelente que la corporal y la intelectual es superior a la espiritual».⁴² Esto significa, además de la excelencia de la función que concierne a cada visión, que la corporal no puede existir sin la espiritual, ni ésta sin la intelectual. Pero sí puede existir la espiritual sin la corporal y la intelectual sin la espiritual.

El lugar que ocupa en el último libro del *De Genesi ad litteram* la *visio spiritalis*, la visión de la imaginación, es sumamente interesante. Ella es la que permite conectar el mundo sensible de los cuerpos con el mundo inteligible del espíritu. En efecto, Agustín sostiene que para que se forme la visión corporal es preciso que se forme también la espiritual. En general, esta visión paralela no es advertida, salvo «cuando el sentido ha sido apartado del cuerpo, para que aquello que se veía por medio del cuerpo se vea ahora en el espíritu».⁴³ La imaginación hace posible que lo que pertenecía al registro corporal asuma un estatuto espiritual, es decir que lo que era contemplado por la mirada corpórea sea ahora contemplado por la mirada incorpórea; y a la inversa, que lo que poseía una naturaleza exclusivamente espiritual entre en contacto con el mundo de los cuerpos. Como dijimos, el lugar de este doble movimiento, de esta tensión, es la imagen y consecuentemente la imaginación. En un pasaje fundamental, Agustín indica el lugar intermedio, limítrofe y absolutamente paradójico que ocupa la *visio spiritalis* en relación a la *visio corporalis* y la *intellectualis*.

Por lo mismo, ni absurda ni inconvenientemente juzgo que la visión espiritual ocupa cierto medio entre la intelectual y la corporal [*inter intellectualem et corporalem*], pues creo que con toda propiedad se llama medio a lo que ciertamente no es cuerpo, pero es

38 *De Trinitate* XI, IV, 7.

39 Véase *ibid.* XII, V, 8.

40 Véase *De Genesi ad litteram* XII, XXIX, 51.

41 *Ibid.* XII, IX, 20.

42 *Ibid.* XII, XXIX, 51.

43 *Ibid.* XII, XXIX, 51.

semejante al cuerpo; por lo tanto, está entre aquello que verdaderamente es cuerpo y aquello que ni es cuerpo ni semejanza de cuerpo.⁴⁴

La visión espiritual se ubica en el límite de lo corpóreo y lo incorpóreo, de lo sensible y lo inteligible. Su «lugar» es el *entre*, el *medium* que articula lo que es cuerpo y lo que no lo es. Por lo mismo, la luz específica de este *medium* o intervalo no es la *lux corporea* del mundo sensible ni la *lux incorporea* del mundo inteligible, sino una *lux* a la vez corpórea e incorpórea o, quizás, ni corpórea ni incorpórea. En todo caso, más allá de cómo se piense la naturaleza de esta luz enigmática (e incluso habría que ver si se trata en verdad de una luz), lo cierto es que pone en cuestión los dos registros lumínicos, y al mismo tiempo oculares, de la metafísica occidental. Acaso esta luz paradójica, ni espiritual ni carnal, ni inteligible ni sensible, no es otra que la luz humana, la luz (*phaos*) contenida en el término «fantasía» (*phantasia*), y la entidad que revela esa luz no es otra que la imagen (*imago*) contenida en el término «imaginación» (*imaginatio*).⁴⁵

3. ¿HACIA UNA «CIVITAS PHANTASTICA»?

En *De civitate Dei*,⁴⁶ este doble registro óptico, en cuyos extremos se ubican la visión de las esencias eternas y la visión de las cosas corporales, es pensado desde un punto de vista político (en su sentido etimológico).⁴⁷ Al ojo de la carne le corresponde la ciudad del hombre, la «ciudad terrenal»,⁴⁸ mientras que al ojo del alma la ciudad de Dios, la «ciudad santa».⁴⁹ Ambas ciudades, además, representan dos clases de hombres: aquellos que viven según el hombre, y que según la metáfora óptica corresponderían al ojo de la carne, y aquellos que viven según Dios, correspondientes al ojo del alma. Así como a la ciudad espiritual le corresponde el reino de Dios, a la ciudad carnal le corresponde el destino sufriente del Diablo:

He dividido la humanidad en dos grandes grupos: uno, el de aquellos que viven según el hombre, y otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el

44 *De Genesi ad litteram* XII, XXIV, 51.

