

Hermenéutica del fenómeno maniqueo contemporáneo desde los aportes de San Agustín en sus Confesiones

PROF. DR. ORLANDO IBARRA, OSA*

Fundación Universitaria Cervantes–San Agustín, Bogotá (Colombia).

Recibido: 10 de mayo 2022

Aceptado: 27 junio 2022

Resumen: La investigación busca destacar la experiencia maniquea de Agustín de Hipona, narrada en las Confesiones, para confrontar su evolución en la búsqueda de Cristo, con algunas de las actuales búsquedas de lo trascendente. En el desarrollo del trabajo, se analiza la falta de identidad religiosa en el sincretismo religioso neomaniqueo, para detectar las nociones de interferencia que, en algún sector creyente, impiden la consolidación de compromisos ante los desafíos emergentes de la humanidad.

Palabras clave: gnosis, maniqueísmo, relativismo, sincretismo, verdad.

Abstract: The research seeks to highlight the Manichean experience of Augustine of Hippo narrated in his Confessions to confront his evolution in the search for Christ, with some of the current searches for the transcendent. In the development of the work, the lack of religious identity in the neo-Manichean religious syncretism is analyzed, to detect the notions of interference that prevent, in some believing sector, the consolidation of commitments in the face of emerging challenges of humanity.

Abstract: gnosis, Manichaeism, relativism, syncretism, truth.

* Religioso agustino de la Provincia Nuestra Señora de Gracia de Colombia. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana.

Estudio Agustiniiano, Vol. 57 (2022) 275-304

ISSN: 0425-340X; ISSN-e: 2792-260X

DOI: <https://doi.org/10.53111/estagus.v57i2.1055>

1. PRESUPUESTO TEOLÓGICO

En esta primera sección se analizan dos puntos clave para el desarrollo del texto. Por un lado, la pregunta por la verdad, como interrogante central en las inquietudes del obispo de Hipona. Por otro, el efecto espiritual del dogma relativista en la humanidad actual, como en la sociedad en que san Agustín vivió; cuya experiencia y reflexiones teológicas son el eje temático de este escrito.

1.1 La verdad como pregunta fundamental

La pregunta por la verdad indujo la permanente inquietud por la búsqueda de lo trascendente en Agustín de Hipona. Esta pregunta fundamental ha nutrido continuamente el corazón de las civilizaciones. Buscando respuestas, el ser humano ha tenido notorios aciertos y también grandes torpezas. En los aciertos más contundentes, encontramos la sabiduría de Jerusalén y la filosofía de Atenas y, en medio, la misteriosa irrupción o encarnación del *Logos*.

El cardenal Ratzinger, en la homilía que pronunció siendo decano del Colegio Cardenalicio, durante la eucaristía que preparaba la elección del pontífice que sucedería a Juan Pablo II, destacó el fenómeno del relativismo como el principal desafío de nuestro tiempo, ante la eclosión de propuestas de felicidad y verdad nunca antes vistas:

La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarrandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (Ef 4,14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse “llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina”, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo el propio yo y sus antojos¹.

¹ Joseph Ratzinger, “*Pro eligendo pontifice*”, *AAS* 97/5 (2005) 686-689.

Un par de años atrás, en 2003, salvaguardando el vigente diálogo interreligioso, el profesor Ratzinger señaló los alcances de una preocupación del Concilio Vaticano II, expresada en el decreto *Nostra aetate* y la teología posconciliar². En ese trabajo, Ratzinger destaca los puntos que se han prestado a confusión, para precisar la pregunta fundamental sobre cuál es el lugar del cristianismo y la verdad que pregona. En algún sector de la Iglesia, tal revolución no ha sido bien asimilada y se ha prestado a confusiones que han dejado a muchos en percepciones espirituales sin identidad, que vienen a confluír en el “sincretismo religioso”.

La crisis que hoy padece el cristianismo hunde sus raíces en su pretensión de poseer la verdad. Para profundizar en tal problemática, Ratzinger se propone analizar si el concepto de *verdad* puede aplicarse al contexto religioso, ya que el cristianismo, junto con otras religiones, afirma poseer la única verdad. Aludiendo a la parábola budista de los ciegos y el elefante³, afirma que el conflicto actual entre las religiones se parece a esa pelea entre los ciegos para describir lo que en verdad es el elefante. Con respecto al cristianismo, ante tal encrucijada, resalta:

El cristianismo, para el pensamiento actual, no se encuentra, ni mucho menos, en una posición más favorable que las demás religiones. Al contrario, con su pretensión de conocer la verdad parece hallarse especialmente ciego ante los límites de todo nuestro conocimiento de lo divino, y parece caracterizarse por un fanatismo especialmente necio, que declara con obstinación que la parte palpada en la propia experiencia es la totalidad⁴.

² Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Madrid: Sígueme, 2013. Esta obra refleja una de las principales preocupaciones del emérito pontífice de la Iglesia Católica: el relativismo. Describe los grandes alcances del diálogo ecuménico e interreligioso, el papel del cristianismo en la historia de las religiones, y advierte de los sesgos que pueden manipular la identidad cristiana.

³ La parábola budista a la que Ratzinger remite para describir el conflicto entre religiones es la siguiente: “Un rey del norte de la India ordenó [reunir] a todos los habitantes ciegos de la ciudad. Después, dispuso que se llevara un elefante ante ellos. A unos les mandó palpar la cabeza. Les dijo: así es un elefante. Otros pudieron palpar una oreja o un colmillo, la trompa, el torso, una pata, el trasero, los pelos de la cola. Luego el monarca fue preguntando a cada uno: “¿Cómo es un elefante?”, y todos respondían según la parte que cada uno había palpado: el elefante es como un cesto trenzado..., como un puchero..., como una reja de arado..., como un almacén..., como un pilar..., como un almirez..., como una escoba. A continuación, sigue refiriendo la parábola, todos se pusieron a discutir y gritando: el elefante es tal cosa y tal otra, se abalanzaron unos contra otros y empezaron a pegarse puñetazos, mientras el monarca se reía a carcajadas” (ibíd., 137).

⁴ *Ibíd.*

Ratzinger destaca que, ante la problemática descrita, se ha buscado un diálogo necesario, dada la superación de los conflictos bélicos de antaño por motivos religiosos. Pero, astutamente, se ha introducido un diálogo según la comprensión relativista que significa “poner la propia posición o la fe al mismo nivel que las convicciones de los demás, no concederle por principio más verdad que a la posición del otro”⁵.

Ante el desencanto de los grandes metarrelatos y discursos totalizantes, en los que se legitimaban los valores universales y del bien común, es preferible acomodar al parecer subjetivo lo que conviene; y presentarlo como criterio de seudoverdad, considerando que “tiene más sentido buscar lo originalmente propio que dejar que a uno le impongan lo extraño”⁶. Tal premisa en las consideraciones de Ratzinger desemboca en lo siguiente:

La crisis de la actualidad consiste, precisamente, en que quedan sin comunicación el ámbito subjetivo y el objetivo, en que la razón y el sentimiento se van distanciando y, de esta manera, ambos enferman [...]. Lo religioso se desintegra en lo particularista, se desliga no raras veces de sus grandes contextos mentales y, en vez de elevar al hombre, le promete incremento de poder y satisfacción de sus necesidades. Se busca lo irracional, lo supersticioso, lo mágico; se corre peligro de caer en formas anárquicas y destructoras, de vérselas con las fuerzas y los poderes ocultos [...]. Si formas morbosas de lo religioso gozan de gran predicamento, eso confirma que la religión no perezca, pero presenta a la religión en un estado de seria crisis⁷.

Tal morbosidad de lo religioso es descrita por el papa Francisco como “mundanidad espiritual”⁸, en continuidad con el magisterio de su predecesor: “Se alimenta de dos maneras profundamente emparentadas, una es la fascinación del gnosticismo. Una fe encerrada en el subjetivismo, donde solo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos”⁹.

1.2 El efecto del dogma relativista en la espiritualidad

En febrero de 2018, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una significativa carta que aborda tal problemática. Allí se

⁵ *Ibíd.*, 101.

⁶ *Ibíd.*, 108.

⁷ *Ibíd.*, 121.

⁸ Papa Francisco, “*Evangelii gaudium*”, AAS, 105/12 (2013) 1059.

