

El problema de la mort en sant Agustí d'Hipona

ABEL MIRÓ I COMAS

Universitat Internacional de Catalunya

Resum: El problema de la mort ocupa un paper molt rellevant dins del sistema de pensament de sant Agustí. Amb la voluntat de posar de manifest aquesta centralitat, la present investigació es divideix en quatre parts: en primer lloc, s'examina la posició que ocupa la qüestió de la mort dins del projecte filosòfic agustinian; a continuació, s'estudia com argumenta el filòsof del nord d'Àfrica el caràcter antinatural de la mort a partir de la seva doctrina de la sensació; en tercer lloc, s'analitza com, en altres textos, destaca el caràcter natural de la mort; i, finalment, s'exposa com aquestes dues posicions filosòfiques enfrontades poden fer-se compatibles acudint a la Revelació.

Paraules clau: Agustí d'Hipona, mort, metafísica, teologia, filosofia.

The Problem of Death in Saint Augustine of Hippo

Abstract: The problem of death occupies a very relevant role within the system of thought of Saint Augustine. With the intention of highlighting this centrality, the present investigation is divided into four parts: firstly, the position occupied by the question of death within the Augustinian philosophical project is examined; then, it is studied how the North African philosopher argues the anti-natural nature of death based on his doctrine of sensation; thirdly, it analyzes how, in other texts, the natural character of death is emphasized; and, finally, it shows how these two opposing philosophical positions can be made compatible by turning to Revelation.

Keywords: Augustine of Hippo, death, metaphysics, theology, philosophy.

Introducció

El vigor d'una doctrina filosòfica –segons afirma Agustín Basave en una obra dedicada a la mort– depèn de la serietat amb la qual s'enfronta al problema de la mort: «una doctrina en que no puede entrar la reflexión sobre la muerte sin trastornar su orden y su cuadro, es una ejercitación abstracta, no una filosofía».¹ Aquest, indubtablement, no és el cas de sant Agustí; la mort, com esperem demostrar en el present treball, és un problema molt viu, molt candent, molt fonamental, en la seva doctrina.² Amb la voluntat de manifestar aquesta centralitat, dividirem la present investigació en quatre parts: en primer lloc, examinarem la posició que ocupa la qüestió de la mort dins del projecte filosòfic agustinianà; a continuació, veurem com argumenta el filòsof del nord d'Àfrica el caràcter antinatural de la mort a partir de la seva doctrina de la sensació; en tercer lloc, examinarem com, en altres textos, destaca el caràcter natural de la mort; i, finalment, estudiarem com aquestes dues posicions poden fer-se compatibles tenint en compte l'origen de la mortalitat de l'home.

1/ *Noverim me, noverim Te*

Agustí d'Hipona optà per consagrar la seva vida a l'estudi de la filosofia –o, el que és el mateix, a la recerca de la veritat– després de llegir un diàleg de Ciceró avui perdut, l'*Hortensius*. A l'edat de dinou anys, mentre estudiava a l'escola de retòrica de Cartago, en la qual desitjava sobresortir per damunt dels seus companys d'estudi «amb el fi condemnable i va de satisfer la vanitat humana»³, va caure-li a les mans una obra que marcaria un punt d'inflexió a la seva vida: «Aquest llibre canvià els meus afectes i dirigí cap a Vós, Senyor, les meves súpliques i feu que els meus vots i desitjos fossin uns altres. De sobte, va aparèixer davant dels meus ulls tota vana esperança [*vana spes*] i amb un increïble abrasament del meu cor anhelava la immortalitat de la saviesa i vaig començar a aixecar-me per tornar cap a Vós [*ad te redirem*]».⁴ D'aleshores ençà, mai no va deixar de desitjar ardentment la saviesa; aquest desco-

1. Agustín Basave Fernández del Valle, *Metafísica de la muerte*, Mèxic: Librería Editorial Augustinus, 1983, p. 55.
2. «Psicòleg finíssim i escriptor de raça, enriquit amb els recursos expressius d'una retòrica i d'una dialèctica refinadíssimes, ell ha sabut descriure i comunicar com ben pocs la penosa percepció de la mortalitat de l'existència humana» [Alberto Di Giovanni, *Mortalità ed essere in S. Agostino*, Palerm: Palumbo Editore, 1975, p. 17].
3. Sant Agustí, *Confessionum*, III, 4, 7.
4. *Idem*. «Agustín vive en Cartago una vida vulgar. Sin ideal. La juventud es para gozar. Y los estudios y la formación son para subir en la escala de los honores y de la estimación» [Joan Peguerols, «La búsqueda de la Verdad en la vida y en las obras de San Agustín», *Espíritu*, n. 11, 1962, p. 69].

briment cabdal, a més, és interpretat pel filòsof de Tagast com el primer pas d'un camí llarg i dolorós que acabaria conduint-lo fins a Déu, perquè des del seu punt de vista, solament la religió cristiana pot aportar una resposta satisfactòria i definitiva a la pregunta fonamental proposada pels antics filòsofs: ¿quin és el fi últim de l'home?⁵

Segons Sant Agustí, la *sapientia*, que és l'objecte de la filosofia, coincideix plenament amb el bé últim de l'home, és a dir, amb la *beata vita* o felicitat: «¿És que potser penses que la saviesa és altra cosa que la veritat, en la qual es contempla i es posseeix el summe bé?».⁶ En un altre text estableix de manera més explícita el vincle entre la saviesa, la veritat, el bé suprem de l'home i la seva felicitat: «En la veritat es coneix i es posseeix el bé summe. La veritat és la saviesa. Fixem, per tant, en ella la nostra ment i apoderem-nos així del bé summe i fruïm [*perfruamur*], car és feliç el qui frueix del summe bé».⁷ El motor principal de la filosofia és el mateix anhel pel qual algú es fa cristià, és a dir, el desig de felicitat. Hom comença a filosofar perquè vol ser feliç: «Abans de res, escolta quin és, en línies generals, l'objectiu compartit per tots els filòsofs [...]. Comunament, tots els filòsofs, estudiant, cercant, discutint, vivint, no buscaven altra cosa que aconseguir la vida feliç [*vitam beatam*]. Aquesta fou l'única causa del seu filosofar [*una fuit causa philosophandi*]. Però penso que això també ho tenen en comú amb nosaltres. En efecte, si jo us preguntés per què creieu en Crist, per què us féreu cristians, amb veracitat em respondríeu: “perquè volem ser feliços [*propter vitam beatam*]”. Així doncs, el desig de la vida feliç és comú als filòsofs i als cristians».⁸