45 No es casual, en este sentido, que Giorgio Agamben haya identificado a la imaginación con la potencia específica de lo humano: «La imaginación recibe así un rango decisivo en todos los sentidos: en el vértice del alma individual, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo individual y lo común, la sensación y el pensamiento, representa el residuo último que la combustión de la existencia individual abandona en el umbral de lo separado y de lo eterno. En este sentido, la imaginación –y no el intelecto– es el principio definitorio de la especie humana» (Agamben, G. *Ninfe*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 51-52); y también, un poco más tarde: «es en la imaginación donde tiene lugar la fractura entre lo individual y lo impersonal, lo múltiple y lo único, lo sensible y lo inteligible y, a la vez, la tarea de su dialéctica recomposición» (*ibid.*, p. 56).

46 Para un análisis global del *De civitate Dei*, véase Brezi, P. *Analisi ed interpretazione del De civitate Dei di Sant'Agostino*, Tolentino, Ed. Agostiniane, 1960; Schaff, Ph. *St. Augustine's City of God and Christian Doctrine*, New York: The Christian Literature Publishing Co., 1890; O'Meara, J. *Charter of Christendom. The Significance of the City of God*, New York, The Macmillan Company, 1961.

47 Sobre el pensamiento político de Agustín, véase Dyson, R. *St. Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, New York, Continuum, 2005; Weithman, P., «Augustine's Political Philosophy», en Stump, E. & Kretzman, N. (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 234-252; Baynes, N. H. *The Political Ideas of St. Augustine's De Civitate Dei*, London, Bell, 1936. Véase también el estudio, ya canónico, de Markus, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, New York, Cambridge University Press, 1970.

48 Véase *De civitate Dei* I, I.

49 Véase *ibid.* XI, I.

nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra, a sufrir un suplicio eterno con el diablo.⁵⁰

La separación de las dos ciudades encuentra su consumación en el fin de los tiempos, en el *eschaton*, luego del Juicio. A lo largo de la historia, en cambio, conviven y coexisten; es más, la historia en cuanto tal no es sino la coexistencia (la eventual contaminación) de ambas ciudades: «Estas dos ciudades están mezcladas y confundidas durante esta vida terrenal hasta que se separen en el Juicio Final».⁵¹ La historia humana no es sino la historia de estas dos ciudades o, más bien, de la tensión que dinamiza su devenir.⁵² En esta vida terrenal, secular dice Agustín, las dos ciudades se encuentran mezcladas y confundidas. La caída representa el momento en el que se constituye la ciudad terrena. El pecado sumerge a los hombres en la ciudad carnal, mientras que la gracia los eleva a la ciudad celestial: «La naturaleza, maleada por el pecado, engendra los ciudadanos de la ciudad terrena, y la gracia, que libera del pecado, engendra los ciudadanos de la ciudad celestial».⁵³ Existe por lo tanto una relación analógica entre la ciudad terrenal y el ojo de la carne y la ciudad santa y el ojo del alma, relación que se vuelve evidente en la interpretación que Agustín realiza, en una clara línea paulina, de las figuras de Adán y Cristo. En varios pasajes, Pablo da cuenta de la relación inescindible que existe, dentro de la economía divina, entre Adán y Cristo. La caída de Adán, y el correlativo dominio del pecado y de la muerte, solicita la venida de Cristo, incluso su muerte en la cruz, para la consumación del plan previsto por el Padre. Un pasaje de Pablo en particular (1 Cor. 15.44-49) es citado con frecuencia por Agustín:

... se siembra un cuerpo natural [*sōma physikon*], se resucita un cuerpo espiritual [*sōma pneumatikon*]. Si hay un cuerpo natural, hay también un cuerpo espiritual. Así también está escrito: El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente. El último Adán, espíritu que da vida. Sin embargo, el espiritual no es primero, sino el natural; luego el espiritual. El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre es del cielo. Como es el terrenal, así son también los que son terrenales; y como es el celestial, así son también los que son celestiales. Y tal como hemos traído la imagen del terrenal, traerémos también la imagen del celestial.

Agustín comenta este pasaje en el capítulo XXIII del libro XIII del *De civitate Dei*. Es evidente que identifica, no sólo allí sino en varias partes de su tratado, a la ciudad terrenal con la naturaleza caída y a la ciudad celestial con la gracia de Cristo. La caída, para Agustín, supone una pérdida de la gracia de Dios. No es casual, además, que esta pérdida se exprese en el Génesis como una apertura de los ojos de la primera pareja y la consecuente conciencia de su desnudez.