⁹ *Ibíd.* 94.

evidencian las nuevas formas de pelagianismo y gnosticismo, en la búsqueda actual de lo que para un creyente ha de ser la salvación, en las recientes transformaciones culturales: “Cierta neognosticismo presenta una salvación meramente interior, encerrada en el subjetivismo, que consiste en elevarse con el intelecto hasta los misterios de la divinidad desconocida”¹⁰.

Sumado a ello, el magisterio de Francisco aborda la problemática en cuestión con su exhortación *Gaudete et exultate*. Allí, describiendo la mente sin Dios ni carne de los gnósticos, afirma: “Conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones”¹¹.

En su búsqueda de lo trascendente, Agustín de Hipona tropezó con esa misma problemática. Su experiencia narrada en sus *Confesiones* es el testimonio vivo del itinerario de un hombre que transitó por senderos de promesas falsas: del gnosticismo al esoterismo y el sincretismo maniqueo, que fue para él una opción espiritual sesgada, la cual describe con detalle después de haber sido presa de tal error. Para comprender la problemática maniquea, es necesario aclarar, primero, el significado del gnosticismo; ya que los híbridos espirituales tienen su fundamento allí.

El grupo de investigación español *Los orígenes del cristianismo* aborda de manera significativa la problemática del gnosticismo en el tiempo de su consolidación, a través de los estudios de David Álvarez Cineira y Fernando Rivas Rebaque. Al respecto, Álvarez sostiene que la situación jurídica general de los cristianos, que prometía tolerancia a cambio de discreción social, favoreció en el siglo II la aparición de la gnosis como privatización radical de la religión, en la que los cristianos podían pasar desapercibidos en la vida pública y se evitaban conflictos con el Estado y la sociedad¹².

Mientras que Rivas ofrece la siguiente definición de la gnosis:

Un conocimiento de la verdadera realidad del ser humano, dado a conocer por un Revelador/Salvador, garantizado por una tradición propia de carácter esotérico, que se transmite del maestro al iniciado por medio de un relato mítico [...]. Uno de los componentes básicos del

¹⁰ Congregación para la Doctrina de la Fe, “*Placuit Deo*”, AAS 110/3 (2018) 428.

¹¹ Papa Francisco, “*Gaudete et exultate*”, AAS 110/8 (2018) 1121.

¹² David Álvarez, “El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II)”, en Rafael Aguirre (coord.), *Así empezó el cristianismo*. Madrid: Verbo Divino, 379-426.

gnosticismo es el dualismo, que se expresa en diferentes campos: cosmológicamente, hay una diferencia sustancial entre la materia (negativa) y el espíritu (positivo), el gnosticismo consistiría en la negación, rechazo y condena de todo o que tenga que ver con la materia y el mundo [...]. En el ámbito antropológico, el ser humano reproduce esta misma división en su propio ser, ya que, al estar formado por una parte espiritual (buena) y una parte material (mala), nuestra tarea consistiría en el rechazo de la materia (de donde procede el pecado) y la búsqueda de lo espiritual (en la que estaría la salvación), algo que se consigue mediante el conocimiento (gnosis), reservado solo a los elegidos¹³.

Tal definición del significado del gnosticismo le concede soporte a la intuición investigativa del presente trabajo, ya que, precisamente, el maniqueísmo experimentado por Agustín de Hipona tiene como premisa la problemática de la dualidad materia-espíritu, que, al igual que el neognosticismo, renace también en nuestro tiempo como neomaniqueísmo.

2. EL RENACIMIENTO DEL MANIQUEÍSMO COMO ROMPECABEZAS TEOLÓGICO DEL RELATIVISMO

El nombre de esta religión debe su nombre a Manés, quien, como su fundador en el siglo III de nuestra era, logró que su doctrina permeara toda la cuenca del mediterráneo. Peter Brown describe la pretensión de este hombre en un interesante artículo sobre esta forma de religión: “Era un misionero: no por nada tomó prestado el título paulino de Apóstol de Jesucristo para sus cartas [...]. Creía que había fundado una religión universal: a diferencia del cristianismo y el zoroastrismo, podría esparcir la esperanza de vida tanto en Oriente como en Occidente”¹⁴. El mismo Brown elabora una significativa apreciación que justifica la relación entre el maniqueísmo y el sincretismo religioso como un verdadero rompecabezas teológico:

¹³ Fernando Rivas, “El nacimiento de la gran Iglesia”, en Aguirre, Rafael (coord.), *Así empezó el cristianismo*, 445-480. Madrid: Verbo Divino, 2010), 445-446.

¹⁴ “He was a missionary: Not for nothing did he borrow the Pauline title of Apostle of Jesus Christ for his letters [...]. He believed that he had founded a universal religion: Unlike Christianity and Zoroastrianism, he would be able to spread the ‘hope of life’ in East and West alike” (Brown, Peter, “The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire”, *The Journal of Roman Studies*, 59 (1969) 92-103).

El acercamiento desde la perspectiva del rompecabezas ve al maniqueísmo exclusivamente como producto de un sincretismo religioso. El académico se pregunta qué piezas en ese rompecabezas de las creencias del maniqueísmo apelan a qué grupo religioso en el mundo romano: los paganos, se dice, fueron atraídos por la reverencia maniquea al Sol; los cristianos, por el nombre de Cristo¹⁵.

Por ello, la doctrina maniquea y sus prácticas religiosas son sincréticas, porque buscan una forma de reconciliación doctrinal y ritualista entre las formas de espiritualidad existentes. Al sostener que no existe verdad absoluta y universal en ninguna religión, se genera una confusión doctrinal que desemboca en creencias y prácticas como las vividas por Agustín, paradójicamente, replicadas también en nuestro tiempo.

El rompecabezas al que Peter Brown remite tiene una secuencia confusa pero lógica: del egoísmo nace el relativismo, en orden a los valores objetivos y de bien universal. A su vez, el relativismo en su vertiente espiritual genera una postura gnóstica, que es hedonista e individualista. El gnosticismo subjetivista necesita de una expresión religiosa no dogmatista ni autoritaria, en la que cualquier espiritualidad es reconciliada. Así, se adopta el maniqueísmo predicado por Manés, que solo espera la destrucción de la materia, como estudiaremos a continuación, con base en el mito creacionista de esa religión.

Para ellos, la creación no tiene razón de ser, excepto en el disfrute autocomplaciente de los bienes. Por tanto, no tienen sentido la justicia, la paz y el bien común. Allí, interesa solo el confort personal y la permisividad moral. En ese sistema de creencias, la idea de la divinidad se acomoda a las necesidades transitorias más superfluas, a través de sincretismos religiosos que se alejan de la compasión y la misericordia por la humanidad sufriente. Enseguida, se dan a conocer detalles sobre cómo los maniqueos conciben la creación, a fin de desarrollar más claramente este punto.

2.1 El mito creacionista maniqueo

Los expertos en maniqueísmo coinciden en que sus pilares doctrinales tienen fundamento en la pregunta sobre la existencia del mal. La respuesta que ofrecen es dada a manera de dualismo radical, a través de

¹⁵ “The approach of the jig-saw puzzle sees Manichaeism exclusively as a product of religious syncretism. The scholar asks what pieces in the jigsaw of Manichaean beliefs appealed to what religious groups in the Roman world: the pagans, it is said, were attracted by the Manichaean reverence for the Sun; the Christians, by the name of Christ” (ibíd., 98). Traducción propia.

un mito. La propuesta es una cosmogonía en tres fases, según el estudio de Kevin Coyle¹⁶, o tres series de emanaciones, en palabras de Bermejo Rubio¹⁷.

Con base en sus investigaciones, para comprender el sincretismo gnóstico de esta secta es necesario destacar parte del relato mitológico que fundamenta su cosmogonía y de la cual se genera su estilo de vida: “Dos principios coeternos, el bien y el mal, existen completamente separados; el bien mora en el ámbito de la luz, este principio es Dios. El otro principio es el mal, su propia substancia son las tinieblas”¹⁸.

El estado actual de la realidad de todo el universo se debe a que el principio del mal pretendió invadir el límite con el ámbito de la luz. Para defenderse, el principio del bien, que es el mismo Padre de la Grandeza, evocó a la Madre de la Vida quien, a su vez, evocó al Hombre Primordial, defensor del ámbito de la luz. El principio malo venció al Hombre Primordial y capturó su propia luz. Sin embargo, hubo mutuas capturas y, de esa, forma se mezclaron la luz y las tinieblas. El principio del bien envió otros seres para liberar al Hombre Primordial, que lograron su cometido, pero algunas partículas de luz quedaron mezcladas con las tinieblas.