Aquesta noció de *sapientia*, que inclou la veritat i la felicitat, «toca a lo hondo del hombre, al problema de la vida; poseerla es la paz, carecer de ella es inquietud e infelicidad».⁹ La *sapientia*, a diferència de la mera *scientia*, que és «el coneixement de les coses temporals i mudables, necessàries per realitzar les accions d'aquesta vida»¹⁰, no s'ocupa de *problemes*, sinó del *problema* de l'home, és a dir, del problema que té a veure amb el seu íntim anhel de

5. Cf., Ragnar Holte, *Béatitude et Sagesse*, París: Études Augustiniennes, 1962, p. 7. Aquesta confluència de la filosofia amb la religió cristiana és manifestada explícitament per l'Hiponenc en nombrosos fragments; vegem-ne alguns a tall d'exemple: «T'ho prego, que no sigui per a tu de més valor [*honestior*] la filosofia dels gentils [*philosophia Gentium*] que la nostra cristiana, que és l'única filosofia vertadera [*quae una est vera philosophia*], en la mesura que aquesta paraula significa l'estudi o amor a la saviesa» [Sant Agustí, *Contra Iulianum*, iv, 14, 72]; «es creu i s'ensenya com a fonament de la salvació humana, que no són coses diferents la filosofia, que és l'estudi de la saviesa, i la religió» [Sant Agustí, *De vera religione*, V, 8].

6. Sant Agustí, *De libero arbitrio*, II, p. 26.

7. *Ibidem*, II, p. 36.

8. Sant Agustí, *Sermo* 150, 3, 4.

9. Joan Peguerols, «La búsqueda de la Verdad en la vida y en las obras de San Agustín», *op. cit.*, p. 81.

10. Sant Agustí, *De Trinitate*, XIII, 1.

felicitat i de veritat. Les veritats pròpies de la ciència, matisa el filòsof africà, resulten insuficients per saciar aquest anhel: «Respecte a les criatures, encara que tinguéssim sobre elles una opinió que no es correspongués amb la realitat, no hi hauria cap perill». ¹¹ Però respecte a Déu, en el coneixement del qual consisteix la saviesa, «si opinéssim quelcom diferent del que és, no arribaríem a la felicitat». ¹²

La filosofia o estudi de la saviesa, a la qual ens embarquem amb l'esperança d'assolir la vida feliç, s'ocupa primordialment de dues qüestions: «una és l'ànima, l'altra, Déu. La primera ens porta al coneixement de nosaltres mateixos; la segona, al coneixement del nostre origen. Aquella és més dolça, aquesta, més estimada; aquella ens fa dignes de la vida feliç [*beata vita*], aquesta ens fa feliços; la primera és per als qui aprenen, la segona, per als doctes». ¹³ En el magnífic diàleg que es troba al començament dels *Soliloquis*, sant Agustí sintetitza amb molt poques paraules en què consisteix la *sapientia* anhelada: «—¿Què vols saber? [...] —Vull conèixer Déu i l'ànima [*Deum et animam scire cupio*]. —I res més? —Res més». ¹⁴ La mateixa idea s'expressa de manera encara més condensada en la pregària que encapçala el segon llibre dels *Soliloquis*: «que em conegui a mi, que us conegui a Vós [*noverim me, noverim Te*]». ¹⁵

2/ Un gran problema per a mi mateix

L'estudi de la saviesa, com acabem de dir, gira entorn del *problema de l'home*, i aquest problema està integrat per dues grans preguntes: «què soc jo» i «què és Déu». Ara bé, perquè un home concret es posi en el camí de la filosofia, és necessari que esdevingui un problema —és a dir, objecte d'admiració, de meravella, de perplexitat— per ell mateix. ¹⁶

11. Sant Agustí, *De libero arbitrio*, III, 21, 59.

12. *Ídem*.

13. Sant Agustí, *De Ordine*, II, 18, 47.

14. Sant Agustí, *Soliloquiorum libri duo*, I, 2, 7.

15. *Ibidem*, II, 1, 1.

16. L'experiència de la meravella, per sant Agustí, posa l'home en el camí de la filosofia. Un exemple molt clar d'això el trobem en el seu diàleg *De ordine*. Es tracta d'un dels anomenats *diàlegs de Cassiciacum*. Aquests textos han d'ubicar-se en un moment molt concret de la biografia de sant Agustí; quan després d'haver abandonat la seva activitat com a professor de retòrica a Milà, va retirar-se a una finca campestre per dedicar-se a l'estudi i a l'administració de les tasques agrícoles. Allà convivia amb la seva mare Mònica, el seu germà Navigi, els seus cosins Lastidià i Rústic, el seu amic Alipi, el seus dos deixebles Licenci i Trigei, i el seu fill Adeodat.

Sant Agustí, a l'inici del *De ordine*, que és la transcripció d'una de les converses amb els altres hostes de la finca, explica que es trobava una nit en vetlla, meditant en silenci sobre alguna qüestió «per amor a la investigació de la veritat» [*De ordine*, I, 3, 6], quan la seva atenció va fixar-se en la remor de l'aigua que fluïa darrere dels banys: «Va causar-me una

Per aconseguir aquesta disposició d'esperit necessària per filosofar, hi ha una experiència privilegiada, ineludible, universal, la vivència que acompanya la idea de la mort, ja sigui la pròpia ja sigui la d'algué altre; així ho explica el ja mencionat filòsof mexicà Agustín Basave del Valle: «Todo hombre que filosofa es un ser afectado por la vivencia de la idea de la muerte, de la propia muerte y de la muerte de los otros, de los seres queridos».¹⁷ Aquesta afirmació es troba clarament confirmada en el cas de sant Agustí: «Fue así como san Agustín, a los 19 años de vida, se conmocionó con la muerte repentina de un íntimo amigo. Esta conmoción le hizo convertirse a él mismo para sí mismo en gran problema: *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (*Confessionum*, IV, 4, 9). Si no hubiese muerte acaso no habría filosofía».¹⁸

Agustín Basave al·ludeix aquí a un conegudíssim passatge de les *Confessiones* en el qual sant Agustí relata la crisi que li va sobrevenir després de la mort d'un dels seus amics d'infància; aquest passatge alguns l'han considerat com l'origen de la filosofia existencial:¹⁹

Pel dolor de la seva pèrdua *s'entenebrà el meu cor* (L, 5, 17), i tot el que jo mirava era mort. I era per a mi la pàtria un suplici, i la casa pairal, una estranya infelicitat, i tot el que jo havia compartit amb ell es convertia, sense ell, en

gran admiració que una mateixa aigua, en precipitar-se sobre les pedres, ara sonés amb més claredat i adés més esmorteïdament».

