

TEXTOS Y GLOSAS

El cristocentrismo de S. Agustín

LA INICIACIÓN MANIQUEA

I. EL CARÁCTER DEL MANIQUEÍSMO

El sentido de la conversión de Agustín al maniqueísmo fue la pretensión de encontrar una religión racional o un racionalismo religioso. Al evocar en las *Confessiones* su paso de la lectura del Hortensio a la adopción del maniqueísmo, ese paso le parece tan dialéctico y natural, que lo expresa con un simple *itaque*, como una mera consecuencia ¹. Había otros motivos de convicción, que él reduce a tres: el origen del mal, los antropomorfismos de la Biblia y la moralidad de los Patriarcas bíblicos ². Agustín se convertía en un «renegado»: planteaba un desafío religioso a su madre santa Mónica, la cual no dejó de verlo con toda claridad, y de aceptarlo con heroísmo maternal. Cuando el joven terminó sus estudios y abrió en Tagaste escuela de Gramática, la madre le cerró la puerta de su casa por «hereje», si bien luego se la volvió a abrir ³. El reto quedó planteado entre la madre y el hijo, entre el maniqueísmo y el cristianismo, según la alternativa de las fórmulas agustinianas: *crede ut intelligas, intellige ut credas* ⁴.

No podemos dudar de la sinceridad y convicción de Agustín durante los nueve años de su maniqueísmo. Tampoco podemos dudar de que comprendió bien el carácter de la secta. Durante varios años fue propagandista, habituado a defender sus posiciones y a combatir las contrarias. Es probable que fuera «demasiado maniqueo», esto es, demasiado dialéctico y racionalista, al tomar a la letra las promesas de los maniqueos. En cambio, se ha discutido el carác-

1. *Confess.* III, 4-8-10 PL 32,636s.

2. *Id.*, III, 7,12 PL 32,688.

3. *Id.*, III, 11,19 PL 32,691s.

4. Cfr. PRZYWARA, E., *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934, pp. 34s y 157s

ter general del maniqueísmo africano. Harnak hizo notar que ese maniqueísmo se acercaba demasiado al cristianismo, y se diferenciaba demasiado del maniqueísmo oriental. Monceaux exageró esa hipótesis, afirmando que el maniqueísmo africano es más bien una «herejía cristiana»⁵. Las recientes informaciones evidencian una ortodoxia clara. La aparente «cristianización» del maniqueísmo parece debida a las circunstancias: leyes adversas, persecuciones, riesgos ante un público predominantemente cristiano, afán de reclutamiento sectario, clima de controversias, etc.⁶. No parece posible explicarlo todo por las circunstancias: el obispo Fausto se jacta de ser más cristiano que los cristianos, de cumplir el Evangelio al pie de la letra, y de las mismas persecuciones. Diremos pues que los maniqueos africanos son ortodoxos pero, por una serie compleja de circunstancias, se acercan mucho al cristianismo, e incluso pretenden hacerse pasar por cristianos cultos y críticos.

Hay una cierta dificultad en comprender el maniqueísmo como en general cualquiera otro tipo de *gnosis*, ya que el movimiento gnóstico o pregnóstico evolucionó y se prestaba a todo linaje de contaminaciones. En principio, la gnosis anuncia una *gnósis toû Theoû*, un conocimiento intuitivo de Dios, de la trascendencia, logrado por la revelación de un ser divino, que despierta en el hombre la consciencia de su origen divino. De ordinario, la gnosis se caracteriza por el dualismo mítico, por la mezcla de la sustancia divina con la sustancia material en el mundo, por la degradación del hombre y su liberación o redención, gracias al *Antropos*⁸. Pero dada la variabilidad en la interpretación de los mitos, H. Jonás sugirió que es necesario fijarse en la interpretación de una situación existencialista. De ese modo, el gnóstico no es el «pesimismo» que a veces nos pintan, sino, por el contrario, es un triunfalismo, una superación del *chorismós* platónico, gracias a una creencia religiosa. Se le ha reprochado a H. Jonás que se apoya en textos tardíos (mandeos y maniqueos) y además de que convierte la religión en filosofía. Sin embargo, lo que Jonás pretendía era «complementar» la descripción de la gnosis, para no incurrir en una simplicidad engañosa. Porque se veía cómo Reitzenstein, Bousset, etc., (en sus «historias de las religiones») calificaban de «gnósticos» a S. Juan y a S. Pablo, por ciertas concomitancias, sin tener en cuenta que la concepción de la vida y del mundo era enteramente contraria al gnosticismo. Dentro del maniqueísmo, sería absurdo confundir a Fausto con los maniqueos chinos, aun siendo todos maniqueos. Por eso, ambas cosas, el mito y la interpretación existencialista, habrán de ser tenidas muy en cuenta; y así vemos cómo los maniqueos africa-

5. Cfr. MONCEAUX, P., *La manichéen Faustus de Milev*, Paris 1924.

6. Cfr. DECRET, Fr., *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970; *Id.*, *L'Afrique manichéenne*, Paris 1978, I, p. 15s.

7. *C. Faust.* 31, 1-3 PL 42, 495-497.

8. Cfr. REITZENSTEIN, R., *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921.

9. Cfr. JONÁS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vols. 1954; *Id.*, *The Gnostik Religion*, 1958.

nos dejan a un lado los mitos persas, e insisten en la interpretación existencialista del Salvador, en el cristocentrismo. La gnosis es pues un movimiento religioso, que considera al hombre como sustancia divina menoscabada; vive en la cautividad de las potencias demoníacas, y espera y asegura su liberación porque un antropos le revela y devuelve la consciencia de su origen divino ¹⁰.

El movimiento gnóstico es anterior al helenismo. Sin embargo, ese movimiento utilizó en gran escala el helenismo en sus fórmulas evolutivas posteriores. Hay notables diferencias y también concomitancias entre las religiones místicas y las fórmulas gnósticas acerca del antropos, y eso tiene importancia para comprender el maniqueísmo. El maniqueo se siente un «dios por naturaleza», *physei*. Pero así se evidencia que el mito antropológico (origen divino del hombre) no procede del mito cosmológico (El bien y el mal eternos). La relación que el mito del antropos ha podido tener con el «Cristo Místico» de S. Pablo ha originado tales discusiones acerca de la gnosis, que todo debe ser revisado de nuevo ¹¹.

Vamos pues a seguir en S. Agustín el concepto del Cristo Místico, y para ello comenzaremos desde su período maniqueo, convencidos de que el maniqueísmo dejó una huella muy profunda en su alma durante los nueve años juveniles que militó activamente en la secta. Su ilusión era vivir una religión totalmente racional, que explicase sus propios libros y doctrinas «a la letra». Eso era sin embargo una mera ilusión. Ya maniqueo, vio que las dificultades para interpretar a la letra los mitos maniqueos; le empujaron sin duda, como a sus correligionaros, a dejar un poco de lado los mitos (el Tiempo Anterior) para atender más y mejor a la situación actual del hombre en el mundo (Tiempo Medio). Las objeciones que al fin le llevaron al repudio del maniqueísmo, no le impidieron vivir ardorosamente durante nueve años los problemas religiosos ¹².