De tal híbrido fue constituida la materia del universo entero, así se explica que lo agradable en el mundo se le atribuye a la luz atrapada y lo desagradable, a las tinieblas que aprisionaron la luz. Para liberar la luz aprisionada se dieron dos pasos. En el primero, el Padre de la Grandeza consideró que, a través de la evocación del Espíritu Viviente, la Luna y el Sol debían ser naves de luz que permitieran que la luz retornara a su ámbito esencial. Por eso, la creación material fue un acto de necesidad, un medio para que la substancia de luz volviera a conseguir lo que había perdido¹⁹.

En el segundo paso, según el relato condensado por Coyle, se envió el Tercer Mensajero a los demonios capturados para que liberaran las partículas de luz. Tales partículas liberadas fueron enviadas a su propia substancia a través de la Luna y el Sol. Se permitió a las partículas de la substancia de las tinieblas caer sobre la tierra. El principio del mal se

¹⁶ Kevin Coyle, “Maniqueísmo”, en Fitzgerald, Allan (ed.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, 832.

¹⁷ Fernando Bermejo y Josep Montserrat (eds.), *El maniqueísmo. Estudio introductorio* (Madrid: Trotta, 2008, 101).

¹⁸ Kevin Coyle, “Maniqueísmo”, 833.

¹⁹ *Ibíd.*

vengó creando un rival para el Hombre Primordial, lo hizo a través de un demonio varón y un demonio hembra, el hijo de ambos fue Adán, primer hombre terreno. Del segundo apareamiento, nació Eva. Para contrarrestar tal venganza, el principio del bien envió a Jesús, para que revelara a Adán y Eva el conocimiento divino: la *gnosis*. Liberar la luz es la misión de los elegidos con la ayuda de los oyentes²⁰.

El tercer momento es escatológico: tendrá lugar cuando la mayor cantidad de luz sea liberada de la materia, por medio de los elegidos. Entonces, se producirá la erupción de un gran fuego y el universo, con toda la materia, será destruido, para forzar al principio del mal a retornar a su orden inicial²¹.

2.2 El problema escatológico de la cosmogonía maniquea: la muerte del sol

La fe maniquea implica, necesariamente, una postura escatológica. Al final, la materia será destruida: esta tierra y lo creado en ella, los animales, el ser humano, la luna, el sol y todo el universo material:

El mundo entonces colapsa, desplomándose sobre sí mismo, y una conflagración final denominada a menudo el gran fuego lo destruye [...], a raíz del inmenso incendio, el universo se verá convertido en una masa de materia informe que servirá de prisión eterna para las almas que nunca se convirtieron a las enseñanzas maniqueas.²²

Por tanto, no tiene sentido adoptar convicciones compasivas por el sufrimiento o el dolor de la creación, incluyendo al ser humano. Vale, simplemente, ayudar a los elegidos, mediante un ascetismo religioso autorreferencial e intimista, en la forma de comer y expresar la espiritualidad con ritos propios, que se desprenden del híbrido cultural en que se esté inmerso; en la forma de perfeccionar el conocimiento recibido (*gnosis*) para acelerar la explosión universal con la única finalidad de que todo se acabe y se extinga finalmente cualquier vestigio de oscuridad.

La doctrina descrita evidencia un pesimismo por la restauración de la dignidad creatural. Si, al final de todo, la materia será destruida, mientras ese apocalipsis llega, lo único que vale simplemente es un ascetismo

²⁰ *Ibid.*, 834.

²¹ *Ibid.*, 834.

²² Fernando Bermejo y Josep Montserrat, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, 200-201.

religioso autorreferencial y que retribuya subjetivamente a una errónea acepción de prosperidad para que sea liviana y ligera la peregrinación en este destierro y valle de lágrimas mientras llega la gran destrucción apocalíptica: en esto se justifica por qué muchos que anhelan la destrucción de todo, la teoría de la “muerte del sol” corrobora, en parte, lo dicho²³.

Si el final de la raza humana y de la vida en la tierra no tiene otro desenlace, entonces, no tiene sentido la creación misma. Dios padece la deslegitimación de su obra y hasta el mismo Cristo con su muerte y resurrección quedan por fuera de tal sentencia, referidos a él, solo tienen cabida la ironía y el ridículo. Además, la encarnación no pasa de ser un simple mito pues todo será destruido, y esto, ya en otro tiempo lo predicaban los maniqueos.

El ser humano, en su afán de buscar vida en otros planetas para prolongar su estirpe, descuida el que ya tiene, justificando la pobreza, el hambre, la guerra, la ignorancia, la injusticia y la muerte. Ello va de la mano con la ley del más fuerte, predominante en esta selva sin “dios”. Solo los elegidos (los más fuertes, los más poderosos, los que más han acumulado capital) tienen el derecho a sobrevivir; solo una estirpe de elegidos tiene derecho al único y real “dios”: la gnosis científicista. Entretanto, los demás seguirán siendo un pueblo de auditores, sentenciados a trabajos forzosos en la Tierra.

La muy lejana muerte del sol como hipótesis científica, al igual que la doctrina maniquea en su mito creacionista que espera la destrucción de la materia, condensa un pesimismo existencial sin esperanza; un verdadero drama escatológico de fatalidad y tragedia. Es lo que Jürgen Moltmann denomina “exterminismo milenarista”, formas de aniquilación masiva por medio de actos de violencia militar, económica o ecológica: un apocalipsis mudo, donde “pasan hambre mil quinientos millones de personas y fallecen anualmente cincuenta millones a causa de la desnutrición y las epidemias”²⁴.

Esta desencarnada y maniquea forma de pensar ha afectado también a algún sector creyente. En una sesgada acepción de los novísimos, interesa solo el eterno descanso del alma, por tanto, el esmero en esta vida, para muchos, al sentirse simples peregrinos errantes, es simplemente la salvación personal, la salvación del alma, en olvido de la salvación de la comunidad

²³ BBC Mundo, “Explican por primera vez cómo será la muerte del sol” (*BBC Mundo*, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-44041257>. Consultado el 15 de marzo de 2020).

²⁴ Jürgen Moltmann, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Madrid: Sígueme, 2004, 267.

humana, de la creación y, por tanto, la salvación ya en el más acá del mismo cuerpo como templo del Espíritu Santo (1Co 6,19).

Abordando los problemas actuales en torno a la escatología, la propia Congregación para la Doctrina de la Fe advierte que, en los últimos treinta años del siglo XX, la exploración teológica sobre el futuro del hombre y la historia sufrió estímulos fuertes y contrarios en el ámbito de la cultura civil que, al mirar hacia el futuro reclama motivos de esperanza válidos y convincentes²⁵. Al presente, según las apreciaciones de la Congregación, con el fenómeno del secularismo, hay una persuasión ampliamente difundida de que “el hombre [...] sería completamente material y, con la muerte, se desharía totalmente”²⁶.

La cuestión del dualismo maniqueo en su postura escatológica espera la destrucción total del universo material, algún sector creyente comparte tal convicción y lo expresa a través de sus prácticas religiosas y rituales. Para el presente estudio, también es esencial el desarrollo de una encarnada escatología cristiana que sin descuidar el más allá se preocupa también por el más acá, al tener como punto de partida la interioridad cristiana que como alma de su espiritualidad es resiliente a la destrucción y responde a la Gracia de Dios, que quiere que toda la humanidad se salve, llegue al conocimiento de la verdad y ame tal verdad que es Cristo en la comunidad humana y la creación (1Tm 2,4). “Dime que esperas del más allá y te diré de qué manera apropias o ignoras el más acá”.

3. AGUSTÍN Y EL MANIQUEÍSMO

Van Fleteren afirma que, hasta muy entrado el siglo XX, San Agustín era la única fuente para el conocimiento del maniqueísmo. Sumado a ello, fuentes independientes confirman que el Obispo de Hipona ofrece una descripción exacta, aunque incompleta, del pensamiento de ese movimiento religioso. Ello es lógico, pues la intención de Agustín era refutarlo y no describir el maniqueísmo en sus detalles teológicos²⁷. Bermejo Rubio destaca que la “historia del maniqueísmo solo puede ser un esbozo muy tentativo, efectuado con grandes pinceladas, en el que de entrada

²⁵ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Temas actuales de escatología*, Madrid: Palabra Ediciones, 2011, 11.

²⁶ *Ibid.*, 44.