Mentre reflexionava sobre la causa d'aquest fenomen, s'adonà que Licenci, des del seu llit, arremetia amb un tauló de fusta contra uns ratolins que el molestaven; en veure que estava despert, li exposà allò que el meravellava; aquest li manifestà que havia advertit el mateix fet, i Trigeci, que sense saber-ho els altres dos, vetllava des del seu llit, emeté un senyal d'aprovació. En cerciorar-se que tenia dempeus tota la seva escola, Agustí volgué aprofitar l'ocasió per donar una lliçó de filosofia, i preguntà als seus deixebles per la causa d'aquella alternança en el so de l'aigua. «¿Quina ha d'ésser —digué Licenci— sinó que les fulles de tota mena, que a la tardor cauen perpètuament i copiosa dels arbres, retingudes per l'estretor del canal, algunes vegades són obligades a cedir pressionades per la força de l'onatge; però que, una vegada ha passat el corrent, de nou es recullen i s'acumulen?»

El mestre va lloar l'enginy d'aquesta explicació, que va semblar-li probable, i admeté que a ell no se n'hi havia acudit cap; no obstant, va aprofitar per retreure al jove la seva incapacitat per admirar-se —«tu no et meravellaves de res [*tu nihil mirabarís*] (*Ibid.*, I, 3, 8)— degut a la seva excessiva atenció als estudis literaris. Respongué el deixeble que, per a ell, resultava un motiu més gran d'admiració que la variació en el so de l'aigua el fet que Agustí hagués pogut admirar-se d'una circumstància com aquella, a la qual cosa contestà el mestre: «Però, ¿d'on sol néixer l'admiració, o quina és la mare d'aquest vici, sinó una cosa insòlita més enllà de l'ordre manifest de les causes [*res insòlita praeter manifestum causarum ordinem*]?» L'experiència de la meravella posa l'home en el camí de la filosofia, que és l'única via per respondre a la seva ànsia natural de felicitat. Tot home posseeix, de manera espontània, un anhel de felicitat, però només el qui es meravella podrà situar-se en el camí que el portarà a saciar-lo.

17. Agustín Basave Fernández del Valle, *Metafísica de la muerte*, op. cit., p. 17.

18. *Idem*.

19. Cf., Josef Pieper, *Muerte e inmortalidad*, trad. Rufino Jimeno, Barcelona: Herder, 1970, p. 12-13.

un sofriment espantós. El demanaven pertot els meus ulls, i m'era denegat; i ho odiava tot, perquè tot era buit d'ell, i res ja no em podia dir: «Ve-te'l aquí, vindrà», com mentre vivia quan era absent. *Jo havia esdevingut un gran problema per a mi mateix [...]*.²⁰

Sant Agustí explica que intentava cercar consol i esperança en el déu maniqueu, «però [la meua ànima] amb raó no m'obeïa, perquè era més real i millor l'amic estimadíssim que ella havia perdut que no el fantasma al qual jo anomenava déu».²¹ La idea de divinitat que tenia aleshores era encara massa imprecisa, massa material, per poder-li oferir algun consol. Per això, l'Hiponenc es trobava sumit en un dolor profund: «Només el plor m'era dolç i havia ocupat el lloc del meu amic en les delícies del meu cor».²² L'angoixa que patia Agustí feia que la seva pròpia vida li resultés avorrible, «una vida abocada a la muerte –comenta Lucas F. Mateo-Seco– se le presenta como un sinsentido. Y es que en la muerte del amigo, Agustín llega a experimentar la angustia de la mortalidad, el dolor de ausencia y el miedo a la propia muerte».²³

La descripció agustiniana d'aquests sentiments resulta molt propera a l'home del nostre temps: «Hi havia en el meu cor un feixuguíssim tedi de viure i al mateix temps la por de morir. Crec que com més estimava jo l'amic, més odiava i temia la mort, que me l'havia sostret, com l'enemiga més atroc, i pensava que de sobte havia de consumir tots els homes, ja que havia pogut consumir l'amic. Així exactament era jo, me'n recordo».²⁴ El sofriment per la pèrdua de l'amic suscità en el filòsof l'admiració per la pròpia vida; aquesta afirmació ha de posar-se en relació amb l'anterior, en què havia afirmat que ell havia esdevingut *un gran problema* per a ell mateix:

Em meravellava [*mirabar*] que els altres mortals visquessin, perquè aquell, que jo havia estimat com si mai no hagués de morir, havia mort, i m'admirava encara més que jo, mort ell, pogués viure, jo que era un altre ell. Bellament va anomenar un poeta, parlant del seu amic «meitat de la meua ànima [*dimidium animae suae*]».²⁵ Sí, jo vaig sentir que la meua ànima i l'ànima d'ell no havien estat sinó una sola ànima en dos cossos [*unam animam in duobus corporibus*], i per això sentia horror de la vida, perquè no volia viure reduït a la meitat de mi mateix, i potser per això temia la mort, de por que morís tot sencer aquell qui jo havia estimat tant!²⁶

20. Sant Agustí, *Confessionum*, iv, 4, 9.

21. *Ibidem*, iv, 4, 9.

22. *Idem*.

23. Lucas Francisco Mateo-Seco, «Escatología», a *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy* (Ed. J. Oroz i J. A. Galindo), València: Edicep, 2005, p. 985-986.