Tan pronto como se llevó a efecto la transgresión del precepto, desamparados de la gracia de Dios, se ruborizaron de la desnudez de sus cuerpos. De aquí que cubrieran sus

50 *Ibid.* XV, I, 1.

51 *Ibid.* I, XXXV.

52 La contraposición entre estas dos ciudades, por supuesto, es un tema bíblico. En las epístolas de Pablo o en el Apocalipsis, por ejemplo, el paradigma de la ciudad carnal es Babilonia, mientras que el paradigma de la ciudad santa es Jerusalén. Sobre el conflicto entre las dos ciudades en la Antigüedad, y en las cartas paulinas en especial, véase Prósperi, G. *Vientres que hablan. Ventriloquia y subjetividad en la historia occidental*, La Plata, FaHCE-UNLP, 2015, pp. 109-128 [Disponible en línea: <http://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/view/481/435/1580-1>].

53 *De Trinitate* XV, II.

vergüenzas con hojas de higuera [...]. El alma, complacida en el uso desordenado de su propia libertad, y desdeñando servir a Dios, se vio privada de la primera sujeción de su cuerpo, y, por haber abandonado libremente al Señor superior, no mantenía sometido al siervo inferior, ni tenía sometida a sí misma la carne, como la hubiera podido tener siempre, de haber permanecido ella sometida a Dios. Entonces comenzó la carne a desear contra el espíritu.⁵⁴

Nótese que la caída es entendida por Agustín como una pérdida de la soberanía del alma sobre el cuerpo.⁵⁵ Éste, al no ser ya gobernado rectamente por el alma, adopta una existencia carnal, característica de la ciudad terrena. No obstante, la figura de Adán, en *De civitate Dei*, es en cierta manera ambigua, puesto que da a luz a los fundadores de ambas ciudades: Caín, figura emblemática de la ciudad terrenal, y Set, figura también emblemática de la ciudad celestial.

... la descendencia de Adán por la línea del criminal Caín termina con el número once y tiene por remate una mujer, de cuyo sexo trae principio el pecado, que nos ligó a todos a la muerte. Además, a este pecado ha seguido la voluptuosidad de la carne, que resiste al espíritu, pues Noema nombre de la hija de Lamec—significa voluptuosidad. En cambio, por la línea de Set aparece legítimo el número diez desde Adán a Noé.⁵⁶

Nos interesa notar, para nuestro propósito, la relación que existe entre la ciudad terrenal fundada por Caín y la carne, en particular la concupiscencia o voluptuosidad.⁵⁷ Recuérdese que Agustín había utilizado, en *Confessiones*, la expresión «concupiscencia de los ojos» para

54 *Ibid.*, XIII, 13.

55 No es improbable una influencia de Orígenes en este punto. En efecto, Orígenes interpreta el pasaje del Génesis en el cual se sostiene que, luego de que Adán y Eva comieran el fruto prohibido, se les abrieron los ojos como una referencia a los ojos corporales, es decir a los ojos de la sensación. En el Tratado *Contra Celsum*, de hecho, sostiene: «Ahora bien, se les abrieron los ojos de la sensación, que en buena hora tenían cerrados, para no distraerse e impedir así la contemplación con el ojo del alma. Por el pecado, en cambio, se les cerraron, según mi opinión, los ojos del alma con que veían y se complacían en Dios y su paraíso. De ahí es que también nuestro Salvador, conociendo esta doble especie de ojos en nosotros, dice aquello: Yo he venido a este mundo para juicio, para que los que no ven vean, y los que ven se queden ciegos. Por los que no ven da a entender los ojos del alma, que la palabra divina hace perspíaces; y por los que ven, los ojos de las sensaciones, que ha cegado la palabra, a fin de que, sin distracción, mire el alma lo que debe. Así, pues, todo verdadero cristiano tiene despierto el ojo del alma, y cerrado el de la sensación; y en la proporción en que está despierto el ojo superior y cerrada la vista de las sensaciones, contempla cada uno al Dios supremo, y a su Hijo, que es Verbo y sabiduría, etc.» (*Contra Celsum: Libri VIII*. Miroslav Marcovich (ed.), Leiden – Boston – Köln, Brill, 2001, VII, 39). Según Orígenes, el pecado de Adán y Eva trajo como consecuencia la clausura de los ojos del alma y la correlativa apertura de los ojos del cuerpo. Sobre el pensamiento de Orígenes en general, véase Crouzel, H. *Origène*, Paris, Le Sycomore, 1985. Sobre la lectura origeniana de la caída, véase Crouzel, H. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier, 1956, pp. 181-215.