²⁷ Frederick Van Fleteren, “Programa Post-Lauream San Agustín: Estudios y Espiritualidad: *Confesiones*”, inédito. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2015, 4.

se reconozca la existencia de múltiples lagunas, muchas de las cuales con toda probabilidad nunca llegarán a verse cubiertas”²⁸.

Agustín de Hipona experimentó y transitó por senderos de promesas, entre ellas, las del maniqueísmo. En las *Confesiones*, es posible detallar los interrogantes más profundos acerca de lo divino y lo humano en la persona de Jesús de Nazaret, y la posibilidad de tropezar con el error. En particular, Benedicto XVI dedicó varias las audiencias generales de 2008 a la figura del Doctor de la Gracia. Hablando de sus *Confesiones*, destaca:

Precisamente por su atención a la interioridad y a la psicología, constituyen un modelo único en la literatura occidental [...]. Esta atención a la vida espiritual, al misterio del yo, al misterio de Dios que se esconde en el yo, es algo extraordinario, sin precedentes, y permanece para siempre [...] una “cumbre” espiritual²⁹.

Resalta en Agustín lo que significaba una coherente y honesta búsqueda de la verdad, como los errores propios de todo joven inquieto: “Cayó en la red de los maniqueos, que se presentaban como cristianos y prometían una religión totalmente racional”. También, que se había convertido al maniqueísmo “convencido en ese momento de que había encontrado la síntesis entre racionalidad, búsqueda de la verdad y amor a Jesucristo”³⁰. Al respecto, Agostino Trapé sostiene que el joven Agustín creyó encontrar allí “la sabiduría sin la fe, la ley moral sin la culpa, la vida cristiana sin la mediocridad y las debilidades”³¹.

Esta forma de religión universalista cautivó al joven Agustín, atraído por la verdad³² que predicaban y por el nombre de Cristo que Mónica, su

²⁸ Fernando Bermejo y Josep Montserrat, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, 205. En su alusión a la especialización funcional sobre la historia, Loneragan afirma que “el objeto preciso de la pregunta histórica y la naturaleza precisa de la investigación son asuntos de no poca oscuridad” (Loneragan, Bernard, *Método en teología*, Madrid: Sígueme, 2006, 169).

²⁹ Papa Benedicto XVI, “Audiencia general. Miércoles 9 de enero de 2008. San Agustín (1). La vida”, *L'Osservatore Romano*, XL/2 (2037) 24.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, Buenos Aires: Docencia, 1984, 57.

³² “¡Oh Verdad, Verdad!, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma, cuando aquellos [los maniqueos] te hacían resonar en torno mío frecuentemente y de muchos modos, bien que solo de palabras y en sus muchos y voluminosos libros” (San Agustín, *Conf.* 3, 10. CCL 27, 31/6).

madre, le había infundido³³. Allí permanecería por nueve años, sintiéndose engañado y, a la vez, buscando engañar a otros:

Durante este espacio de tiempo de nueve años –desde los diecinueve de mi edad hasta los veintiocho– fuimos seducidos y seductores, engañados y engañadores según la diversidad de nuestros apetitos; en público por medio de aquellas doctrinas que llaman liberales; secretamente, con el falso nombre de religión, siendo aquí orgullosos, allí supersticiosos y, en todas partes, vacíos³⁴.

Extraña que Agustín, tan capaz por su sentido crítico, haya permanecido en el maniqueísmo por tanto tiempo. Sin embargo, las hipótesis en torno a su perseverancia en tal forma religiosa se resumen en dos: (1) Sus relaciones con maniqueos que mantenían significativas influencias políticas³⁵ y (2) “el maniqueísmo le brindaba un sedante maravilloso para su inquietud moral”³⁶.

En particular, aquí interesa destacar la segunda postura, recogida por el padre Pío de Luis en su Introducción general a San Agustín y el maniqueísmo, ya que el estudio busca evidenciar que el relativismo genera consecuencias funestas en la ética y moral de los seres humanos: si el valor absoluto de la vida y del bien común se relativizan entonces se justifica el comportamiento moral de cualquier individuo, contra los valores que, desde épocas remotas, han sostenido a las culturas. Agustín no tenía

³³ Describe esto en las *Confesiones*, al narrar su paso por el maniqueísmo, de la siguiente manera, después de haber leído *Hortensio* de Cicerón, donde había encontrado una fuerte exhortación a la sabiduría: “Solo una cosa me resfriaba tan gran incendio, y era el no ver allí escrito el nombre de Cristo. Porque este nombre, Señor [...], lo había por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre; y lo conservaba en lo más profundo del corazón; y así, cuanto estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, elegante y erudito que fuese, no me arrebatara del todo” (ibíd., 3, 8. CCL 27, 30/4).

³⁴ *Ibíd.*, 4, 1. CCL 27, 40/1.

³⁵ Parece que “los maniqueos de Roma cierta influencia con un tal Símaco, fue prefecto de África y tenía cierta predilección por los africanos, intervino para que Agustín obtuviera la cátedra de retórica en la ciudad imperial” Ángel Vega, *Las Confesiones*. Notas complementarias al Libro V (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, 172). El padre Trapé enfatiza en que hubo otro motivo que lo acercó a los maniqueos: la constatación de la calurosa familiaridad que los unía entre sí como miembros de una “sociedad secreta”, conocida por pocos y combatida por muchos pero consciente de custodiar un mensaje de salvación para todos (cfr. Agostino Trapé, *El hombre, el pastor, el místico*, 57).

³⁶ Pío de Luis, “Introducción general. San Agustín y el maniqueísmo”, en *Obras completas de San Agustín XXX*, 3-158. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, 16.

problema en justificar públicamente el maquillaje de su discurso, con tal de ganar los elogios propios de la gloria humana:

Sentía vivísimos deseos de honores, riquezas [...]. Qué miserable era yo entonces y cómo obraste conmigo para que sintiese mi miseria en aquel día en que, como me preparase a recitar las alabanzas del emperador, en las que había de mentir mucho, y mintiendo había de ser favorecido³⁷.

El desorden pasional en su vida afectiva también poseía un sedante moral, que emergía de una vida espiritual tibia, según narra él mismo, describiendo su paso por el maniqueísmo. Habla de una mujer “buscada por el vago ardor de su pasión”³⁸. Más adelante cuando se separa de ella, reconoce “ser esclavo de la sensualidad”³⁹, hasta sus treinta años:

Cuán largo [...] tiempo había pasado desde mis diecinueve años, en que empecé a arder en deseos de la sabiduría, proponiendo hallada esta, abandonar todas las vanas esperanzas y engañosas locuras de las pasiones. Ya tenía treinta años y todavía me hallaba en el mismo lodazal⁴⁰.

El mismo Agustín describe, libros atrás, en sus *Confesiones* lo que significaba su vanidad pasional: “Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí, sobre todo si podía gozar del cuerpo del amante”; así, “manchaba la vena de la amistad con las inmundicias de la concupiscencia y obscurecía su candor con los vapores tartáreos de la lujuria”⁴¹. Posteriormente, en el libro VIII expresa:

Mas yo, joven miserable, había llegado a pedirte en los comienzos de la misma adolescencia la castidad, diciéndote: Dame la castidad y

³⁷ San Agustín, *Conf.* 6, 9. CCL 27, 79/6. Corre el año 385, cuando tal panegírico oficial con toda pompa y aparato ante la corte imperial. Contaba entonces con treinta y un años.

³⁸ *Ibíd.*, 4, 2. CCL 27/2.

³⁹ *Ibíd.*, 6, 25. CCL 27, 90/15. Con ella, Agustín tuvo un hijo, Adeodato. La separación se da porque el concubinato que Agustín tenía con aquella mujer no era oficial. Los expertos coinciden en que, por la desigualdad de rango, el matrimonio entre ellos era imposible. Otra mujer era oficialmente la prometida: “Pero yo, desgraciado, incapaz de imitar a esta mujer (habla de su concubina que hizo voto de no conocer a otro hombre) y no pudiendo sufrir la dilación de dos años que habían de pasar hasta recibir por esposa a la que había pedido, porque no era yo amante del matrimonio, sino esclavo de la sensualidad, me procuré otra mujer” (*ibíd.*, 6, 25. CCL 27, 90/15).

⁴⁰ *Ibíd.*, 6, 18. CCL 27, 86/11.