24. Sant Agustí, *Confessionum*, iv, 6, 11.

25. Es tracta d'una expressió que Horaci (*Odes*, i, 3, 8) aplica a Virgili.

26. Sant Agustí, *Confessionum*, iv, 6, 11.

3/ El caràcter antinatural de la mort. La relació de l'ànima amb el cos

La mort és presentada aquí com una destrucció, com un fet violent, com una catàstrofe. L'ànima i el cos, per naturalesa i per creació, haurien d'estar units; la destrucció d'aquesta unitat, que és, precisament, allò que s'anomena mort —«la mort del cos té lloc quan l'ànima s'allunya d'ell»²⁷— és viscuda per nosaltres com un horror. Sant Agustí, en aquest punt, s'aparta del platonisme. Hom es representa sovint l'ànima humana com un esperit pur caigut que ha esdevingut presoner del seu propi cos. En realitat, l'ànima fou creada primitivament per Déu amb el desig d'unir-se al cos al qual insufla la vida. Per justificar la seva posició, sant Agustí no pren com a punt de partida una proposició universal i abstracta, sinó una experiència interior, íntima, vivent: percebem en nosaltres mateixos un amor a la vida. Aquest amor a la vida al qual estem arrapats, ¿no serà una manifestació, una exteriorització, de l'amor de l'ànima pel cos? El paper que l'ànima exerceix dins del cos és el de conferir-li la vida. L'Escriptura diu: *Factus est homo in animam vivam* [Gn 1, 21]:

Si l'ànima fou creada per ser introduïda al cos, hom pot preguntar-se si fou forçada a entrar-hi contra la seva voluntat. Més aviat ha de creure's que ella naturalment ho vol, és a dir, que la naturalesa en la qual fou creada és de tal manera que ho vol així, de la mateixa manera que ens resulta natural a nosaltres voler viure [*velle vivere*]. El viure malament, però, no és quelcom propi de la seva naturalesa, sinó d'una voluntat perversa.²⁸

Aquest amor de l'ànima al seu cos és el que fa que la resurrecció del cos sigui necessària per a la perfecta felicitat de les ànimes. En el mateix *Comentari literal al Gènesi*, Sant Agustí planteja el següent problema: «¿Per què és necessari a les ànimes dels difunts prendre de nou els seus propis cossos en la resurrecció, si elles [les ànimes] poden rebre la benaurança perfecta sense aquests cossos?».²⁹ Resposta:

La ment de l'home, quan ha estat arrabassada dels sentits corporals, en aquesta vida,³⁰ i després de la mort, abans de ressuscitar, quan s'ha després de la carn i ha abandonat les semblances corporals [és a dir, les semblances de les realitats corpòries que rebem a través dels nostres sentits], no pot veure la immutable substància de Déu de la mateixa manera que la veuen els sants àngels. Això s'explica [...] perquè posseeix una certa inclinació natural a go-

27. Sant Agustí, *De civitate Dei*, 13, 2.

28. Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, vii, 27, 38.

29. *Ibidem*, xii, 35, 68.

30. Aquí sant Agustí al·ludeix al passatge de l'Escriptura en el qual sant Pau afirma, parlant sobre ell mateix: «Sé d'un home en el Crist que, ara fa catorze anys —si en el cos, no ho sé; si fora del cos, no ho sé, Déu ho sap—, fou arrabassat fins al tercer cel [II Co xii, 2]». Es refereix al rapte místic.

vernar el seu cos [*quidam appetitus corpus administrandi*]; aquesta inclinació, en un cert sentit, la refrena, la retarda [*retardatur*] a l'hora de posar tota la seva atenció a aquell cel suprem, durant el temps que es troba sense cos, però una vegada l'aconsegueixi de nou per la resurrecció, descansarà d'aquesta inclinació i quedarà totalment lliure per veure a Déu.³¹

L'ofici de l'ànima, com hem indicat més amunt, és el de fer viure un cos; l'ànima, en vivificar el cos, li confereix unitat mantenint l'acord entre les seves parts i defensant-lo contra totes les accions nocives que puguin provenir d'agents externs: «Perquè el mateix dolor corporal, en qualsevol animal, és una força gran i admirable de l'ànima [*magna et mirabilis animae vis*], que sosté vitalment mitjançant un vincle inefable aquella composició [del cos i de l'ànima] i la redueix a una certa unitat, segons la mesura de cada animal, quan pateix, no indiferentment, sinó, per dir-ho d'alguna manera, amb indignació, la pròpia corrupció i dissolució».³²

Per assegurar la defensa del vivent sensible davant les amenaces externes – amenaces que podrien acabar portant-lo a la mort –, l'ànima ha desenvolupat la sensació de dolor com una funció vital, com una activitat pròpia d'ella, encara que, per produir-se, necessiti les modificacions que els objectes exteriors imprimeixen sobre el cos que ella anima. Si bé la vida és comuna tant als animals com a les plantes, en els primers es troba *evidentior manifestiorque*,³³ i això s'explica en virtut de la sensibilitat: en els animals, el viure és inseparable del sentir. L'ànima té com a missió «vivificar amb la seva presència un cos terrè i mortal; unificar-lo, mantenir-lo u i no deixar que es disgregui o es corrompi»;³⁴ per realitzar aquesta missió, l'ànima compta, en el cas dels animals, amb les sensacions, que són una funció vital exercida per l'ànima en el cos (és per l'ànima i no pel foc que la mà em fa mal quan la poso al foc) i en benefici del cos (per aquesta sensació de dolor causada exclusivament per l'ànima, aparto la mà del foc i així evito que es consumeixi).

La sensació no pot interpretar-se de cap manera com l'influx d'una realitat corpòria sobre l'ànima; la causalitat implica sempre un ordre jeràrquic descendent, i una realitat inferior mai no pot exercir un efecte sobre una de superior. Així ho explica Étienne Gilson: «Dins de l'univers jerarquitzat que és el seu, totes les naturaleses són necessàriament superiors o inferiors les unes a les altres pel sol fet que són diferents, i és un principi primer, des del seu punt de vista, que allò inferior no és capaç d'actuar de cap manera sobre el seu superior».³⁵ Per tant, a l'hora d'intentar explicar el coneixement sensi-

31. Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, XII, 35, 68.

32. *Ibidem*, III, 16, 25.