56 *De civitate Dei* XV, XX, 4.

57 Así como los ojos del alma pueden contemplar las esencias eternas y, al límite, la gloria divina, así también los ojos del cuerpo pueden caer en el pecado y abismarse en el mundo carnal y diabólico, es decir voluptuoso y concupiscente. Como señala Margaret B. Miles en su ensayo «From rape to resurrection», la libido o la voluptuosidad «es para Agustín el paradigma de todos los demás vicios» («From rape to resurrection: sin, sexual difference, and politics», en Wetzel, J. (ed.), *Augustine's City of God. A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 83). Sobre este punto, véase *De civitate Dei* XIV, XVI. Miles señala, además, el sentido político de la concupiscencia en el pensamiento agustiniano: «Lo que más perturbaba a Agustín sobre la *concupiscentia carnis*, entonces, no era el deseo sexual en sí mismo, sino su capacidad para crear el desorden» (*ibid.*, p. 84). La ciudad terrena, en este sentido, es el espacio político de este desorden de la carne y, por tanto, equivalente al desorden ocasionado por el *oculus carnis*.

referirse a la visión propia de los ojos carnales o, más bien, a la «voluptuosidad de estos ojos de mi carne».⁵⁸ De tal manera que la fundación de la ciudad terrenal, que no por casualidad John O'Meara denomina la «ciudad carnal-terrenal [*carnal-earthly city*]» en contraposición a la «ciudad espiritual-celestial [*spiritual-heavenly city*]»,⁵⁹ coincide con la apertura de los ojos corpóreos o, incluso, con la preeminencia – no unívoca – de los ojos corpóreos sobre los espirituales. Del mismo modo, la ciudad celestial coincide con la apertura de los ojos espirituales que permiten contemplar la gracia divina. La relación que existe entre el alma y el cuerpo es análoga a la que existe entre la ciudad terrenal y la ciudad celestial. Margaret B. Miles ha señalado este punto con suficiente solidez:

Luego de la extensa discusión sobre el orden correcto del alma y el cuerpo en relación con la muerte (Libro 13) y con la voluptuosidad (Libro 14), Agustín continúa (en el Libro 19) analizando el orden correcto de la estructura familiar, de la ciudad y de la ciudad celestial sobre el modelo del alma y el cuerpo.⁶⁰

Ahora bien, si la hipótesis de Miles es correcta y la discusión sobre la relación entre la ciudad celestial y la ciudad terrenal tiene su base en la relación alma-cuerpo, entonces la ciudad de Dios corresponderá a la mirada anímica o inteligible, mientras que la ciudad del Hombre a la mirada corpórea o carnal. De lo que se trata, entonces, parece sugerir el obispo de Hipona, es de cerrar el *oculus carnis*, es decir de abandonar la ciudad del hombre, la ciudad terrenal y ascender a la ciudad de Dios, la ciudad santa, es decir, abrir el *oculus mentis*. Espíritu (*spiritus*) y Carne (*caro*) son los términos en conflicto. Agustín no tarda en decírnoslo, poniendo en relación la ciudad santa con el espíritu y la terrena con la carne. El combate entre ambas ciudades se lleva a cabo también en el interior de cada hombre: «Y en cada hombre, la carne apetece contra el espíritu, y el espíritu contra la carne».⁶¹ Así como el *oculus carnis* corresponde a la parte pecaminosa de cada hombre y el *oculus mentis* a la parte santa y espiritual, asimismo el ojo carnal alude a la ciudad terrena y el ojo espiritual a la ciudad celestial. La separación de estos dos ojos será absoluta y definitiva recién en el Juicio Final, es decir en el fin de la historia. Se torna evidente, por ello mismo, el aspecto profundamente político de estas dos ópticas o campos de visibilidad. Así como la historia humana, para Agustín, no es sino la lucha o la tensión entre estas dos ciudades, la ciudad del hombre y la ciudad de Dios, así también el hombre no es sino el efecto de la tensión entre dos miradas: una que lo eleva a Dios y otra que lo hunde en la animalidad: «la ciudad de los impíos, refractaria a las órdenes de Dios... [es] incapaz de hacer prevalecer el alma sobre el cuerpo».⁶² Por eso se trata para Agustín de acceder, a través de Cristo, a la luz divina, y correlativamente de abandonar la oscuridad diabólica. En este sentido, la historia humana no es sino una historia de las sombras, es decir de la tensión y de la economía de la luz y la oscuridad. Luego del Juicio Final, cuando se establezca definitivamente la Ciudad santa y el pecado sea derrotado, «Dios – explica Agustín – imperará sobre el hombre, y el alma sobre el cuerpo».⁶³

58 *Confessiones* X, XXXIV, 51.