II. LOS «DOS PRINCIPIOS»

El mito del «dualismo metafísico» debió de nacer en la India y ser transportado a Mesopotamia (Sumerós) y a Persia, de donde se extendió por todo el Oriente ¹³. En cambio, el dualismo antropológico (Cuerpo-Alma), de origen indoeuropeo, parece haberse originado de un modo independiente del mito cosmológico. En especial, por la influencia de Platón, influido a su vez por las

10. Cfr. SMITHHALS, W., *Die Gnosis in Corinth*, Gottingen 1965, p. 25.

11. Cfr. SCHENKE, H. M., *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Göttingen 1962, p. 1-5.

12. Cfr. DE MENASCE, P. J., «Augustin manichéen» en *Freundesgabe für Ernst Curtius*, Berna 1956, p. 85.

13. Cfr. CHOEPS, H. J., *Studien zur unbekanntten Religions —und Geistes— Geschichte*, Göttingen-Berlin 1963, p. 101ss.

tradiciones órfica y pitagórica ¹⁴. Con Platón, el alma humana tiene en el cielo su origen y su fin (*génesis y télos*) y recobra su consciencia, contemplando y estudiando ese cielo, ajustándose a su orden, como en la preexistencia. Platón utilizaba las tradiciones religiosas para hacer filosofía: era muy natural que las religiones utilizaran luego la filosofía, en especial la platónica para hacer religión. De este modo, la Cosmología del *Timeo* y la Teología astral de *Las Leyes* se constituyeron en el punto inmediato de partida para la llamada «religión cósmica del Helenismo» ¹⁵. El maniqueísmo no fue una excepción: se mantuvo fiel a los mitos cosmológicos orientales, pero reflejó asimismo el dualismo antropológico y la teoría griega del conocimiento.

Beausobre, acentuando el carácter filosófico del maniqueísmo, lo desfigura, llamando maniqueos a todos los que admitan cualquier tipo de dualismo; así Pitágoras, Empédocles, y aun todos los filósofos griegos, serían maniqueos; cita a su favor la *Vita Pythagorae*, de Porfirio y al Seudoorigenes ¹⁶. Pero los nuevos documentos, que se van publicando, confirman la continua afirmación de los padres cristianos: el Maniqueísmo es una religión fundamental, con un estilo mítico y apocalíptico, semejante a los *Libros apócrifos* y a veces al *Korán* ¹⁷. La doctrina fundamental de Manes es la eternidad de los dos principios en el Tiempo Anterior, su mezcla en el Tiempo Medio, y su separación definitiva en el «Tiempo Final». Eso muestran los maniqueos africanos, aunque reflejen al mismo tiempo contaminaciones griegas y cristianas. Así, Fortunato, precisa que el mal es incompatible con Dios ¹⁸; Secundino, al anunciar el dualismo cosmológico, lo califica de misterio inexplicable ¹⁹, si bien trata de explicarlo a su modo ²⁰. Fortunato es el más claro ²¹.

Los dualistas se niegan a admitir que esos «dos principios» sean dos dioses. Agustín nunca logró en sus polémicas que sus enemigos confesaran la duplicidad divina. Se eludía una respuesta clara, como ya había acontecido, al parecer, en el hinduismo y en el zoroastrismo, por la complejidad del problema. Para Secundino se trata de un misterio. Fausto se aventura a aducir una serie de ejemplos pueriles, que sin duda debieron irritar a Agustín ²². Convier-

14. PLATÓN, *Politeia*, IX, 585 B, 586 B y *Timeo*, 90 A-D.

15. WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, p. 16.

16. Cfr. BEAUSOBRE, I. M. de., *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734, p. 32s.

17. Cfr. *Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin*, en *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart 1940, Band I. *Kephalaia*.

18. *C. Fortunatum*, 19 PL 42,121; *Epist. Secundini*, 6 PL 42,576.

19. *Id. Id.*, *Sunt quaedam res, quae exponi sic non possunt, ut intelliguntur; excedit enim divina ratio mortalium pectora: utputa hoc ipsum, quomodo sint duae naturae, aut quare pugnaverit qui nihil poterat pati. Secund. Ep.* 6 col. 576.

20. *C. Fortun.* 18 PL 42,120.

21. *Id. Id.*

22. *C. Faustum*, XXI, 1 PL 42,587s.

te a Dios en una función, no en una sustancia o naturaleza; por eso, Agustín recurre al sarcasmo.

No es creíble que Agustín admitiera dos dioses en su maniqueísmo. En la recensión del *De Pulchro et Apto* habla de la *Mónada* y de la *Dyada*, soslayando el mito y proponiendo una explicación filosófica. Para el maniqueo Dios es una luz inmaterial, pero no puramente inteligible, ya que es extensa y de algún modo «material» en sentido filosófico. Eso no es extraño en el mundo antiguo, ya que el primero que formuló rigurosamente el concepto de espíritu, como «carencia absoluta de materia», fue el mismo Agustín. Los estoicos habían difundido el concepto de espíritu dotado de una materia sutil, etérea, veloz, etc. y ese era un concepto corriente. Por eso, Agustín se devanaba los sesos más tarde para definir un «cuerpo espiritual» o «material espiritual». Parece que el intento de explicar los mitos «a la letra» fue la causa principal de abandonar el maniqueísmo. De ese modo, el recurso a la Soteriología era, más que una maniobra política, una necesidad de recurrir al «misterio», y de explicarlo todo mediante un cristocentrismo, como veremos.

Resulta pues inexplicable la existencia de dos principios eternos e independientes. Resulta del mismo modo inexplicable el choque entre ellos en virtud de una iniciativa de la «naturaleza contraria», a la que Dios trata de adelantarse. Resulta inexplicable que Dios aceptara una lucha en la que sabía que sería derrotado, según argüía Nebridio, el joven amigo de Agustín. Resulta entonces inexplicable el mundo, como mezcla de luz y de tinieblas. Pero Agustín creyó todo lo que los maniqueos le propusieron. Esa visión maniquea del mundo es, no sólo metafísica, sino también «mística», y da paso a una soteriología edificante y consoladora: Si Dios permitió el mal fue para lograr un mayor bien; permitió la caída de la luz para liberarla con un gran triunfo sobre el mal. El maniqueo se ve ya tentado a proclamar el «*Oh felix culpa!*», como lo hará más tarde Agustín. Así lo hace ya a su modo Fortunato²³, al proclamar que las almas, como Cristo, vienen al mundo a cumplir la voluntad de Dios y proclamar la gloria y triunfo de Dios con su liberación.