33. Sant Agustí, *De quantitate animae*, 33, 71.

34. *Ibidem*, 33, 70.

35. Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: J. Vrin, 1943, p. 76.

ble, ens veiem abocats a una situació paradoxal: el cos és inferior a l'ànima i com que nosaltres suposem que l'inferior no és capaç d'actuar sobre el superior, hem de concloure que la passió soferta pel cos és incapaç de produir una sensació dins de l'ànima. En el seu comentari literal al Gènesi, sant Agustí descriu aquesta situació paradoxal:

Però, com que tot esperit és, indubtablement, més excel·lent [*praestantior*] que qualsevol cos, es dedueix d'aquí que la naturalesa espiritual és superior a aquest cel corpori [...] per la dignitat de la seva naturalesa, i també més excel·lent que la naturalesa a partir de la qual es formen les imatges de les coses corporals [és a dir, que les coses corpòries]. En aquest cas, es dona quelcom admirable [*hic existat quiddam mirabile*]: sabem que l'esperit és anterior al cos, i la imatge del cos, posterior al cos, tanmateix, en el cas del coneixement sensible, per l'influx d'allò que és anterior en el temps [el cos] es forma [la imatge] en allò que és anterior en la naturalesa [és a dir, en l'esperit]; tenim, doncs, que la imatge del cos formada en l'esperit és més excel·lent que el cos considerat en la seva pròpia substància. I no ha de pensar-se que el mateix cos obri quelcom en l'esperit, com si l'esperit, obrant el cos, se sotmetés a la condició de la matèria. Sempre és més excel·lent [*praestantior*] el qui actua [*qui facit*] que no pas aquella cosa a partir de la qual es fa quelcom [*ea re de qua aliquid facit*]. De cap manera el cos és més excel·lent que l'esperit; ben al contrari, és evident que l'esperit és superior al cos.³⁶

Aquesta situació paradoxal es resol recordant que l'ànima exerceix sobre el cos un paper actiu, una funció vivificadora; en comptes de lligar-se al cos per rebre i sofrir —exercint un paper merament passiu—, s'hi troba per actuar i donar. Una ànima, com indica el seu nom, és un principi animatriu, és a dir, una força espiritual que contínuament està actuant sobre el cos que Déu li ha donat perquè el domini: «Jo penso que el cos no està animat per l'ànima, sinó sota la finalitat o intenció d'aquell qui va crear-lo. Ni crec que l'ànima consenti a patir o rebre quelcom d'ell, sinó que fa d'ell i en ell [*de illo et in illo*], disposant-ne com d'una matèria sotmesa al seu domini pel designi diví».³⁷ Tot el que hi ha de contradictori en el problema de la sensació vindria del fet de concebre-la de manera exclusivament passiva, com l'efecte que una realitat corporal externa produeix sobre l'ànima; si la considerem, en canvi, com una activitat o operació de l'ànima, veurem que la dificultat trobada esdevé més lleu.

Agustí, per tal d'exposar la interrelació que es dona entre l'ànima i el cos en l'activitat de «sentir», s'ocupa en primer lloc d'aquelles sensacions més manifestament vinculades a la corporalitat: el *plaer* i el *dolor*. La sensació implica una passivitat, però aquesta no és atribuïda a l'ànima, sinó al cos.

36. Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, XII, 16, 32-3.

37. Sant Agustí, *De musica*, VI, c. 5, n. 9.

L'ànima vol, com ja hem vist, que el cos que ella anima exerceixi les operacions que li són pròpies, però aquest cos, al mateix temps, està sotmès a l'acció que exerceixen sobre seu els altres cossos. Aquesta acció pot ésser de dos tipus: o bé pot afavorir les operacions naturals del propi cos o bé tot el contrari. Quan l'excitació exterior és perjudicial per al cos, aleshores l'ànima, que té la missió d'allunyar allò que obstaculitza el correcte exercici de les funcions corporals –i, en darrer terme, de tot allò que pugui posar en perill la seva missió vivificadora, és a dir, de tot allò que podria comportar la mort del vivent–, és necessari que presti atenció a aquesta necessitat del cos, i aquest *prestar atenció de l'ànima* sobre una modificació nociva que té lloc en el cos que ella anima és allò que s'anomena dolor. Així ho sintetitza sant Agustí:

Així doncs, siguin quins siguin els objectes corporals que són ingerits pel cos o bé que se li brinden des de fora, no és en l'ànima, sinó en el cos on produeixen un efecte que s'oposa o afavoreix a l'acció [vivificadora] de l'ànima. I, per aquesta raó, com que ella s'oposa a qui la contraria [...], en virtut d'aquesta dificultat *es torna més atenta [fit attentior]* a l'acció [nociva exercida per un agent extern sobre el cos que ella vivifica]; i com que aquesta dificultat no se li amaga [*eam non latet*], per l'atenció prestada [*propter attentionem*], es diu que en ella hi ha sensació, i això és el que s'anomena dolor [...].³⁸

La fam i la set, per exemple, no són altra cosa que l'atenció especial que l'ànima presta al cos quan s'adona de la manca d'aliments o bé de líquid que hi ha en ell. Quan els aliments siguin consumits, l'ànima, sense deixar de prestar atenció al seu cos i a l'equilibri restablert, experimentarà plaer. L'ànima, en realitzar l'acció vivificant del cos, s'adona de les modificacions que tenen lloc en els seus membres corporals, però aquesta modificació passiva no té lloc sobre l'ànima, sinó sobre el cos. Quan la modificació exterior afavoreix l'exercici de la funció pròpia de l'òrgan corporal i, consegüentment, de l'acció vivificadora de l'ànima sobre el cos, hom experimenta plaer, però quan dificulta l'exercici d'aquesta funció, experimenta dolor.