59 O'Meara, J. *Charter of Christendom. The Significance of the City of God*, New York, The Macmillan Company, 1961, p. 42.

60 Miles, M. («From rape to resurrection: sin, sexual difference, and politics»), en Wetzel, J. (ed.), *Augustine's City of God. A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 85.

61 *De civitate Dei* XV, V.

62 *Ibid.* XIX, XXV.

63 *Ibid.* XIX, XXVIII.

No es casual que Agustín identifique a la ciudad santa, es decir a la Jerusalén celestial, con la visión perfecta de la gloria divina. Luego del Juicio Final, los salvados podrán contemplar a Dios cara a cara, verán su rostro y conocerán su Nombre.

Entonces la semejanza de Dios será perfecta en esta imagen, cuando tenga lugar la visión perfecta de Dios [*Dei perfecta visio*]. De esta visión dice el apóstol Pablo: *Porque ahora vemos como en un espejo, como en enigmas; pero entonces veremos cara a cara. Y de nuevo: Nosotros a cara descubierta contemplaremos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformaremos en la misma imagen, de gloria en gloria, como impulsados por el Espíritu del Señor.*⁶⁴

Este pasaje de 1 Corintios 13:12 obsesiona a Agustín. En él se cifra, de algún modo, la finalidad (*telos*) de la historia humana, y al mismo tiempo la finalidad de la visión. Así como la lucha entre las dos ciudades debe desembocar en el triunfo de la ciudad santa, así también la tensión entre las dos visiones debe resolverse en el triunfo del *oculus mentis* sobre el *oculus carnis*, es decir en la visión de la gloria celestial, en la *contemplatio Dei*.⁶⁵ Al final de los tiempos, como las dos ciudades, las dos visiones serán separadas y el *oculus carnis* se cerrará para siempre.

Ahora bien, es lícito preguntarse cómo estas dos ciudades, la humana o terrenal y la divina o celestial, difiriendo radicalmente, al igual que la mirada corpórea y la mirada inteligible, pueden sin embargo existir mezcladas en la historia. La respuesta, curiosamente, es la misma que respecto a la visión. Así como la visión sensible y la visión inteligible pueden conectarse a través de la visión espiritual, asimismo la *terrena civitas* puede mezclarse con la *sanctae civitas* gracias al espacio abierto por una *civitas* para la cual pareciera no existir nombres pero que podríamos denominar, continuando con la terminología agustiniana, *civitas spiritalis* o, quizás mejor, *civitas phantasmatica* o *imagonalis*. Esta ciudad, difícil de pensar, sería el espacio propio de la política. Como dice Derrida en *Spectres de Marx*: «la esencia de lo político siempre tendrá la figura inesencial, la no-esencia misma de un fantasma».⁶⁶ Es evidente que esta esencia fantasmal de lo político, es decir este no-aún o no-ya esencia, solicita una concepción fantasmática de lo popular, un pueblo de fantasmas: «Habría que considerar a la imagen [...], según una primera aproximación, como lo que *sobrevive de un pueblo de fantasmas*».⁶⁷

Pero, ¿qué debemos entender concretamente por *civitas imagonalis*? Si bien nuestro objetivo, por razones de extensión, no consiste en explicar exhaustivamente qué significa esta expresión, sino sólo presentar el concepto, creemos adecuado ofrecer algunos rasgos centrales.⁶⁸ En principio, lo que Martin Heidegger ha llamado la historia de la metafísica se ha

64 *Ibid.* XIV, XVII, 23.