III. EMANACIÓN Y MATERIALISMO

Negado como absurdo el concepto de creación, parece imponerse por sí mismo un principio de emanación, como un *principium conjunctum*, que explique las leyes del mundo y las leyes del conocimiento humano. Así lo entendió siempre la tradición griega. Agustín por su parte confiesa que esa postura materialista (en cualquier sentido en que se explique) era el principio de sus errores y de los de sus amigos: «He ahí la fuente de tu error... Tu sentido

23. Cfr. DECRET, *Aspects...* p. 187; C. *Fortun.* 17, PL 42,120.

carnal te ha engañado»²⁴. Nourrisson, citando a Beausobre, añade: «San Agustín pondera la bondad del Señor, que se sirvió de los platónicos para liberarlo del maniqueísmo. El santo tenía razón: Dios le iluminó mediante una filosofía que sólo era buena para dejarlo ciego. En efecto, ¿no creía Platón en dos principios coeternos, Dios y la materia? ¿No creía que la materia es la causa del mal, que las inteligencias puras son emanaciones divinas, lo mismo que el Verbo, que el alma humana no es sino una mezcla de espíritu puro (*mens*) y de esa sustancia que él llama *meristós*, compuesta, divisible, material, de la que Dios tomó la parte más espiritual para formar el alma...? Todo eso parecía maniqueísmo. Platón lo había tomado de Pitágoras y de los pitagóricos, y estos lo tomaron de los magos, que fueron los maestros y predecesores de Maniqueo»²⁵.

Agustín leyó a los platónicos en la traducción de Victorino, que probablemente era perifrástica; además, los leyó ya con ojos cristianos, creándose un platonismo propio. Lo que necesitaba era una idea del *chorismós* platónico, una contraposición del mundo inteligible con el mundo sensible²⁶. Así vio la espiritualidad como carencia de materia, y eso era toda una revelación²⁷. Habría que repetir la consolación agustiniana: *ex occasione erroris, inveni...*

Aunque Agustín, como todo maniqueo, rechazara como absurdo el *Génesis* y la creación, los conceptos no eran tan claros como hoy. La oposición entre Mónada y Dyada da a entender que el concepto de «materia» era diferente del nuestro. Materia era el desorden, el movimiento caótico y desarreglado, la composición y división, en suma, un *principium*, un *abyssus*, como explicará más tarde Agustín, y como se desprende de su recensión del librito *De Pulchro et Apto*²⁸. Con todo, alguna suerte de materialismo subsiste siempre. Decret distingue entre *sustancia* y *naturaleza*, de manera que la emanación afectaría tan sólo a la sustancia, y no a la naturaleza; de ese modo, el materialismo quedaría rebajado o anulado; la sustancia de Dios se propagaría, pero Dios sería por naturaleza, *physei*, diferente de sus «emanaciones»²⁹. Tal solución no parece aceptable filosóficamente, ya que los maniqueos identifican constantemente los términos *sustancia* y *naturaleza*; tampoco realmente, ya que la emanación implica siempre un tipo de participación material. Para Fortunato eso es tan obvio que, en un supuesto de creación, pregunta: «de dónde podría Dios sacar la sustancia del alma, si no la saca de Sí mismo?»³⁰. También Fausto pretende rechazar la objeción de que en toda

24. C. *Faustum*, XXII, 20 PL 42,509.

25. NOURRISSON, *La philosophie de S. Augustin*, 2 vols. 2 ed., Paris, 1866, II, 117.

26. C. *Academ.* III, 17, 37 PL 32,954.

27. NOURRISSON, II, p. 108.

28. *Confess.* IV, 15, 24 PL 32,703; Cfr. SVOBODA, K., *La Estética de S. Agustín y sus fuentes*, Madrid 1965, p. 28ss.

29. DECRET, *Aspects...* p. 210.

30. C. *Fortun.* 12 PL 42,117.

emanación hay una entrega de sustancia, alegando que el sol emite sus rayos de luz sin menoscabarse; pero en ese caso quedaría en pie el problema: como los rayos del sol son sustancia y naturaleza del sol, las almas y el Verbo son sustancia y naturaleza de Dios.

En eso se apoyará Agustín para argüir contra los maniqueos que el alma humana es parte constitutiva de Dios; así lo había creído él en su materialismo, y en ese sentido interpreta la fórmula *de natura Dei*. Decret estima que esa fórmula significa «producida por Dios», y no «parte constitutiva de Dios». Y en efecto, Fortunato responde que el alma humana «no es semejante a Dios»³¹. Sin embargo, es claro que *De natura Dei* ha de conservar su sentido de emanación, y no de creación, pues en otro caso no habría problema: la controversia de los maniqueos con Agustín carecería de sentido, pues ellos serían cristianos a su modo. Es evidente que los rayos del sol pertenecen a la naturaleza del sol y son partes constitutivas o lo fueron, aunque ahora hablemos de «desemejanza» para mantener el concepto de un «Dios incorruptible, lúcido, *inadibilis, intenibilis, impassibilis... quod nihil ex sese corruptibile proferat...*»³². Eso es precisamente lo que Agustín denuncia como una contradicción palmaria, de la que los maniqueos no saben liberarse. Tanto Fortunato, como los demás sectarios, sólo tienen un recurso, que es habilidad política al mismo tiempo: refugiarse en el cristocentrismo, en el concepto de un Salvador gnóstico, que pudiera servir de modelo de explicación, puesto que Dios lo ha sacado de Sí mismo, lo ha enviado al mundo y lo recobra constantemente en su propia sustancia y naturaleza³³.

Sin duda aparece aquí una explicación de la filosofía estoica, y se afirma que la luz divina es espiritual³⁴. Pero eso no excluye una corporeidad extensa, como no la excluye el Verbo o el Espíritu Santo: si éste puede engendrar en la tierra las plantas y los animales reales, sin duda utiliza semillas reales. Es verdad que también se recurre, en esta Trinidad maniquea, a un modalismo o funcionalismo, pero la contradicción persiste, ya que el Verbo tiene su sede en el sol real y corporal y su luz es real y corporal³⁵. Lo que combate Agustín contra los maniqueos no es un «materialismo grosero», sino un «materialismo espiritual», incomprensible y absurdo³⁶.

31. DECRET, *Aspects...* 218.

32. C. *Fortun.* 3 PL 42, 114.

33. C. *Felicem*, II, 15 PL 42,545s. *Spiritualium secuti sumus Salvatorem*. C. *Secundini* Ep. 6 PL 42,575.

34. DECRET, *Aspects...* p. 222.

35. *Id.*, 231.

36. C. *Fortun.* 20 PL 42,122.

IV. EL SALVADOR GNÓSTICO

El cristocentrismo parece la salida obvia y maniquea de los enredos del mito persa, porque da paso de un dualismo cosmológico, a un dualismo antropológico, y de una cosmología a una soteriología. La fórmula de S. Pablo a los filipenses *hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*, se convierte en clave del dogma y en criterio fundamental de exégesis (*Regula fidei*). Nos explica por qué Dios nos ha residenciado en este mundo para luchar contra el mal, lo que parece ser un castigo o una condena (Tiempo Medio). Pero nos explica también por qué Dios, en el principio (Tiempo inicial) destinó al Verbo, su hijo, a luchar contra el mal, aunque conocía su padecimiento y su derrota inicial. Nos explica finalmente por qué el Salvador gnóstico, esto es, la cabeza, la parte que no cayó en poder de la tiniebla, vuelve aquí para rescatar la parte que le fue sustraída, el número exacto de los predestinados, triunfando así definitivamente del mal y restableciendo el eterno y pacífico Reino de Dios (Tiempo final).