És propi de l'ànima adonar-se de totes les modificacions importants sofertes pel cos, per tal d'assegurar-se el correcte funcionament dels seus òrgans. No és que el cos actuï sobre l'ànima, sinó més aviat tot el contrari; és l'ànima la que està realitzant la seva acció vivificadora sobre el cos, i així s'adona de les modificacions, de les passions, que tenen lloc en ell. No ha d'interpretar-se la passió material com una acció exercida pel cos sobre l'ànima, sinó com un «crit», una «petició» del cos dirigida a l'ànima:

I, per no allargar-me, em sembla que, quan l'ànima sent en el cos [*anima cum sentit in corpore*], no pateix un influx provinent del cos, sinó que actua

38. *Ídem*.

més atentament en les passions del cos [*in eius passionibus attentius agere*],³⁹ i que aquestes accions, que en algunes ocasions són fàcils per la conveniència, i en unes altres difícils per la contrarietat, no li queden amagades [*non eam latere*]. I tot això és el que s'anomena *sentir*. Però aquest sentit que, encara que no sentim res, està malgrat tot en nosaltres [*inest*], és un instrument del cos, utilitzat per l'ànima amb tanta habilitat que, gràcies a ell, està més ben disposada per fer concordar allò semblant amb el seu semblant i per repel·lir allò nociu.⁴⁰

El «sentir» de l'ànima no és explicat en termes passius, sinó sempre en termes d'acció, d'operació, d'activitat. «Sentir» és aquest «no quedar ocultes a l'ànima» les modificacions que tenen lloc en els òrgans que ella vivifica, modificacions que, en algunes ocasions, podrien posar en perill la seva acció animadora, la seva inclinació natural a governar el cos. Dit d'altra manera, l'ànima, si produeix una sensació quan s'adona que ha tingut lloc una modificació en el cos, és amb la finalitat d'evitar allò que contraria la seva inclinació natural, la violència extrema, és a dir, la mort. La doctrina de la sensibilitat de sant Agustí ens permet concloure que, per ell, la mort ha de considerar-se com quelcom violent, horrible; en definitiva, no natural. Per la mort, queden separades dues coses que per naturalesa i per creació havien de romandre juntes:

La mort del cos [*corporis mortem*], és a dir, la separació de l'ànima i del cos, quan la suporten els que anomenem moribunds, no és bona cosa per a ningú [*nulli bona est*]. La mateixa força [*vis*] que esqueixa allò que en el vivent havia estat unit i com entrellaçat, produeix, mentre es prolonga la seva acció, una sensació aspra i contra la naturalesa [*asperum sensum et contra naturam*], fins a perdre tota la sensibilitat que existia per la unió de l'ànima i la carn.⁴¹

4/ El caràcter natural de la mort

En altres textos, sant Agustí sembla inclinar-se per la posició contrària, la que atribueix a la mort un caràcter natural. En el primer que examinarem, sosté que la naturalesa humana, d'alguna manera, exigeix la renovació constant dels seus membres a través de la mort:

El gènere humà s'assembla a les fulles d'un arbre perenne, com l'olivera o el llorer, encara que, en el cas del gènere humà, no són sempre les mateixes fulles. Com diuen les Escriptures, en produeix unes i en deixa caure d'altres i

39. L'ànima, en actuar sobre els òrgans corporals, sent la concordança o la discordança que hi ha entre l'influx que aquests estan rebent d'un agent extern i la seva pròpia acció vivificadora, que aspira a mantenir la unitat dels diversos membres i a evitar-ne la dissolució.

40. Sant Agustí, *De musica*, VI, c.5, n. 10.

41. Sant Agustí, *De civitate Dei*, XIII, c. 6.

sempre està vestit d'elles. D'igual manera, el gènere humà no troba a faltar les *pèrdues* de cada dia, perquè les *supleixen* els que neixen. Si solament morissin i no en nasquessin d'altres, la terra es despullaria d'homes, igual que molts arbres, de totes les seves fulles.⁴²

A més, tot home sap que s'ha de morir. Es pregunta sant Agustí:

¿Què hi ha de cert en aquesta terra, sinó la mort? Considera tots els béns i mals de la vida present, el que hi ha de just i el que hi ha d'injust: ¿què hi ha de cert, sinó la mort? ¿Has progressat en la virtut? El que ets avui ho saps, però ignores el que seràs demà. ¿Ets un pecador? Saps el teu estat d'avui, però el que seràs demà ho desconeixes. ¿Busques riqueses? És incert si les aconseguiràs. ¿Esperes esposa? No saps si l'aconseguiràs ni com serà. ¿Vols tenir fills? Ignora si et naixeran. ¿T'han nascut? No saps si viuran. ¿Viuen? És incert si seran bons o dolents. Onsevulla que et dirigeixis, tot es incert [*incerta omnia*]. Solament hi ha una cosa certa: la mort [*sola mors certa*].⁴³

En un altre dels seus sermons, exposa que hi ha una relació necessària entre el naixement de l'home, o la mateixa vida, que s'inicia amb ell, i la mort:

Com que has nascut, és inevitable que hagi de morir: aquest mal és el que et porta inexorablement a la tomba. Quan els metges veuen un malalt, diuen, més o menys: «Aquest pateix d'hidropesia; necessàriament morirà, perquè es tracta d'una malaltia incurable; aquest té la lepra, i és incurable; aquell està malalt de tisi i això no hi ha qui ho curi, necessàriament finirà; irremissiblement ha de morir. Qüestió resolta, doncs: el malalt pateix tisi, no té més remei que morir. Així ho ha dit el metge, i, tanmateix, no sempre mor el tòxic de la seva malaltia, ni mor de la seva l'hidròpic, ni acaba per la lepra el qui la pateix. Però és *una llei necessària* que tothom que ha nascut mori: d'això mor, i sense remei».⁴⁴

El filòsof de Tagast reconeix que morir forma part del desenvolupament normal de la vida humana; viure *és tendir cap a la mort*, un *cursus ad mortem*, cosa que recorda, per cert, l'*ésser-per-a-la-mort* de Martin Heidegger.⁴⁵

Des del mateix instant que hom comença a existir en aquest cos que ha de morir [*in isto corpore morituro*], mai no deixa de caminar cap a la mort. La seva mutabilitat durant tot el temps d'aquesta vida (si és que ha d'anomenar-se així) no fa altra cosa que tendir cap a la mort. No hi ha ningú que,