65 Véase *De civitate Dei* XII, XIV, 23.

66 Derrida, J. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 118.

67 Didi-Huberman, G. *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 41.

68 Es probable que el islamólogo francés Henry Corbin sea uno de los pensadores que más ha profundizado en esta ciudad intermedia, esencialmente imaginaria, que existe entre la ciudad corpórea y la ciudad incorpórea. A esta ciudad, según Corbin, le corresponde un *mundus imagonalis*. Nos interesa el pensamiento de Corbin porque él mismo se encarga de establecer un nexo con el cristianismo y la tradición occidental. En un texto dedicado al pensamiento de Ibn 'Arabi, titulado *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Corbin resume la concepción que tenían los místicos sufíes de la imaginación y el lugar central que le conferían en la estructura de la creación: «Para ellos el mundo está 'objetivamente' y actualmente estructurado en tres niveles:

caracterizado por pensar lo *real*, y a partir de allí lo político, a través de la polaridad sensible-inteligible o visible-invisible, cuya traducción antropológica estaría dada por la relación alma-cuerpo. El *De civitate Dei*, sin duda, se inscribe en esta historia, expresando además su estructura política. La polaridad fundamental de la metafísica se narra ahora como la lucha o la tensión entre dos ciudades. Pero el espacio en el que esa tensión, eminentemente política, se lleva a cabo, al no pertenecer con rigor a ninguna de las dos ciudades, de la misma manera que la *visio spiritualis* no se confunde para Agustín ni con la *visio corporalis* ni con la *visio intellectualis*, no pertenece a lo *real* en su sentido metafísico. No siendo ni corpórea ni espiritual, sino *inter intellectualem et corporalem*, la *civitas imaginalis* no existe (en un sentido actual, es decir metafísico), no es una ciudad efectivamente «real». ⁶⁹ Sin embargo, constituyendo el espacio en el que se debaten las dos ciudades aceptadas por la onto-teo-logía, la *civitas imaginalis* designa la ciudad (acaso archi-ciudad, en términos derrideanos) política por excelencia, el campo de las tensiones metafísicas o el *medium* que hace posible, como una suerte de *a priori* histórico en el sentido foucaultiano, la política tal como la concibe la metafísica. No se trata, sin embargo, de un *fundamento* de lo político, puesto que por

entre el universo que puede ser apprehendido por la pura percepción intelectual (el universo de las Inteligencias Querubínicas) y el universo perceptible por los sentidos, existe un mundo intermedio, el mundo de las Ideas-imágenes, de las figuras arquetípicas, de las sustancias sutiles, de la «materia inmaterial». Este mundo es tan real y objetivo, tan consistente y subsistente como el mundo sensible y el inteligible; es un universo intermedio «donde lo espiritual se incorpora y los cuerpos se espiritualizan», un mundo que posee materia real y extensión real, aunque por comparación con lo sensible y con la materia corruptible, esta materia es sutil e inmaterial. El órgano de este universo es la Imaginación activa» (*L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, New York, Princeton University Press, 1969 p. 14). Este mundo intermedio, que Corbin identifica con la imaginación activa, corresponde a la segunda jerarquía de los ángeles o almas celestes (*animae coelestes*) que, en la cosmología de los místicos islámicos, movían las esferas del cosmos. Estas Almas celestiales, exentas de percepción sensible, poseían no obstante imaginación. Es interesante destacar que el mundo imaginal, en Corbin, supone una historia y una geografía propias. «Es la historia del *Malakūt*, lo que nosotros llamaríamos *historia imaginal*, al igual que los países y los lugares de esta historia componen una *geografía imaginal*, la de la 'Tierra celeste'» (*ibid.*, p. 13). Esta historia imaginal, diversa tanto de la historia de las ideas cuanto de la historia de las sensibilidades, no es por cierto mítica ni fabulosa; aunque tampoco es una historia en el sentido corriente del término. Se trata de una historia de acontecimientos reales, pero de una «realidad situada a otro nivel que el de los acontecimientos exteriores del mundo» (*Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran Mazdéen à l'Iran Shī'ite*, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1979, p. 16). Para penetrar en la trama de esta historia, explica Corbin, «es preciso abandonar el tiempo homogéneo de la cronología y entrar en el tiempo cualitativo que es la historia del alma» (*ibid.*, p. 24). La temporalidad del *mundus imaginalis*, al cual Corbin considera un «mundo pluridimensional» (*ibid.*, p. 25), se asemeja a una progresión armónica que procede por saltos cualitativos. Al igual que el tiempo, la geografía propia del *mundus imaginalis* es también cualitativa. No se trata de la mera extensión geométrica, la *res extensa* cartesiana, sino de una topología heterogénea e intensiva: «no se trata de regiones distribuidas en un espacio previamente dado, espacio homogéneo y *cuantitativo*, sino de la estructura típica de un espacio *cualitativo*» (*ibid.*, p. 43). Sólo la imaginación puede recorrer esta *geographia imaginalis*.