El tiempo Medio e inmediato constituye así una soteriología específica y central. Su presupuesto es el Cuerpo Místico de Cristo, constituido por el Salvador gnóstico y por el Salvador crucificado en el mundo (*Iesus patibilis*). Cristo viene en realidad a salvarse a Sí mismo, recuperando su ser entero para reintegrarse entero al Padre. Se concibe pues que hayan surgido tantas discusiones sobre la posible influencia del gnosticismo en el cristocentrismo y Cuerpo Místico de S. Pablo. No nos toca a nosotros ese problema, pero sí nos compete hacer resaltar la dificultad de S. Agustín, al convertirse al catolicismo, para asegurar la autonomía de su personalidad individual, su contraposición al Cristo panteísta, y su concepto moral de libertad. En efecto, para un maniqueo, la libertad moral sólo podía significar por parte de Dios una «*licentia peccandi*», otorgada al alma humana, lo que sería una responsabilidad divina.

Agustín había creído liberarse de su angustia moral en el gnosticismo maniqueo, porque el pecado se convertía en fenómeno físico, producido por la violencia del principio malo. Tal es la revelación gnóstica. En este sentido, llamaban los maniqueos «iluminado» al iniciado, al consagrado y deificado conscientemente por la revelación gnóstica. Se producía una identificación entre el iniciado o gnóstico, el «mensaje» del Salvador, y la misma gnosis o medio de conocimiento. Porque tal iluminación era comunicación de una luz intelectual y corporal o material. Cuando el candidato se despierta, haciéndose consciente, actualiza su potencia obediencial de deificación, participa conscientemente en Dios, que es luz. *Memento te Deum esse*, dirían Séneca y Cicerón. Esta *apotheosis*, es un simple paso de la inconsciencia a la consciencia desde el punto de vista psicológico, pero es una iluminación real, y objetiva según el mito ³⁷.

37. Cfr. Colloquio di Messina, 13-18 de abril, 1966, en Suplemento de *Numen*, XII. «Le

Puesto que el dualismo antropológico parece independiente del dualismo cosmológico, y aún anterior a él, los maniqueos insisten en la actual ignorancia y concupiscencia del hombre, dejando en la sombra el mito persa. Pero, como el dualismo cosmológico parece una exégesis del antropológico, es necesario concordarlos. Se dice pues que Dios en el principio destinó a Cristo, con sus cinco potencias, para que se cebara en él el Príncipe del mal. A su vez, Cristo envió a las almas humanas salidas de él, para que también se ceben en ellas las potencias demoníacas, mientras luchan contra esas potencias. Están en este mundo, como ovejas entre lobos. Entonces desciende a liberarlas el Salvador gnóstico, y se le aplica la teoría de la *kenosis* (Fil 2, 5-8).

De hecho no hay paridad entre Cristo y nosotros, puesto que ese Salvador no necesita salvación, como nosotros: no tienen cuerpo, no corre el riesgo de la condenación, no está sometido al pecado o violencia de las potencias diabólicas. Por lo mismo, esa parte de Cristo que viene a salvar a la parte que necesita salvación, realiza la predestinación, según su beneplácito. Esta predestinación es un nuevo misterio, que inquietó a Agustín. El número de los predestinados es fijo, pero no todos son predestinados, sino sólo los «dignos de Cristo». Toda esta soteriología debió preocupar intensamente a Agustín en su juventud, pues la maneja con elegancia y soltura contra los maniqueos. Fortunato, acorralado por la dialéctica agustiniana, deja caer los brazos diciendo: *quid ergo dicturus sum?* A lo cual responde Agustín: *et ego novi non te habere quid dicas, et me... nunquam invenisse quod dicerem*³⁸.

El que el problema del Salvador sea insoluble no elimina la preocupación de Agustín por el cristocentrismo maniqueo. Dios nos ofrece al Salvador como «razón del mundo», como explicación del mundo, según Fortunato y Félix. Secundino agrega que esa revelación del Salvador es la que permite soportar un dualismo metafísico: *Salvator autem... duo haec dextrum vocat et laevum, intus et foris, Venite et Recedite*³⁹. El origen de ese Salvador o Antropos es oscurísimo por la serie de mitos orientales que lo envuelven y enredan; de hecho, las mejores informaciones se las debemos a Agustín. El Salvador es «Hijo del primer Hombre» y al mismo tiempo es la primera emanación que el Padre envía contra la naturaleza contraria. Es idéntico al Padre, y sólo expresa un modo funcional diferente, pero es enviado y tratado como diferente del Padre. Es emisario del Padre, pero se identifica con el sol, la luna, etc.

Félix, acosado por Agustín, que pide explicaciones, apela a la fe, (Fil 2, 5-

origini dello Gnosticismo», p. XXIV. Klosok, A., *Laktanz* pp. 23s y 37s. Es fácil comprender cómo Agustín en público hablaba de estoicismo y en privado de maniqueísmo (*Confess.* IV, 1,1 PL 32,693).

38. *C. Fortun.* 2,36 PL 42,130.

39. *Secundini Epistola.*

8) alegando que sólo así se explican la soteriología y la cosmología ⁴⁰. Es el argumento que luego utilizará Agustín: Dios permitió el mal, para obtener un mayor bien, y tenemos de nuevo el *¡Oh felix culpa!* Félix suda porque Agustín le hace ver que el ejemplo de Cristo no vale para nosotros, ya que nosotros vivimos sometidos al pecado.

El maniqueo no se siente responsable de pecados morales: niega hasta la posibilidad del pecado moral. Busca, no sólo la raíz del pecado, o sea, la libertad, sino la «raíz de la raíz», que sería el Mal Trascendente ⁴¹. Pero el maniqueo sabe que aunque niegue la libertad, tiene que confesar que vivimos en el pecado, en el mal, en el dolor, en el sufrimiento y en la muerte; de otro modo, quedaría evacuado Cristo. Un Salvador necesita siempre a quien salvar de algo. Secundino es muy expresivo, cuando reprocha a Agustín el pecado de abandonar el maniqueísmo; y tanto Fortunato como Félix aceptan la existencia de una sombra de pecado moral, por lo menos para los que un día recibieron la revelación gnóstica y luego cerraron voluntariamente los ojos a la luz ⁴².