42. Sant Agustí, *Sermo* 51, 23.

43. Sant Agustí, *Enarrationes in Psalmos*, 38, 19.

44. Sant Agustí, *Sermo* 77, 14.

45. Eudald Forment, «Filosofía de la muerte, según san Agustín», *Augustinus*, n. 39, 1994, p. 232.

després d'un any, no estigui més a prop de la mort del que ho estava un any abans; que demà no hi estigui més a prop del que ho està avui, avui més que ahir, d'aquí una mica més que no pas ara i ara més que fa un moment. Tot el temps que es viu es va restant de la vida [*de spatio vivendi*], i cada dia es va reduint més i més el que queda; així doncs, el temps d'aquesta vida no és altra cosa que una carrera cap a la mort [*cursus ad mortem*], sense que es permeti a ningú en aquesta cursa un moment de repòs o caminar amb més lentitud [...].⁴⁶

La conclusió que sant Agustí extreu de tot això és que, si la vida és un dirigir-se inexorablement cap a la mort, la vida dels mortals, més que vida, hauria d'anomenar-se mort:

Si cadascú comença a morir [*incipit mori*] —és a dir, a estar en la mort [*esse in morte*— des del mateix moment que la mort —és a dir, la supressió de la vida [*vitae detractio*— comença a realitzar-se en ell (ja que, quan aquesta acció de supressió de la vida s'hagi acabat, serà ja *després* de la mort [*post mortem*] i no *durant* la mort [*non in morte*]), d'ací se segueix que, des del moment que comença a estar en el cos [és a dir, des del precís instant que l'ànima s'uneix al cos], està en la mort [*in morte est*]. Ben mirat, ¿quina altra cosa passa cada dia, cada hora, cada moment, fins que, esgotada la vida, es consuma la mateixa mort que s'estava realitzant, i comença ja a existir el temps de *després* de la mort [*post mortem*], aquest temps que transcorria en la mort, mentre s'anava esgotant la vida?⁴⁷

De totes maneres, reconeix el pensador nord-africà, no pot afirmar-se d'un home, estrictament parlant, que *abans* d'arribar a la mort —és a dir, mentre s'està esgotant la seva vida— ja estigui *en* la mort: «En efecte, abans d'arribar la mort, no és *morent*, sinó *vivent*; i quan ha arribat la mort, ja serà mort [*mortuus erit*], no *morent*. En el primer cas, es troba encara abans de la mort [*ante mortem*], i en el segon, *després* de la mort [*post mortem*]». ⁴⁸ Ara bé, ¿quan algú està en la mort, o, en altres paraules, quan és *morent*? Podem distingir tres estats: *ante mortem*, en el qual es troba el *vivent*; *in morte*, en el qual es troba el *morent*; i finalment, *post mortem*, en el qual es troba un cop ja ha finat. Sant Agustí admet que resulta extremament difícil determinar amb precisió quan algú està morint, és a dir, està en la mort i, per tant, no és ni *vivent* —estat previ a la mort— ni mort —estat posterior a la mort. Planteja el problema en els següents termes:

Mentre l'ànima és al cos, especialment si conserva la sensibilitat, no hi ha cap mena de dubte que l'home, que consta de cos i d'ànima [*qui constat*

46. Sant Agustí, *De civitate Dei*, XIII, c. 10.

47. *Ídem*.

48. Sant Agustí, *De civitate Dei*, XIII, c. 11.

ex anima et corpore], viu, i, per tant, s'ha de dir que es troba abans de la mort [*ante mortem*], no en la mort [*non in morte*]; quan es retira l'ànima i priva el cos de tota sensació, aleshores es troba després de la mort i, per tant, mort. Mor, en conseqüència, entre aquests dos, mentre és morent [*moriens*] o està en la mort [*in morte*], perquè si viu encara, es troba abans de la mort [*ante mortem*]; si deixa de viure, ja es troba després de la mort [*post mortem*]. En conseqüència, mai no es troba morint [*moriens*], és a dir, en la mort.⁴⁹

La dificultat de determinar quan l'home està *in morte* es deu al fet que aquesta separació de l'ànima respecte del cos no es realitza durant un lapse de temps, sinó en un instant indivisible, en un *ara* (l'ànima, en tractar-se d'una realitat simple, no té parts i, consegüentment, no pot sortir progressivament del cos). El problema de la mort, en aquest punt, està estretament connectat amb el problema de la temporalitat: «D'igual manera, en el transcurs del temps es busca el present –l'*ara*– i no es troba, car no existeix cap espai a través del qual transcorri des del futur cap al passat».⁵⁰ I com passa amb el problema de la temporalitat, el de la mort també sembla abocar-nos a una situació paradoxal:

¿No es podria concloure de tot això que no existeix la mort del cos? Ja que si existeix, ¿quan existeix, si no existeix en ningú i ningú no pot estar en ella? Quan es viu, encara no existeix, perquè això és abans de la mort [*ante mortem*] i no en la mort [*in morte*]; quan ja s'ha deixat de viure, ja no existeix, car això és després de la mort [*post mortem*] i no en la mort [*in morte*]. Però, si no hi ha mort ni abans ni després [*si nulla mors est ante vel post*], quin sentit té parlar d'abans de la mort [*ante mortem*] o bé de després de la mort [*post mortem*]? Perquè això seria un parlar buit, si la mort no existeix.⁵¹

Després de formular aquests interrogants, sant Agustí conclou que la mort, com resulta manifest per a tothom, existeix, però que som incapaços de determinar la seva naturalesa: «Tant de bo haguéssim aconseguit, vivint bé al paradís [*in paradiso bene vivendo*], que realment no existís la mort. Però en el present no solament existeix, sinó que és tan molesta, que ni pot explicar-se amb paraules, ni evitar-se amb cap raonament».⁵² Davant la pregunta «què és, doncs, la mort», podria respondre's el mateix que l'Hiponenc afirma sobre el temps a les *Confessions*: «Si ningú no m'ho pregunta, ho sé; però si vull explicar-ho al que m'ho pregunta, no ho sé».⁵³

49. *Ídem*.

50. *Ídem*.

51. *Ídem*.

52. *Ídem*.

53. Sant Agustí, *Confessionum*, xi, 14, 17.

5/ La mort com un càstig

Després de constatar que, en alguns textos, sant Agustí atribueix a la mort un caràcter violent, destructor, antinatural, mentre que en altres sembla considerar-la com un element inseparable de la naturalesa humana, ¿què hem de concloure?, ¿és la mort, per l'autor de les *Confessions*, una realitat natural o antinatural? Per respondre aquesta pregunta és imprescindible examinar-ne l'origen; convé remuntar-se, per tant, al llibre del Gènesi. En aquest punt, la filosofia s'enllaça amb la teologia.