⁶⁹ Margaret Miles, a quien ya hemos citado, indica la concepción dualista presente en la tradición cristiana dominante, y en Agustín en particular. Poco después de citar *De civitate Dei* XXII, XXIV, Miles explica la aberración que significa para la metafísica admitir un tercer término, un *tertium* a medio camino de lo corpóreo y lo incorpóreo: «Los sacramentos y las doctrinas asumían que debe existir dos entidades: espíritu y materia; divinidad y humanidad; alma y cuerpo. Estas entidades deben aproximarse lo más posible a fin de cumplir la *frisson* que las trasciende y las une, aunque sin mezclarlas. Los contenidos de las cloacas romanas eran llamados *mixtus*. Conceptualizar una mezcla irreductible, no analizable de alma y cuerpo, de espíritu y materia – produciendo una tercera entidad – no era aceptable» («From rape to resurrection: sin, sexual difference, and politics», en Wetzel, J. (ed.), *Augustine's City of God. A Critical Guide*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 89). Pero es precisamente en esta región intermedia que se ubica la imaginación y, ya en un registro político, la *civitas imaginalis*.

definición la imaginación no designa una entidad estática en sí misma ni un sustrato *necesario*. Acaso sería conveniente utilizar la expresión de Judith Butler «fundamento contingente [*contingent foundations*]»⁷⁰ o de Gilles Deleuze «desfundamentación [*effondement*]».⁷¹ Como sea, no se trata de una ciudad visible ni tampoco invisible, corpórea ni espiritual, y por lo tanto resulta inexistente para la metafísica. El texto de Agustín, en este sentido, es paradigmático: narrando la lucha entre las dos y únicas ciudades, ha hecho aflorar, aunque sin hacerse nunca presente, una tercera *civitas* que, desde su lejanía, constituye sin embargo la condición de posibilidad de las otras dos. Agustín es contundente: no existen más que dos ciudades; pero por eso mismo, se oblitera la ciudad que, más que existir, insiste o subsiste en los intersticios del *De civitate Dei*.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo hemos mostrado la tensión lumínica que estructura algunos aspectos de la antropología y la teología agustinianas. Retomando una larga tradición, sobre todo de ascendencia neoplatónica, Agustín identifica el mundo divino o espiritual con la *lux incorporea*, a la vez que identifica el mundo terrenal o carnal con la *lux corporea*. Cada luz, cada régimen de visibilidad, alude a un registro ontológico específico: lo inteligible y lo sensible. No sólo las disquisiciones teológicas de Agustín están atravesadas por esta tensión lumínica, también su concepción del hombre y del conocimiento. Lo humano, luego de la caída, aparece como el lugar de conflicto entre dos visiones y dos ojos: el ojo del alma (*oculus mentis*) con el cual se conocen las realidades inteligibles, y el ojo del cuerpo (*oculus corporis*) con el cual se conocen las realidades sensibles. Y así como el *oculus mentis* puede elevarse hasta la contemplación (efímera, por cierto) de la divinidad, así también el *oculus corporis* puede descender hasta los estratos más bajos de la carne. En el extremo superior, como paradigma último del ojo intelectual, se encuentra el *oculus Dei*; en el extremo inferior, como paradigma último (como anti-paradigma) del ojo corporal, el *oculus animalis*. De tal manera que lo humano es el lugar de conflicto entre la carne y el espíritu, entre las bestias y los ángeles.

Ahora bien, hemos indicado que, además de estos dos ojos y estas dos visiones, la intelectual y la sensible, Agustín sugiere en *De Genesi ad litteram* una visión intermedia que pertenece específicamente a la imaginación. Esta tercera visión, a la que Agustín denomina *espiritual*, no es estrictamente ni sensible ni inteligible o, acaso, es las dos al mismo tiempo. Nos interesa esta tercera visión porque, de algún modo, pone en cuestión la estructura dicotómica (e incluso trinitaria) avanzada en otros textos. Si lo humano es el lugar del conflicto entre el ojo del alma y el ojo del cuerpo, y si la facultad o la potencia en el que ambas visiones se articulan es la imaginación, entonces es preciso concluir que el ojo específico del hombre no es ni el ojo intelectual ni el ojo sensible, sino lo que podríamos llamar, retomando una expre-

70 Véase Buler, J. «Contingent Foundations: Feminisms and the Question of ‘Postmodernism’», en *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, pp. 3-21.