⁴¹ *Ibíd.*, 3, 1. CCL 27, 27/1.

la continencia, pero no ahora, pues temía que me escucharas pronto y me sanaras presto de la enfermedad de mi concupiscencia que, entonces, más quería yo saciar que extinguir. Y continué por las sendas perversas de la superstición sacrílega, no como seguro de ella, sino como dándole preferencia sobre las demás, que yo no buscaba piadosamente, sino que hostilmente combatía⁴².

Con la claridad de lo confesado por Agustín mismo, es posible afirmar con certeza que el relativismo nacido del ego humano tiene una consecuencia en la dimensión espiritual que, por constitución esencial, posee todo ser humano. Agustín buscaba en el maniqueísmo, como Benedicto XVI señala, la síntesis de una religión racional que prometía el encuentro con la verdad. Por tanto, es evidente que el pilar doctrinal del maniqueísmo era de carácter gnóstico y poseía una consecuente praxis sincrética.

3.1 *Confesiones* 3.18.10

A continuación se presenta un acercamiento a *Confesiones* 3.18.10, según la clasificación del *Corpus Christianorum Latinorum*. El texto se ha escogido porque, en el testimonio de Agustín, es el extracto más relevante, relativo al sinsentido sincretista en la práctica religiosa. Agostino Trapé lo expresa de la siguiente manera:

Participó en sus reuniones, celebró con ellos la fiesta anual de Bema, recitó las oraciones en dirección al Sol, llevó —nos duele escribirlo pero no podemos callarlo— el alimento a los electos para que estos librasen la sustancia divina en el estómago⁴³.

En esta sección, el estudio tiene en cuenta los comentarios a las *Confesiones* del agustinólogo Pío de Luis; la traducción de Ángel Custodio Vega⁴⁴, Francisco Montes de Oca⁴⁵; junto con los aportes dados en entrevista por el doctor en patología, Mauricio Saavedra, de la Orden de San Agustín.

⁴² *Ibid.*, 8, 17, CCL 27, 124/7.

⁴³ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, 58.

⁴⁴ Versión de Ángel Custodio Vega de las *Confesiones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

⁴⁵ Versión de Francisco Montes de Oca de las *Confesiones*, Madrid: Porrúa, 2005.

El texto al que nos referimos es el siguiente, con su correspondiente versión al español:

Haec ego nesciens iridebam illos sanctos servos et Prophetas tuos. Et quid agebam, cum iridebam eos, nisi ut iriderer abs te sensim atque paulatim perductus ad eas nugas, ut crederem ficum plorare, cum decerpitur, et matrem eius arborem lacrimis lacteis? Quam tamen ficum si comedisset aliquis sanctus alieno sane, non suo scelere decerpitam, misceret visceribus et anhelaret de illa angelos, immo vero particulas Dei gemendo in oratione atque ructando; quae particulae summi et veri Dei ligatae fuissent in illo pomo, nisi electi sancti dente ac ventre solverentur.

Et credidi miser magis esse misericordiam praestandam fructibus terrae quam hominibus, propter quos nascerentur. Si quis enim esuriens peteret, qui Manichaeus non esset, quasi capitali supplicio damnanda buccella videretur, si ei daretur⁴⁶.

Desconocedor yo de estas cosas, me reía de aquellos tus santos siervos y profetas. Pero ¿qué hacía yo cuando me reía de ellos, sino hacer que tú te rieses de mí, dejándome caer insensiblemente y poco a poco en tales ridiculeces que llegara a creer que el higo, al arrancarlo de la higuera, tanto éste como su madre, el árbol, lloran lágrimas lácteas?; y que si algún santón de la secta comía dicho higo, arrancado no por culpa propia, sino ajena, y lo incorporaba a sus entrañas, ocurría que entre los gemidos y eructos acaecidos durante la oración, exhalaba ángeles y aun partículas de Dios; y tales partículas del sumo y verdadero Dios habrían quedado ligadas siempre en aquel fruto de no haber sido liberadas por el diente y el vientre del santo Electo?

También creí, miserable, que se debía tener más misericordia con los frutos de la tierra que con los hombres, por los que han sido creados; porque si alguno estando hambriento, que no fuese maniqueo, me los hubiera pedido, me parecía que el dárselos era como condenar a pena de muerte aquel bocado.

Pío de Luis enfatiza la confesión de Agustín con el verbo “creer”: *crederem*⁴⁷. Afirma que es preciso poner de relieve tal afirmación, ya que la promesa del maniqueísmo a Agustín de encontrar la verdad era una promesa falsa. Al contrario, era evidente la ridiculez de lo que debía creerse con las prácticas subsiguientes. En las *Confesiones*, san Agustín se propuso alabar al Señor, mediante el recuento de su propia vida y experiencia cristiana. Mostrando no solo sus virtudes, sino también sus defectos, aprovecha parte del Capítulo III, para mostrar las prácticas ridículas a su juicio, en las que se vio inmerso en el maniqueísmo. Ello, con el fin de presentar una apología de su vida y, quizás principalmente, también para desmentir a quienes lo acusaban de seguir ejerciendo dicha doctrina.

Entonces, enfatizando en su propia ignorancia (*ego nesciens*), san Agustín inicia el párrafo retomando con el demostrativo “estas cosas, tales cosas” (*haec*), los principios expuestos anteriormente en relación con las

⁴⁶ San Agustín, *Conf.* 3, 18. CCL 27, 37/10.

⁴⁷ Pío de Luis, *Las Confesiones de San Agustín comentadas*, Valladolid: Estudio Agustiniiano, 1994, 165.

faltas de los hombres. Dicha ignorancia parece, entonces, excusar su actuar al despreciar con cierta burla a los profetas a quienes considera “siervos santos y profetas” (*sanctos servos et prophetas*), cuyo apelativo, según la traducción Montes de Oca, se enmarca en el empeño maniqueo por considerar irresponsable, inmoral e irascible al Dios veterotestamentario⁴⁸.

No obstante, dicha burla tiene una consecuencia, que san Agustín expresa mediante una pregunta retórica: “Qué hacía yo... sino hacer que tú te rieses de mí” (*Quid agebam... Nisi ut irriderer abs te*), planteando así una dualidad entre quien burlándose es a su vez burlado.

La forma en que es burlado, de una manera evidentemente instructiva, por Dios es ser llevado poco a poco (*paulatim*) e inesperadamente (*sensim*) a validar y creer verdaderas algunas prácticas maniqueas, a las cuales llama *nugas*, cuya connotación es de sinsentido e inutilidad. Específicamente, san Agustín pone como ejemplo la creencia de que los higos “al ser arrancados de su estirpe lloran lágrimas lácteas”⁴⁹. Este ejemplo es introducido mediante una oración consecutiva, que matiza el grado o la forma [*eo modo*]... *ut*, en que fue envuelto el santo para creer tales sin sentidos.

Agustín explica el ritual de los higos, el cual consiste en que, si algún santo comiera el higo arrancado no por crimen propio, este se le mezclaría con las vísceras para finalmente liberar, mediante eructos y gemidos, ángeles e incluso partículas del mismo Dios. Sobre este pasaje es necesario resaltar varios componentes semánticos: (1) al usar los verbos en subjuntivo perfecto y pluscuamperfecto, Agustín denota una irrealidad, que ahora reconoce, en las causas, las consecuencias y, en general, el funcionamiento de esa práctica; y (2) ridiculiza al protagonista del ritual, otorgándole una indefinición “” (*aliquis sanctus*), de cuya alusión existen numerosos ejemplos en el corpus latino, pues es comparable con *sanctus quidam*, sin embargo, la posición del pronombre *aliquis* resta fuerza a esta connotación.

El obispo de Hipona utiliza *scelus*, una oposición a *pietas*, que debe de entenderse como una acción pía, pues *scelera*, así como *facinora*, principalmente en la prosa después de Augusto (63 a. C. – 14 d. C.), son acciones alentadas por algún vicio.

La mención de *alienum scelus*, por supuesto, se refiere a la estructura del maniqueísmo, pues los *electi*, un grupo reducido, recibían los alimentos

⁴⁸ Versión de Francisco Montes de Oca de las *Confesiones*, Madrid: Porrúa, 2005.