La primera qüestió que s'ha abordar és si el cos del primer home era corruptible o no: «El seu cos, no hi ha dubte, no era espiritual,⁵⁴ sinó animal: estava necessitat d'aliment i de beguda per no sofrir la fam i la set, però, gràcies a l'arbre de la vida [*ligno vitae*], no es veia afectat per la necessitat de la mort i es mantenia en la flor de la joventut».⁵⁵ Gràcies a l'aliment de l'arbre de la vida, que Déu havia plantat al Paradís, l'home, malgrat el seu cos natural o animal, es trobava a resguard de la mort i era conservat en una joventut perpètua. Tot i posseir un cos mortal i corruptible, l'acció de la mort no l'hauria afectat –i provocat així la separació de l'ànima i del cos– si sempre hagués habitat al Paradís, i, per tant, sempre hagués pogut menjar el fruit de l'arbre de la vida. Perquè aquesta situació pogués mantenir-se, era necessari que l'home obeís el manament que Déu li havia donat: «No mengis del fruit de l'arbre del coneixement del bé i del mal, perquè el dia que en mengis, tingues per cert que hauràs de morir».⁵⁶ L'home, com és ben sabut, va desobeir: «Si bé no li van ser negats els aliments fora del paradís, li fou barrat l'accés a l'arbre de la vida; fou entregat al temps i a la vellesa, per acabar els seus dies en aquella vida que, si no hagués pecat, hauria estat perpètua en el paradís, encara que amb un cos animal, fins que, gràcies al mèrit de l'obediència, arribés a ser espiritual».⁵⁷ Si Adam no hagués trencat el manament diví, el seu cos hauria passat de ser natural i corruptible a ser espiritual i incorruptible, sense la necessitat d'haver de passar necessàriament –com és el nostre cas– per la mort del cos: «El nostre cos és animal, com ho fou el del primer home; però

54. El «cos espiritual» fa referència al cos amb el qual es revestiran les ànimes dels justos després de la resurrecció de la carn; es tracta d'un cos que, gràcies a un do diví, serà transformat –sense perdre, amb això, res de la seva naturalesa– per poder habitar al Cel: «Serem renovats de la vellura del pecat, però no en el cos animal en el qual fou creat Adam, sinó en un de millor, ço és, en un cos espiritual, amb el qual ens fem iguals als Àngels de Déu, aptes per habitar a la nostra llar celestial, on no necessitem l'aliment corruptible. Som renovats, en conseqüència, en l'esperit de la nostra ment [Ef 4, 23], d'acord amb la imatge d'aquell que va crear-nos, imatge que pecant, va perdre Adam. I serem renovats, també, en la nostra carn, quan aquest cos corruptible es revesteixi de la incorrupció per ser espiritual» [Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, vi, 24, 35].

55. Sant Agustí, *De civitate Dei*, xiii, c. 23.

56. Gn 2, 17.

57. Sant Agustí, *De civitate Dei*, xiii, c. 23.

aquest [el nostre], tot i pertànyer al mateix gènere d'animal, és molt inferior, ja que té una necessitat de morir [*necessitatem moriendi*], que aquell no tenia. Perquè, baldament li restava encara ésser transformat [*immutaretur*], i, una vegada fet espiritual, rebre la plena immortalitat, en la qual ja no necessités l'aliment corruptible, no obstant, si l'home hagués viscut justament, el seu cos s'hauria canviat en una naturalesa espiritual, que ja no caminés cap a la mort».⁵⁸

Una vegada aclarit això, ja estem en condicions d'enfrontar-nos a la pregunta anterior: ¿el cos d'Adam era mortal o immortal? La resposta de sant Agustí no es decanta unilateralment per una de les alternatives:

El cos, abans del pecat, podia anomenar-se en un sentit mortal i, en un altre, immortal: mortal, perquè podia morir [*poterat mori*]; immortal, perquè podia no morir [*poterat non mori*]. Perquè una cosa és no poder morir [*non posse mori*], com és el cas d'algunes naturaleses que Déu va crear immortals, i una altra cosa és poder no morir [*posse non mori*], tal com fou creat immortal el primer home. Aquesta immortalitat se li donava per mitjà de l'arbre de la vida, però no per la constitució de la seva naturalesa; d'aquest arbre en fou separat en pecar, per tal que pogués morir aquell que, si no hagués pecat, podria no morir. En conseqüència, era mortal per la condició del cos d'animal, però immortal per un do del Creador. Si, doncs, tenia un cos natural, certament era mortal, car podia morir, encara que també era immortal perquè podia no morir. Però no era immortal perquè no pogués morir de cap manera, ja que aleshores seria espiritual, la qual cosa se'ns promet en el futur en la resurrecció. En conseqüència, aquell era un cos animal i, per tant, mortal, el qual, en virtut de la justícia, arribaria a ser espiritual (i, per tant, completament immortal), però a causa del pecat no es va fer mortal –això ja ho era abans–, sinó mort, cosa que podria no haver-se fet, si l'home no hagués pecat.⁵⁹

La filosofia constata que, amb la mort, es dona en l'home una separació violenta del cos i de l'ànima; al mateix temps, però, reconeix que la vida humana, des del seu mateix inici, sembla naturalment destinada a aquesta mateixa separació. A l'hora de resoldre el problema del caràcter natural o antinatural de la mort, la raó humana no pot decantar-se unilateralment per una de les dues alternatives, ja que, d'aquesta manera, es perdria quelcom de la riquesa continguda en la nostra experiència d'éssers en un sentit vivents i, en un altre, morents. A l'hora d'articular sistemàticament aquests dos pols, la filosofia defalleix. En aquest punt, el recurs de sant Agustí a la Revelació, lluny de coartar la nostra capacitat de raonar, la pressuposa i l'amplifica.

13 de juny de 2023. Festa de Sant Antoni de Pàdua

58. Sant Agustí, *De Genesi ad litteram*, vi, 26, 37.

59. *Ibidem*, vi, 25, 36.