Ese Cristo, que es Hijo de Dios, no es hombre real. Los maniqueos son docetas. Rechazan la encarnación, el nacimiento, la vida real o biológica, la pasión y muerte, la resurrección y todo lo que se refiera a una supuesta carne del Salvador. Según Fortunato, el Salvador es el Verbo, nacido en la constitución del mundo, aunque vino a los hombres mucho más tarde ⁴³. Parece que nacido quiere decir engendrado y entonces se niega su eternidad, pero en realidad el lenguaje de Fortunato es confuso, pues nos dice que ese Verbo es semejante y que no es semejante al Padre.

Con el nacimiento del Verbo y su misión en el mundo, tan separados en el tiempo, cabría distinguir entre el «Cristo de los luminares», propio de los mitos orientales, y el «Cristo semicatólico» del que hablan los maniqueos africanos. Fausto recurre a I Cor 1,24. Fortunato alega que Cristo es el camino, la verdad y la puerta, y que nadie puede llegar al Padre, sino por medio de ese Cristo según S. Juan ⁴⁴. Por todas partes descubrimos el recurso al cristocentrismo. Agustín le advierte repetidamente a Fortunato que está cambiando el tema: cuando se le pregunta por la *caída*, él se evade, planteando el problema de la *liberación*. A pesar de lo cual, Fortunato se mantiene en su manobra. Afincado en el principio de la emanación, insiste en que el alma no puede ser *factitia* (creada), ya que Dios tuvo que utilizar para hacerla alguna

40. Fortunato y Félix presentan la liberación gnóstica como ese mayor bien, sin el cual Dios no hubiera permitido la caída inicial.

41. *C. Felicem* II, 15 PL 42,545s.

42. Fausto se encoleriza contra las genealogías de Cristo.

43. *C. Fortun.* 3 PL 42,114.

44. *Id. Id.*

45. *C. Fortun.* 8 PL 42,115.

sustancia, o la propia u otra sustancia ajena. Cuando Agustín le sugiere que Dios puede crear por una simple orden, Fortunato se burla. ¿Cómo pueden las cosas estar hechas de una orden divina, como material? Las almas son pues sustancia divina en sentido estricto, *ex Deo: a Deo originem trahens, et missa ad ipsius voluntatem consignandam. Quemadmodum et Salvatorem Christum credimus de coelo venisse voluntatem Patris complere* ⁴⁶.

Fausto da su versión interesante: vivíamos en la unidad, y en eso va de acuerdo con el platonismo; de ese cosmo unitario nos sacó la generación carnal, como consecuencia de los mitos de la caída; así quedó constituido el «hombre exterior», ya que el alma permanece inalterable como sustancia divina, aunque en «situación mundana». De esta situación nos saca el Salvador por medio de una regeneración, o generación espiritual constituida por la fe religiosa y por el mensaje que nos entrega ese Salvador; así nos reintegramos a la unidad originaria y esta es la propia «formación del hombre»: *ex uno divisus est in multis... Fit unus ex multis* ⁴⁷. Piensa pues Fausto que todos constituimos un Cristo originario (*Tópos Noetós, coelum coeli, etc.*) del que nos arrancó la generación carnal: la parte de ese Cristo que no cayó es el Salvador gnóstico, que viene a salvarnos, esto es, a reabsorbernos en la unidad originaria.

¿De qué pecados nos salva el Salvador? Ya vimos que en realidad las almas no pueden pecar moralmente, sino sufrir el pecado o malicia del poder demoníaco. Fortunato piensa, como Agustín antes de convertirse: «No soy yo quien peca, sino la mala raíz que hay en mí». No puede admitir la libertad moral, ya que eso significaría que Dios nos deja pecar, nos da licencia de pecar, pero es necesario reconocer nuestra situación de «miseria» en el mundo: *libera facultas vivendi non datur, nisi ubi est lapsus* ⁴⁸. Hay pues pecado en el sentido de un yugo que el Príncipe del mal impone a las almas, y del que les liberta Jesucristo ⁴⁹. Ésa es también la creencia del maniqueo Félix ⁵⁰.

Se ha discutido si, tras la reintegración al Verbo, se realiza una reintegración a Dios, al Padre, en busca de un monoteísmo original. Desde Eudoro se admitía que Dios está por encima de la Mónada y de la Dyada como uno, como unidad pura, de la que se desprenden por emanación la Mónada y la Dyada. Eudoro pertenece al primer siglo a. C. e intenta fundir al platonismo con el pitagorismo. Se acentúa la absoluta trascendencia de un Dios inaccesible, y se conserva la doctrina, como esotérica dentro de la escuela, con carácter marcadamente religioso. Alejandría era la patria de ese movimiento de astrología mística, de teología mística, de las doctrinas sacerdotales, que descubrimos

46. *Id. id.*

47. *C. Faustum* XXIV, 1 PL 42,474.

48. *C. Fortun.* 16 PL 42,118.

49. *Id.*, col. 122.

50. *C. Felicem* I, 1 PL 42,533; II, 10 col. 542.

en los herméticos. Es claro que estas influencias podrían darse teóricamente entre los maniqueos cultos, en especial por la filosofía estoica que estaba en el ambiente. Sin embargo, más bien parece que el maniqueísmo se mantiene firme en el mito dualista iranio, con un dualismo cósmico originario. No es posible el monismo, ya que Dios es incompatible con el mal trascendente; sólo cabría dos monismos paralelos (dualismo) y entonces Cristo nos incorporaría al Padre para que Dios sea «todo en todos».

La contradicción moral preocupó a Agustín como a todo maniqueo. Es fácil decir *inviti peccamus*⁵¹, pero es también fácil replicar con Agustín *qui non voluntate peccat, non peccat*⁵². Y si no hay miseria moral, ¿de qué nos salva Cristo? ¿Tan sólo de males físicos e injustos por parte de Dios? Seríamos entonces nosotros mejores que Dios, más justos que él, pues él nos castiga sin motivo y nosotros padecemos su injusticia. Por eso el maniqueo se ve forzado a admitir alguna culpabilidad por parte nuestra, que justifique nuestra situación. Secundino insiste en mostrar a Agustín su culpabilidad: «si el alma que ya se ha conocido a sí misma, consiente en el mal, y no se arma contra el enemigo, peca por su propia voluntad. Si se arrepiente de nuevo, hallará favorable al autor de la misericordia; por que no se le iba a castigar por haber pecado, sino por no haberse dolido del pecado. Ahora, si se obstina en ese pecado y no pide perdón, será excluido; será comparado a la virgen necia, será heredero de la mano izquierda, será expulsado por Dios del banquete de bodas, por llevar sucia la vestidura»⁵³. También Fortunato y Félix admiten que sería absurda la venida de un Salvador, si no hubiera alguien a quien salvar de algo, no sólo del mal físico, sino también del moral. Se trata de una redención y no de medicina. Fortunato razona de este modo:

«Dios castiga los males, porque no proceden de él. Si procediesen de él, o diese licencia de pecar, según esa que tu llamas libertad dada por Dios, constaría que Dios consiente en mi delito, sería él el autor del delito mío. El mismo Dios sería culpable; si por ignorancia hizo un hombre, que no es digno de Él»⁵⁴.