71 En *Différence et répétition*, Deleuze fusiona el término *fondement* (fundamento) con el término *effondrement* (hundimiento), y crea el neologismo *effondement*, el cual podemos traducir por *des-fundamento* o *des-fundamentación*: «Por ‘desfundamentación’ [*effondement*] es preciso entender esa libertad del fondo no mediatizada, ese descubrimiento de un fondo detrás de cualquier otro fondo, esa relación de lo sin fondo con lo no-fundado, esa reflexión inmediata de lo informal y de la forma superior» (*Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 92).

sión del renacentista Robert Fludd, el ojo de la imaginación, el *oculus imaginationis*.⁷² Por supuesto que esta conclusión excede la propuesta agustiniana. En Agustín, como en las líneas dominantes de la teología, la imaginación es en general subsumida a lo sensible y por ende a los sentidos. Sin embargo, lo interesante del *De Genesi ad litteram* es que la visión imaginativa pareciera conservar de algún modo su especificidad y su irreductibilidad respecto a las otras dos visiones.

Por último, hemos desplazado esta contraposición visual u óptica a un plano político. Así como el hombre es el lugar en el que se produce el conflicto entre ambos ojos y ambas visiones, así también la historia es el lugar en el que se produce el conflicto entre dos ciudades: la ciudad de Dios, correspondiente al *oculus mentis*, y la ciudad del Hombre, correspondiente al *oculus corporis* o, en su extremo, al *oculus carnis*. Ahora bien, si podemos afirmar, alejándonos ya de Agustín, que el ojo específico del hombre no es ni el ojo del alma ni el ojo del cuerpo, sino el *oculus imaginationis*, de la misma manera podemos afirmar que el lugar específico de la política no está ni en la ciudad de Dios ni en la ciudad del Diablo, sino en el lugar en el que ambas ciudades se articulan y contaminan. Este lugar, ni celestial ni terrenal, ni divino ni diabólico, es equivalente al lugar propio del *oculus imaginationis*. De tal manera que, si el ojo específico de lo humano es el ojo de la imaginación, entonces el espacio específico de la política debería ser una *civitas phantastica* o *civitas imaginalis*. Somos conscientes de que estas aseveraciones exceden sin duda los presupuestos del pensamiento agustiniano. Sin embargo, creemos que, partiendo de ciertas sugerencias en los textos de Agustín, resulta posible pensar algunas cuestiones que nos conciernen directamente, a varios siglos ya de distancia. Desde esta interpretación, nos ha interesado mostrar que así como los dos ojos (el *oculus mentis* y el *oculus carnis*) requieren de la imaginación (el *oculus spiritalis*) para conectarse y funcionar de manera conjunta, asimismo la *civitas terrena* y la *civitas sanctae* requieren también de una tercera ciudad, la *civitas imaginalis*, que funcione, no sólo como su punto de articulación, sino como su condición de posibilidad. Agustín, por cierto, no menciona jamás esta tercera *civitas*. Pero por eso mismo, su ausencia es aún más apremiante. Esta ciudad *no dicha* en el *De civitate Dei*, irremediamente ausente puesto que resulta inexistente para los parámetros de la onto-teología, este espacio específico de la política no es ni la ciudad de Dios ni la ciudad del Hombre, sino la ciudad de la Imaginación, la *civitas imaginalis*.

Germán Osvaldo Prósperi
gerprosperi@hotmail.com

Fecha de recepción: 12/05/2017

Fecha de aceptación: 14/07/2017

⁷² Esta expresión, «oculus imaginationis», figura en un dibujo de la página inicial del *Ars Memoriae* (Tratado Primero, Sección II, Parte III, 1619, Tomo II: 47), recopilado en el *opus magnum* de Fludd: *Utriusque Cosmi maioris salicet et minoris metaphysica physica, atque technica Historia*. Por otra parte, en el Libro X de la Sección I del Tratado Primero de la obra magna, titulado «De triplici animae in corpore visione», Fludd habla de la triple visión del hombre y del lugar intermedio que ocupa la imaginación o fantasía. El ojo o la visión de la imaginación (*in imaginatione seu phantasia*) hace posible la articulación y la conexión del ojo o la visión de los sentidos (*per sensum*) con el ojo o la visión intelectual (*intellectualis*) (véase Fludd, R. *Utriusque Cosmi maioris salicet et minoris metaphysica physica, atque technica Historia*, Oppenheimij Impensis Iohannis Theodori de Brÿ, Tome II, 1969, pp. 204-221).