⁴⁹ San Agustín, *Conf.* 3, 18. CCL 27, 37/10.

arrancados y presentados por los *auditores*. Es decir, ellos no los disponían, sino que los recibían con el fin de exhalar partículas divinas, las cuales, de lo contrario, permanecerían ligadas al fruto. En este caso, el delito sería arrancar y causar sufrimiento a los higos, como mencionó previamente. Pío de Luis comenta que los oyentes eran quienes cometían el pecado de arrancar del árbol la fruta que alimentaría a los elegidos, un pecado que sería compensado doblemente por la oración del elegido que, al masticarlo, liberaría la luz atrapada en la materia del higo y, a su vez, perdonaría el obrar del oyente al preocuparse por la misión de los elegidos⁵⁰.

Finalmente, como parte de este breve análisis, en la postrema parte del pasaje, san Agustín añade que llegó a considerar más dignos de misericordia (*miser ricordiam praestandam*) a estos frutos usados en el ritual, que a los mismos hombres para los cuales surgían. Incluso, consideró que si alguien hambriento que no fuera maniqueo los consumía, estos inevitablemente se perderían. Pío de Luis al respecto comenta que con ello es evidente la mísera incongruencia de su creencia, consideraban como una profanación sacrílega entregar la sustancia divina para que fuera a parar al estómago de un pagano⁵¹.

El acercamiento crítico a las *Confesiones* 3.18.10. presentado permite corroborar por el testimonio personal de Agustín la existencia de las prácticas espirituales maniqueas incapaces de satisfacer su búsqueda espiritual. En efecto, carecían de cordura religiosa, su carácter mágico no iba más allá de un intimismo espiritual autorreferencial y abstraído de los problemas del bien común.

Totalmente desligado de sentido vital, Agustín se cuestiona de manera mordaz, para descubrir que el ego de su amor *eros* necesitaba de algo más. Su espiritualidad maniquea, según describe, no iba más allá de un narcisismo espiritual vacío e indiferente. Finalmente, expresa su total estancamiento: “Desesperando ya de poder hacer algún progreso en aquella falsa doctrina, y aún las mismas cosas que había determinado conservar hasta no hallar algo mejor, las profesaba ya con tibieza y negligencia”⁵².

3.2 Episteme del amor ascendente en clave agustiniana

La decepción de sí mismo, el vacío existencial, el hedonismo religioso-supersticioso que legitimaba sus pasionales costumbres y el fracaso en

⁵⁰ Pío de Luis, *Las Confesiones de San Agustín comentadas*, 167.

⁵¹ *Ibíd.*, 168.

⁵² San Agustín, *Conf.* 5, 18. CCL 27, 68/10.

búsqueda por la verdad llevaron a Agustín a un replanteamiento esencialmente vital, cuya génesis está en el misterio del llamado a la fe dado por Cristo; misterio de amor que se fue develando en su inquietud por amar y saberse amado. Tal misterio de amor necesitaba ser redimido, porque la vida en el amor es la razón más profunda de la existencia humana.

Desde el análisis de una filósofa judía, Hannah Arendt aborda tres acepciones significativas en el pensamiento de san Agustín sobre el amor: *appetitus* (amor de anhelo), *caritas* (amor oblativo) y *cupiditas* (amor concupiscente y egoísta)⁵³. Estos conceptos se reflejan en el obispo de Hipona en su producción filosófico-teológica, sobre todo, conceptos de amor que se desprenden de la búsqueda de la verdad, en la padecida humanidad de un hombre muy encarnado y apasionado por esta historia.

El concepto de amor en el sentido de *appetitus*, de anhelo y deseo es el amor innato en el corazón humano, cuya expresión máxima está en el deseo de la creatura por encontrarse en su Creador. Es un amor que sufre cierta nostalgia de la criatura con respecto del Creador, cuando lo busca por senderos equivocados. De ahí que tropiece en el ensimismamiento de un amor *eros*, de simple instinto o placer y, por tanto, egoísta e indiferente.

Benedicto XVI desarrolla este concepto al inicio de su encíclica *Deus caritas est*. Describiendo el problema de lenguaje en el uso de la palabra *amor*, afirma que “se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes”⁵⁴.

En torno a la acepción de amor *eros*, describe significativamente que ha de ser ascendente, ante la manipulación de lenguaje que lo ha puesto como antagónico a la fe cristiana, es decir, como lo antagónico a *agape*, pues según Nietzsche, según lo describe Benedicto XVI, el cristianismo ha envenenado a *eros*, “ciertamente, el *eros* quiere remontarnos en éxtasis hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación”⁵⁵. El proceso de tal redención es posible evidenciarlo en Agustín, con la ayuda de la Gracia. Agostino Trapé hace una apreciación significativa al respecto:

⁵³ Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2009.

⁵⁴ Papa Benedicto XVI, “*Deus caritas est*”, AAS 98/3 (2006) 217-252.

⁵⁵ *Ibid.* 5.

El amor es la realidad más profunda y misteriosa del hombre, en cuya interioridad se recoge junto con la verdad, de la que es inseparable. Interioridad no quiere decir solo presencia de la verdad en la profundidad de la mente, sino también revelación del amor que surge de aquella profundidad para convertirse en raíz del dinamismo del espíritu, de la relación necesaria con Dios, de la adhesión inconsciente e indestructible al ser, a la verdad, al bien. El hombre es, conoce y ama; ama conociendo y conoce amando. El verbo de la mente es el conocimiento unido al amor⁵⁶.

Agustín descubrió que el *ego* de su amor *eros* necesitaba ascender, su espiritualidad maniquea según lo describe él mismo no iba más allá de un narcisismo espiritual, vacío e indiferente a la encarnación y apropiación por el dolor de la creación. Ellos mismos detestaban la materia y su dualismo miraba el dolor de nuestra piel con pesimismo y sin sentido. Muy contrario a Cristo que, al encarnarse, asumió nuestra debilidad y, al haber nacido en el vacío de nuestra indigencia, dio inicio con su resurrección a la restauración del universo y no a su destrucción, lo que esperaban los maniqueos.

Un punto destacado para Arendt en el desarrollo de sus percepciones teológicas resulta ser el tema de la memoria. Afirma que es el origen donde se apoya el anhelo. Cuando Agustín logra recogerse de la dispersión al buscar la verdad, encuentra en la memoria, junto con su *appetitus* de felicidad, la esencia de su ser. El futuro absoluto resulta ser el pasado último; y el único modo de alcanzarlo es trascendiendo el poder de la memoria que recapitula el doble acto de la temporalidad *chronos* y la eternidad *kairós*:

Por ello, trascendiendo las facultades perceptivas, que compartimos con los animales, y ascendiendo gradualmente a “Aquel que me hizo”, alcanza san Agustín, “los campos y palacios de la memoria”. Y en la memoria encuentra la noción de vida feliz, que coincide con la del origen de su propio ser y que es como tal la quinta esencia de su propio ser. El futuro absoluto resulta ser el pasado último, y el modo de alcanzarlo requiere la rememoración⁵⁷.

En ese plano, intentando explicitar los conceptos de amor *caritas* y *cupiditas*, afirma:

⁵⁶ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, 299.

⁵⁷ Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, 75.

La apropiación positiva de su propia realidad en su relación con Dios se cumple en la caridad como *caritas*. El errar este giro, el confundir el mundo, que existe antes del hombre y después de él, con la eternidad, es una apropiación por el hombre, de un “antes” erróneo; se denomina codicia, *concupiscentia*, o bien *cupiditas*⁵⁸.

Aquí, ella descubre el poder de la gracia de Dios que interviene desde el principio para que el hombre pueda elegir ese amor de *caritas*, apropie su existencia y viva en el mismo mundo, de acuerdo con la voluntad de su Creador.

Tal explicitación epistemológica deviene de su análisis de la obra agustina *De civitate Dei*. En una de sus audiencias generales, Benedicto XVI destaca lo siguiente, en una de las obras más paradigmáticas de san Agustín: “Este gran libro es una presentación de la historia de la humanidad gobernada por la Divina Providencia, pero actualmente dividida en dos amores”. Y agrega: “Este es el designio fundamental, su interpretación de la historia, la lucha entre dos amores: el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios y el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo”⁵⁹.

Sobre la sublimación del amor *eros*, Arendt destaca que, para San Agustín, la fe no es asunto de mera individualidad, sino que necesita salir de sí en oblación comunitaria, amor *agape*. Después de haber analizado el amor *cupiditas*, de egocéntrico amor por el mundo en rechazo del Creador; de haber destacado el amor *caritas*, como el amor al Creador hasta el desprecio de sí mismo; con un rostro concreto en la alteridad, su reflexión se desarrolla en torno a la *vita socialis*, como la ortopraxis de la comunidad creyente. Este punto se desarrolla en el tercer apartado del presente estudio como la respuesta que ofrece la propuesta agustiniana frente al individualismo relativista que es sincretista y hedonista en lo espiritual.