Se aplica pues el principio *causa causae est causa causati*. Agustín obliga a Fortunato a profundizar el problema; entonces el maniqueo reconoce que, si el diablo puede imponernos ese pecado violento, es porque ya en nuestro interior existía la posibilidad de aceptar el mal: *si enim originem non haberet quod cogitamus delicta facere, non cogeremur ad peccatum venire*⁵⁵. La sugestión diabólica determinante supone pues nuestra posible «intención» de escoger el mal, una alternativa moral. Parece ya que en el fondo nos hacemos respon-

51. C. Fortun. 20 PL 42,121.,

52. Id. id.

53. Secundini Epist. 2 PL 42,573.

54. C. Fortun. 20 PL 42,122.

55. Id.

sables del pecado por nuestra propia espontaneidad; no basta la imposición del Príncipe del mal, que es lo que defienden explícitamente los maniqueos ⁵⁶.

Agustín cita *1 Tim 6,10* y Fortunato se apresura a aprovechar el término paulino «raíz» para su tema:

«La raíz de todos los males es la cupididad o concupiscencia». Es un principio trascendente que aprisiona a la libertad. Agustín protesta, ya que buscar «la raíz de la raíz» es negar la libertad. Pero se perfila en el horizonte una teoría compleja de un «pecado original».

La salvación se debe a un acto gratuito de predestinación, que vuelve lógicamente a quitar importancia a la libertad humana. Cristo, que envió las almas a este mundo, al serle arrebatadas, las va luego predestinando con su iluminación gnóstica. La salvación no es una opción personal, ni la iluminación es propiamente activa. Fortunato pondera la misericordia y benevolencia de Cristo hacia los que quiere liberar, hacia los que estima «dignos de él». Agustín, habituado en su juventud a este modo de ver, hallará dificultades en el concepto de predestinación. Por un lado, el número fijo de los predestinados se opondrá a su concepto de «religión verdadera», identificado con una «verdadera religión»; y por otro lado, predestinar significa elegir y el elegir supone algún motivo o razón, ya que una designación a ciegas o por capricho no sería propiamente elegir.

El cristocentrismo se acentúa cada vez más. Cristo elige y predestina, ilumina, libera, purifica progresivamente a las almas hasta incorporarlas a la unidad suprema. Cristo es una potencia unificante y por eso es mediador entre Dios y los hombres ⁵⁷. Por otra parte, Cristo es también la causa formal externa, la forma externa, en cuanto es el modelo, que todos tenemos que imitar ⁵⁸. Para eso tomó Cristo las apariencias de un cuerpo humano y nos dio ejemplo de vivir, y consejos morales:

«Según su elección, se apiada de las almas. Y así como decimos que las almas vinieron acá por una determinación libre de Cristo, así ahora Él las libera de la muerte y las lleva a la gloria eterna, para restituir las almas al Padre» ⁵⁹.

Como energía unificante o forma interna, es el vencedor de la gente contraria, y su victoria es nuestra liberación, ya que es la virtud de Dios y potencia de Dios ⁶⁰.

La teoría del Iesus patibilis. Bajo la influencia del Espíritu Santo o Espíritu poderoso, que va organizando en el mundo esta mezcla de luz y de ti-

56. *Id.* Cita a *1 Tim 6,10*.

57. *C. Fortun.* 3 PL 42,114.

58. *Id.*, 7 PL 42,115.

59. *Id.*, 12 PL 42,116.

60. *Id.*, 17 PL 42,120.

nieblas, la tierra se va llenando de seres vivos, plantas, animales y hombres. La tierra se convierte así en una inmensa cruz, en la que queda enclavada la luz divina de los valores vitales. Queda así crucificado en la tierra el *Iesus patibilis*. Esa teoría confirma bien la doctrina y la postura maniqueas: todos los valores positivos del mundo son luz y como tal constituyen el Cristo crucificado. Y por ser esta la voluntad del Padre, Cristo sufre voluntariamente su crucifixión ⁶¹. Fausto formula aquí en cierto modo su concepto de la Trinidad, y el carácter de Cristo dentro de ella. En realidad, la Trinidad es un numen único; las tres divinas personas son *unum idemque sub triplici appellatione* ⁶². El Hijo aparece así como *virtus Dei et Dei sapientia* (1 Cor 1,24), pero se viene a identificar con esta luz visible en la que habita (consistit); en cuanto virtud, reside en el sol y en cuanto sapientia reside en la luna. A su vez el Espíritu Santo reside en este aire visible y por su potencia y eficacia, la tierra concibe y engendra al *patibilem Iesum, qui est vita et salus hominum, omni suspensus ex ligno* ⁶³. Pretende Fausto equiparar su teoría a la doctrina católica del pan y del vino en la eucaristía, dando una interpretación sacramental de las realidades terrenas ⁶⁴.

S. Agustín nos ha conservado uno de los métodos de liberación de ese Cristo crucificado. Consistía en ofrecer las viandas, en forma de alimentos, a los perfectos o santones, y éstos en su digestión, y especialmente en sus eructos, liberaban la sustancia divina que pasaba al aire, de ahí a la luna, luego al sol, hasta llegar a la Unidad divina. Y puesto que se niega a Cristo toda corporeidad, se trata de los valores de un Cuerpo Místico ⁶⁵. Fausto habla de una Pasión mística de Cristo y del Hijo de Dios que aparece místicamente ante los hombres, pues aunque no tenga verdadero cuerpo, tiene todas las apariencias y virtudes del cuerpo humano: por eso se indigna contra Moisés que lanza la fórmula bíblica *maledictus qui pendet ex ligno*, no sólo por su universalidad, que comprende a los malhechores y a los mártires, sino también porque recae sobre el mismo Cristo, colgado y crucificado en todo ser vivo ⁶⁶. El término «místico» cobra así sentido de apariencia sacramental, signo, o realidad sobrenatural, que se oculta tras las apariencias corporales del docetismo. Cristo es «místico», porque es «desencarnado», pero, al llamarse Jesús, como si fuese un ser encarnado, sus acciones son «místicas» esto es, *simbólicas*, magistrales o gnósticas, pues ofrecen el ejemplo de lo que se predica de palabra. Por eso se aventura Fausto a hablar de una Pasión mística y de una Crucifixión mística ⁶⁷. Parece claro que no se trata de una idea de Fausto, sino de un

61. *C. Faust.* XVI, 14 PL 42,317.

62. *Id.*, XX, 2 PL 42,370.

63. *Id. id.*, col. 369.

64. *Id. id.*

65. *C. Faust.* XXVI-XXX PL 42, 479-491.

66. *Id.*, XXXIII, 1 PL 42,511.

67. *C. Faust.* XXXIII, 1 PL 42,511; *Id.*, XXXII, 7 col. 501.

dogma maniqueo general ⁶⁸. Por ende, la iluminación gnóstica no es sólo psicológica, sino también cosmológica, total, como ya vimos.