3.3 El campo de batalla en la búsqueda de la verdad

Entonces estando en aquella gran contienda de mi casa interior, que yo mismo había excitado fuertemente en mi alma, en lo más secreto de ella, en mi corazón, turbado así en el espíritu como en el

⁵⁸ *Ibid.*, 108.

⁵⁹ Papa Benedicto XVI, “Audiencia general. Miércoles 20 de febrero de 2008. San Agustín (4). Las obras”, *L'Osservatore Romano*, XL/8 (2043) 96.

rostro, dirigiéndome a Alipio exclamé: ¿Qué es lo que nos pasa? ¿Qué es esto que has oído? Se levantan los indoctos y arrebatan el Cielo, y nosotros, con todo nuestro saber, faltos de corazón, ved que nos revolcamos en la carne y en la sangre⁶⁰.

El punto de partida en la novedad de la experiencia espiritual de san Agustín es la descripción de su batalla: “Aquella gran contienda de mi casa interior”. Pío de Luis comenta que el momento no carecía de dramatismo, el matrimonio con su alma estaba a punto de estallar⁶¹. Benedicto XVI condensa la afirmación de Agustín, en la exposición de una conversión tripartita. Conviene señalar la primera como sugerente para el desarrollo de esta reflexión.

La conversión que llevó a Agustín a su bautismo fue su “conversión primera y decisiva”. “El retórico africano llegó a esta etapa fundamental de su largo camino, gracias a su pasión por el hombre y por la verdad, pasión que lo llevó a buscar a Dios”⁶². De esta primera conversión, un año antes, en su peregrinación a Pavía, donde reposan sus restos, el papa Benedicto XVI explicita lo que significó el camino que lo llevó al bautismo en Milán:

La primera conversión fundamental fue el camino interior hacia el cristianismo, hacia el “sí” de la fe y del bautismo. ¿Cuál fue el aspecto esencial de este camino? Agustín [...] era hijo de su tiempo, condicionado profundamente por las costumbres y las pasiones dominantes en él [...]. Vivía como todos los demás y, sin embargo, había en él algo diferente: fue siempre una persona que estaba en búsqueda. No se contentó jamás con la vida como se presentaba y como todos la vivían. La cuestión de la verdad lo atormentaba siempre. Quería encontrar la verdad. Quería saber qué es el hombre; de dónde proviene el mundo; de dónde venimos nosotros mismos, adónde vamos y cómo podemos encontrar la vida verdadera. Quería encontrar la vida correcta, y no simplemente vivir a ciegas, sin sentido y sin meta. La pasión por la verdad es la verdadera palabra clave de su vida⁶³.

También Romano Guardini, admirador de Agustín de Hipona, con base en el itinerario espiritual del Doctor de la Gracia en su inquietud y

⁶⁰ San Agustín, *Conf.* 8, 19, CCL 27, 125/8.

⁶¹ Pío de Luis, *Las confesiones de San Agustín comentadas*, 419.

⁶² Papa Benedicto XVI, “Audiencia general. Miércoles 27 de febrero de 2008. Las conversiones de San Agustín (5). Las conversiones”, *L'Osservatore Romano*, XL/9 (2044) 112.

⁶³ Papa Benedicto XVI, “Homilía del Santo Padre Benedicto XVI, Pavía, 22 de abril de 2007”, *L'Osservatore Romano*, XXXIX/18 (2001) 242.

pasión por la verdad, destaca de manera significativa el proceso interior que pudo vencer el intimismo y la autorreferencia hedonista:

No es una interioridad sentimental, marginal, de rincón. Por el contrario, es de gran estructura, tiene la claridad de la idea, el ardor del corazón, lo entrañable de la comprensión. En ella se encuentra también la consciencia de la historia, el conocimiento de la conducción y la responsabilidad y esto le confiere la seriedad moral personal⁶⁴.

En su análisis de la conversión de San Agustín a través de los primeros ocho libros de las *Confesiones*, Guardini destaca el valor trascendente de la *memoria* en el ser humano, ya que la confesión, como hace Agustín, parte de la representación de la vida pasada. La define como la “facultad con la que el hombre pone frente a su mirada el propio mundo interior y con la que, solo entonces, lo hace auténticamente propio”⁶⁵. Esta dimensión trascendental de la memoria como potencia del alma es indispensable para la apropiación de la historia⁶⁶.

De acuerdo con Guardini, el lugar donde acontece tal revolución es el corazón humano. Allí reposa y acontece la interioridad, “el corazón es el amor como órgano vivo. El hombre surge a partir del amor”; a lo que se suma que “lo que escapa del ámbito de irradiación del amor cae en lo inhumano, pierde la altura y la intimidad entrañable, las dos referencias según las cuales está orientado el eje de lo humano”⁶⁷. Ya en la antigua alianza el profeta Jeremías lo había anunciado a su pueblo: “Pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré” (Jr 31,34), tal capacidad de Dios la experimenta Agustín, ayudado por la gracia.

⁶⁴ Romano Guardini, *La Conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2013, 35.

⁶⁵ *Ibid.*, 27.

⁶⁶ En *De Trinitate*, San Agustín expone que el alma es imagen de la Trinidad en su *memoria, entendimiento y voluntad* (San Agustín, *De Trin.* X.11.17. PL, 982), estas tres son sus facultades; como seres humanos fuimos creados a imagen y semejanza del Creador. Por tanto, es en el interior de la creatura donde se produce el encuentro con la comunión Trinitaria. Las potencias o facultades del alma son la imagen de la Trinidad en el ser humano y acontece espiritualmente en el interior del creyente. Tal acontecer, originado por la gracia, se denomina *interioridad*. Esta contextualización es clave para comprender la interioridad agustiniana.

⁶⁷ Romano Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín*, 59.

El ser humano es “capaz de Dios” (*capax Dei*)⁶⁸. Según Guardini solo quien acepta y ama su condición creatural puede entender al mismo ser humano y la palabra que sale de él. Agustín, como todo ser humano, se siente llamado para la alianza con Dios. Él lo había postergado, porque haberlo aceptado con inmediatez significaba cambiar y abandonar todo lo que su carne le reclamaba, por haberla acostumbrado a obedecer sus deseos.

Él quiere y no quiere; y en ese dilema se le va su existencia, “mañana lo averiguaré; la verdad aparecerá clara y la abrazaré. Fausto está por venir y lo explicará todo”⁶⁹. Entretanto, pierde gente que realmente ama y que lo ama, deja proyectos, se embarca en otros, se deleita con los éxitos y los honores, cede a cuanta tentación se le ofrece y a mayor placer, mayor aturdimiento, mayor hastío; y mayor es la agonía de su impotencia. Para Guardini, Agustín tiene una predisposición religiosa que, como un salvavidas, lo hace darse cuenta de que ciertas áreas de la realidad, ciertos hechos de fondo de la existencia se hacen visibles recién cuando por la experiencia religiosa de lo otro se hace sentir el límite; cuando por la experiencia del vacío se hace sentir el espacio sin sostén; cuando por la experiencia de la profundidad se hace sentir el abismo; cuando por la experiencia de la altura se hace sentir el valor-impotencia; cuando por la experiencia del destino se hace sentir la desesperación.⁷⁰

Agustín se concibe en el mundo, con una misión, con un sentido; se concibe como alguien creado con un propósito y con un valor dado por su Creador. Él vive este pensamiento existencial concretamente desde sí, desde su vida y desde el desgarró de sus preguntas. Así también, desde el choque permanente entre la lógica de su creencia y la certeza de la presencia de Dios en su vida y lo absurdo de una vida regalada.

Entabla un diálogo a veces lastimero; otras, quejoso; las más de las veces, reconociendo finitud; sin embargo, siempre interminable e insaciable, estado de insatisfacción permanente que demanda atención constante y respuestas a interrogantes que salen de su corazón:

Dije no sé qué otras cosas y me arrebató de su lado mi congoja, mirándome él atónito en silencio [...]. Tenía nuestra hospedería un huerteci-

⁶⁸ La teología del ser humano como *capax Dei* es desarrollada en *De Trinitate*. Las potencias o facultades del alma permiten al ser humano descubrir la inhabitación de Dios en su ser. Por tanto, es posible llegar a él por la imagen y semejanza (*imago Dei*) dejada en cada creatura.