También Secundino apela a Cristo crucificado: «No seas, le dice a Agustín, una lanza de error, para abrir el costado del Salvador. Pues ya ves que está crucificado en todo el mundo y en toda alma» ⁶⁹. Secundino no dice Cristo místico, sino Cristo espiritual, pero son términos equivalentes y se explica el uno por el otro muy bien. En ese Salvador van comprendidas todas las almas humanas y todos los valores positivos del mundo, en cuanto que son «Luz». El Salvador es enviado y viene, porque la parte aprisionada en la materia ya no puede salvarse a sí misma. Así el *Iesus patibilis* es la contrapartida del *Iesus Salvator*. Y el sentido cósmico subyacente es la Unidad originaria de la Luz que fue rota, que ahora se va reintegrando a la Unidad, y termina en Unidad absoluta y final. La «consciencia cósmica» es la «consciencia de la unidad salvífica».

V. ORTODOXIA DE AGUSTÍN EN EL MANIQUEÍSMO

Nos limitaremos a examinar las *Confesiones*, por su carácter breve, sintético y maduro. Tomamos como punto de partida la confesión agustiniana de que buscaba una religión racional o crítica (*Intellige ut credas*), lanzando un reto a su madre Mónica y a la Iglesia católica. De ese modo, no opuso ninguna resistencia a la predicación de los mitos cosmológicos ⁷⁰. Llegó a creer todas aquellas ridiculeces que después reprochaba a sus antiguos correligionarios ⁷¹. Y no sólo las creía, sino que las practicaba con toda religiosidad ⁷². Resulta pues impropio negar a Agustín o información o veracidad. En la recensión del *De Pulchro et Apto* aparece neto el maniqueísmo, aunque según la costumbre de Agustín en público envolviese las doctrinas religiosas en fórmulas filosóficas, como éstas de la Mónada y de la Dyada, propias de Eudoro y de los neopitagóricos ⁷³. No hay pues duda de que Agustín aceptó a ciegas el dualismo cósmico, hablando de Dios y de la gente contraria, aunque no hablase de dos dioses.

Es inútil en el maniqueísmo un materialismo fundamental, con la excusa de las fórmulas filosóficas griegas, ya que siempre estamos dentro de un sistema de emanaciones. Agustín confiesa que todas sus interpretaciones acerca de Dios y del alma no superaban nunca ese materialismo fundamental ⁷⁴. El con-

68. Cfr. DECRET, *Aspects...* p. 284 nota 2.

69. *Secundini Epist.* 3 PL 42,574.

70. *Confess.* III, 6, los PL 32,687.

71. *Id.*, III, 11,19 col. 691s.

72. *Id.*, IV, 1,1 col. 693.

73. *Id.*, IV, 2,3 col. 693s: IV, 15,24 col. 703.

74. *Id.*, 25 col. 703.

cepto mismo de Dios, que parecía sonar al modo espiritualista, no excluía ese materialismo. Se burlaba del Génesis por sus antropomorfismos, preguntando si Dios tenía pelo y uñas, pero no se atrevía a preguntar si Dios tenía materia: *non noveram Deum esse spiritum*⁷⁵ y el alma, como imagen de Dios, constaba asimismo de materia⁷⁶.

Todavía en Roma, poco tiempo antes de su conversión, no sólo frecuentaba las reuniones de la secta, sino que aceptaba incondicionalmente el dualismo metafísico⁷⁷. Las explicaciones que más tarde exige a los maniqueos son las mismas que él buscaba durante ese tiempo⁷⁸. Confiesa que le parecía más piadoso admitir que la extensión infinita de Dios quedaba limitada por la frontera con el mal trascendente, que el admitir al pie de la letra los antropomorfismos de la Biblia: le parecía más piadoso creer que el mal era independiente de Dios, que el adscribir a Dios la responsabilidad de la existencia del mal.

No podía concebir la naturaleza del pecado moral y por lo mismo lo pensaba como un *vitium*, como una «coacción interna». La libertad, como raíz del pecado era sólo una «falta de coacción externa» y por eso era necesario descubrir «la raíz de la raíz»⁷⁹. En vísperas de su conversión, no podía aún superar su materialismo fundamental⁸⁰. Y aunque sus meditaciones sobre la necesidad de la fe y de un Cristo mediador, le iban acercando al catolicismo, el mismo concepto de Salvador o de Cristo no superaba ese materialismo radical:

«Ipsum quoque Salvatorem nostrum, unigenitum tuum, tanquam de massa lucidissimae molis tuae porrectum ad nostram salutem ita putabam, ut aliud de illo non crederem nisi quod possem vanitate imaginari. Talem itaque naturam eius nasci non posse de Maria Virgine arbitrabar, nisi carni concerneretur; concerni autem et non inquinari non videbam, quod mihi talem figurabam. Metuebam itaque credere ex carne natum, ne credere cogerer ex carne inquinatum»⁸¹.

Vemos pues una situación desesperada entre el materialismo fundamental y un docetismo también fundamental. Se crea así un mundo de apariencias y símbolos que favorecen la postura «mística». Teniendo eso en cuenta, comprendemos mejor la importancia que tuvo para él la lectura de los Platónicos. No se trataba del platonismo en sí, sino del platonismo que Agustín buscaba y necesitaba, esto es, de un platonismo convencional y antiplatónico.

75. *Id.*, V,5, 9 PL 32709.

76. *Id.*, V, 6,10 col. 710; *Id.* 13, col. 711.

77. *Id.*, V,10,118 PL 32,714s.

78. *Id.*, V, 10,20 col. 715; *Id.* VII, 1,2 PL 32,733s. El texto preciso sobre el Salvador maniqueo está en *Confess.* V, 10,20 PL 32,716.

79. *Id.*, VII, 3,5 col. 735.

80. *Id.*, VII, 5,7 col. 736.

81. *Id.*, VII, 7,11 col. 739s.

El ambiente de Milán le iba curando: Dios misericordioso le iba administrando el colirio que curaría sus ojos del materialismo rígido y fanático⁸². Necesitaba que los platónicos le hicieran ver que la verdad existe, espiritual y eterna⁸³. Mónica, Ambrosio, el círculo de filósofos cristianos platonizantes, y algunos amigos africanos cristianos pesaban mucho en su evolución. Y en consecuencia, lo que Agustín leyó en los platónicos fue un comentario ardiente del Prólogo del Evangelio de S. Juan⁸⁴. El *Logos* griego y el *Nous* plotiniano eran ya el mediador, por cuya participación llegan los hombres a ser hijos de Dios⁸⁵. Pero así entramos en una teoría de la creación y en una teoría de la generación eterna del Verbo, y ya es impropio comparar el Verbo de Agustín con el *Nous* de Plotino⁸⁶. Agustín nos cuenta que él mismo iba seleccionando ciertas verdades y desechando ciertos errores y eso supone ya un criterio de selección. Lo que realmente era imprescindible para la superación del materialismo era el concepto de la verdad:

«Et dixi: nunquid nihil est Veritas, quoniam neque per finita neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: Immo vero, Ego sum qui sum!... Et non erat prorsus unde dubitarem, faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse Veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur⁸⁷.

Así evitaba el ídolo de los egipcios y lograba, como dice Nourrison, curar sus ojos en lugar de quedarse ciego con el platonismo.

Pero hoy correremos el peligro de olvidar este proceso, olvidando que Agustín se convirtió a los 33 años, y que trajo consigo el catolicismo una larga experiencia de meditación y de angustia intelectual. Es cierto que, al convertirse y admitir el concepto de creación, todo cambiaba de sentido, pero estaba acostumbrado ya a ver el mundo como una transparencia, llena de símbolos y sacramentos. Y ya tenemos un Agustín que, por la fuerza de su formación, se ve compelido a ser «original» en su manera de ver-«a Dios y al alma», al hombre y al mundo⁸⁸.

La lectura de los platónicos no dejaba de ser peligrosa, dentro del inmenso beneficio que le prestó. El Verbo platónico, constituido en *Topos Noetós*, esfera de las ideas y de los valores, parecía eliminar el concepto de un Salva-

82. *Id.*, VII, 8,12 col. 740.

83. *Id. id.*

84. *Id.*, VII, 9,13 col. 740s.

85. *Id. id.*

86. O. PERLER dejaba la comparación algo ambigua en su libro *Der Nous bei Plotin und das Verbum bei Augustinus*. Precisa su pensamiento en, *Weisheit und Liebe, nach Textem aus den Werken des hl. Augustinus*. Olten 1952, 113. También en *Le pèlerin de la Cité de Dieu*, Paris 1957. Además, ayudó a J. L. Maier a investigar sus «*Les Missions divines selon S. Augustin*», Freiburg 1960.

87. *Confess.* VII, 10,16 PL 32,742.

88. *Id.*, VII, 13,19 col. 743.

dor gnóstico, que era ante todo un Mediador, un cristocentrismo. No le hablaron los platónicos acerca de la encarnación del Verbo, pero ya estaba Agustín encarrilado hacia el catolicismo; el Salvador gnóstico conservaba todavía su virtualidad, y jugaba un papel en la misma conversión de Agustín ⁸⁹. Admite al momento la encarnación del Verbo y su Cristo está ya constituido por el Verbo y por el hombre entero, cuerpo y alma. En realidad, no entendía cuál era el significado o sentido exacto de la fórmula *Verbum caro factum est*:

«Tantum sentiebam de Domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiae viro, cui nullus posset coequari... tantam auctoritatem magisterii meruisse videbatur. Qui autem sacramenti haberet Verbum caro factum est ne suspicari quidem poteram» ⁹⁰.

Cristo era ahora un gran sabio, en el que por participación, refulgía la sabiduría divina y la autoridad divina: Agustín mismo se transformaba en un filósofo que pierde sensiblemente el sentido religioso ⁹⁴. Cristo era ahora la verdad, pero ya no era el camino, y por eso Agustín andaba buscando «un camino para gozar de Dios», esto es, de la contemplación intuitiva de la verdad ⁹¹.

En esa disposición, leyó ahora las Epístolas de S. Pablo y creyó ver en ellas todo lo que le habían enseñado los platónicos, y además la proclamación de la gracia divina, inherente al concepto de creación ⁹².

Durante los años siguientes, Agustín va rehaciendo su mundo y concretamente su concepto de Cristo. El platonismo se le convierte en un obstáculo, que de momento no le permite ver la importancia del cristocentrismo. Necesitará desengañarse del platonismo, o como dicen exageradamente algunos críticos «reincidir en una palimgenesia del maniqueísmo», para ir poco a poco explorando los horizontes de un Cristo místico definitivo y único. De todos modos, no podremos reprocharle que en sus primeros años de católico, no dedicara su atención a los diferentes aspectos que aquí nos interesarían:

«Siendo la Encarnación la aparición de la autoridad divina sobre la tierra, S. Agustín la presenta como un medio de alcanzar la verdad suprema. El Verbo Encarnado nos abre el camino de la verdad... Esperaríamos otras ideas más esenciales en el cristianismo. Pero lo que es verdad para nosotros no lo era necesariamente para quien vivía en el s. IV» ⁹³.

Se le suele reprochar al convertido de Tagaste que no tiene todavía un concepto cabal del pecado moral, y que no advierte la importancia de la redención de Cristo. No podemos decir que esos problemas no le preocuparan,

89. Sería ridículo creer que el recién convertido presumía ya de místico. El mismo confiesa que habla de oídas y lecturas. Por eso la opinión de Courcelle no ha encontrado resonancia.

90. *Confess.* VII, 19,25 PL 32,746.

91. *Id. Id. Id.*, VII, 2026 col. 746.

92. *Id. Id.*, col. 747; *Id.*, 21,27, col. 747s. *Id.*, VII, 18,24 col. 745.

93. BAVEL, T. Van., *Recherches sur la Christologie de S. Augustin*, Freiburg 1954, p. 8.

pues eran esenciales para todo maniqueo; más para Agustín, que confiesa sus angustias por los orígenes del mal y por sus remedios; pero es preciso que nos hagamos cargo de los motivos que solicitaban ahora la atención filosófica de Agustín.

«Cierto, el Cristo Redentor se presenta con preferencia como Magister Veritatis, y la verdad es la que nos liberará. ¿Pero es esto todo? El otro aspecto, ¿no es más bien supuesto que ignorado? Es menester no dejarse impresionar demasiado por el papel preponderante del aspecto neoplatónico. También aduce Agustín igualmente los datos de la tradición cristiana... Después del año 391, ya no es preciso insistir, ya que la doctrina de la redención pasa a ocupar un lugar más y más notable en las obras de Agustín... S. Agustín llega a esta formulación teológica (formulación cristiana exacta) antes de ser ordenado sacerdote en 391. Claro está, no hay nada de personal. Sus ideas parecen tomadas de la tradición: pensemos en un S. Hilario, Ambrosio o el Ireneo latino. Pero eso no es poco para un laico recién convertido⁹⁴.

Era natural que durante este período platónizante, el ideal sapiencial del *Frui Deo et vita beata* aludiese a una mística clásica, ya que también los cristianos recurrían a ella. Pero ya entonces Agustín entiende, por sus meditaciones sobre la fe, que ante todo es preciso poseer un método de acceso a Dios, un *camino*: nos presenta a Cristo, no sólo como verdad, sino también como camino. Él es la patria, sí, pero es también el camino hacia la patria, y esto marca una oposición al platonismo. Acusa pues a los platónicos de que conocen la patria, pero no conocen el camino hacia ella.

Y como conclusión de este ligero estudio, diremos que Agustín abandonó el maniqueísmo a los 33 años. Pero el maniqueísmo no le abandonó a él ni aun en las más altas cimas de su visión episcopal de la Iglesia.

P. LOPE CILLERUELO

94. *Id.*, p. 10 y 12.