⁶⁹ San Agustín, *Conf.* 6, 18. CCL 27, 86/11.

⁷⁰ Romano Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín*, 56.

llo, del cual usábamos nosotros, así como de lo restante de la casa [...], allí me había llevado la tormenta de mi corazón, para que nadie estorbase el acalorado combate que había entablado yo conmigo mismo, hasta que se resolviese la cosa del modo que tú sabías y yo ignoraba; pero yo no hacía más que ensañarme saludablemente y morir vitalmente, conocedor de lo malo que yo estaba, pero desconocedor de lo bueno que de allí a poco iba a estar⁷¹.

Para Agustín, una voluntad perversa nace del apetito. Este es capaz de llegar a la costumbre y, cuando esa costumbre no está sujeta, nace la necesidad. Estas cadenas lo doblagan y él siente un feroz combate entre la voluntad carnal y la espiritual, que lo destrozan:

Me retenían frivolidades de frivolidades y vanidades de vanidades, antiguas amigas mías, tirándome del vestido de la carne, y me decían por lo bajo: ¿Nos dejas?, y ¿desde este momento no estaremos contigo por siempre y jamás?, y ¿desde este momento nunca más te será lícito esto y aquello? [...]. En tanto que la costumbre violenta me decía: ¿Qué? ¿Piensas tú que podrás vivir sin estas cosas?⁷².

Agostino Trapé destaca que la conversión es un hecho complejo y profundo, sobre todo, cuando se trata de alguien como Agustín, que poseía insaciables exigencias intelectuales y nobilísimas aspiraciones morales; los obstáculos a superar eran tres: las riquezas, los honores, el placer. El primero, en verdad, no era muy fuerte; más fuerte era el segundo; y fortísimo, el tercero⁷³.

Trapé destaca este vínculo de la pasión nacido de la costumbre como la *dura servitus*⁷⁴. A ello se refiere con la descripción de aquellas frivolidades y vanidades que eran sus antiguas amigas, y que le hacían sentirse esclavo de la carne. Vencer tal servilismo será un regalo de la gracia: “El Espíritu Santo atrae las almas a Cristo, inspirando el amor que ilumina la mente, enciende la voluntad y pone en movimiento el deseo”⁷⁵. ¿Sabe Agustín qué debe hacer? Lo sabe. ¿Quiere hacer lo que debe? Dice que sí, pero no puede. Según Guardini, “y no lo puede, porque aún no lo quiere cabalmente”⁷⁶. Es exacto, ya le es imposible justificar su proceder,

⁷¹ San Agustín, *Conf.* 8, 19. CCL 27, 125/8.

⁷² *Ibid.*, 8, 26. CCL 27, 129/11.

⁷³ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, 109-110.

⁷⁴ *Ibid.*, 112.

⁷⁵ *Ibid.*, 301.

⁷⁶ Romano Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín*, 226.

su voluntad está paralizada, pero es plenamente consciente. Todo el discernimiento psicológico que hace es ejemplar, Guardini lo explica así:

Agustín es un descubridor y maestro al mismo tiempo. La interioridad que conoce y describe no posee solamente el despliegue y el refinamiento de la era histórica que está por surgir, sino también la riqueza de tensiones del cristiano que vive simultáneamente desde el mundo y desde la revelación, en la naturaleza y en la gracia⁷⁷.

Entiende que la lucha entre la búsqueda de lo justo, noble y bueno y el hedonismo de sus deseos es ardua. El alma viciada se esconde a la luz de la verdad, porque no quiere mostrar su miseria. Buscar a Dios es arriesgarse a quedar al descubierto; y aceptarse como se es; para poder recibir su misericordia:

Pero, apenas una alta consideración sacó del profundo de su secreto y amontonó toda mi miseria a la vista de mi corazón, estalló en mi alma una tormenta enorme, que encerraba en sí copiosa lluvia de lágrimas [...]. Mas yo, tirándome debajo de una higuera, no sé cómo, solté la rienda a las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable [...]. ¿Hasta cuándo, hasta cuándo, ¡mañana!, ¡mañana!, ¿por qué no hoy?, ¿por qué no poner fin a mis torpezas ahora mismo?⁷⁸.

A esta altura, permite que el Espíritu Santo lo ayude a renacer, salir de su vacía existencia, morir y entregar su alma. Tal *metanoia* en Agustín se da violentamente, entre la confrontación del dilema de su voluntad. Esta extenuante batalla, finalmente, es asistida por la luz de la Escritura:

Decía estas cosas y lloraba con muy dolorosa contrición de mi corazón. Pero he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: ¡Toma y lee, toma y lee! [...]. Apresurado volví al lugar donde estaba sentado Alipio, yo había dejado el códice del Apóstol al levantarme de allí. Lo tomé, lo abrí y leí en silencio el primer capítulo que se me vino a los ojos, que decía: “No en comilonas y embriagueces, no en lechos y en liviandades, no en contiendas y emulaciones sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne con demasiados deseos”⁷⁹.

Esas pocas palabras de Pablo (Rm 13,13), leídas con corazón ansioso y dispuesto, habían hecho su efecto sanador, el vaivén se había detenido, el

⁷⁷ *Ibíd.*, 229.

⁷⁸ San Agustín, *Conf.* 8, 28. CCL 27, 130/12.

⁷⁹ *Ibíd.*, 8, 29. CCL 27, 131/12.

torbellino había cedido a la calma, el ruido era ahora silencio, la claridad irrumpía en luz. Su memoria había encontrado redención, su inteligencia un verdadero juicio y su voluntad la intrepidez para decidir, definitivamente, su opción por la verdad.

Guardini analiza esta escena de la conversión de Agustín con profunda admiración:

Es aquí donde produce la decisión. No en el ámbito de lo expresable, no en lo conceptual, no en la actividad expresa de la voluntad, sino en el movimiento interior del corazón que ha cobrado plenamente vida, una vida que, por supuesto, es al mismo tiempo gracia⁸⁰.

En este punto, se hace necesario afirmar la gratuidad de la fe que no es un acto de mérito propio. A lo largo de su Magisterio, Ratzinger enfatiza en la fe como un don que llega como algo externo, y se aleja de un pragmatismo estoico en la búsqueda de lo virtuoso:

El hombre con su propio esfuerzo de ascensión a través de los niveles del ser no llega a lo más íntimo e intelectual de él mismo, encontrando así lo divino en su propio lugar, sino que sucede lo inverso: que Dios busca al hombre en medio de los contextos mundanos y terrenales⁸¹.

Más adelante, retomando las reflexiones de Romano Guardini, corrobora tal afirmación: “El Cristianismo, la fe cristiana no es producto de nuestras experiencias internas, sino un acontecimiento que llega hasta nosotros desde fuera”⁸². Lo hermoso de la espiritualidad cristiana consiste en que mira con misericordia la debilidad y la miseria de lo humano. Aquel o aquella que experimenta el fracaso, la frustración o la decepción al punto de no ser reconocido por el paradigma de felicidad imperante, puede encontrar la misericordia de un Dios que abraza desde su misma condición humana. El profesor Ratzinger nos regala un significativo ejemplo:

Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés, con todos sus enredos y con su astucia, con su temperamento y su inclinación a la violencia, aparecen al menos como mediocres y pobres infelices en comparación con Buda, Confucio y Lao-Tse. Pero incluso figuras proféticas tan grandes como Oseas, Jeremías y Ezequiel no nos ofrecen, cuando se hace tal comparación,

⁸⁰ Romano Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín*, 241.

⁸¹ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Madrid: Sígueme, 2013, 32.

⁸² *Ibid.*, 73-74.

una imagen enteramente convincente. Se trata de una sensación que ya tuvieron los Padres de la Iglesia al establecer un parangón entre la Biblia y el helenismo. Cuando Agustín, que descubrió y aprendió a amar la belleza de la verdad en el *Hortensius* de Cicerón, encontró que la Biblia [...] era indigna de compararse con la dignidad tuliana, se encerraba en todo ello el estremecimiento causado precisamente por tal comparación: ante la excelsitud del pensamiento mítico, los portadores de la historia de la fe aparecen casi como zafios⁸³.

Tales intuiciones pueden condensarse en la espiritualidad de la decepción. Ante un mundo perfeccionista que predica el triunfalismo y desecha cruelmente el fracaso, por un acto dramático de amor divino que en el cristianismo se denomina *gracia*, el débil corazón puede recibir misericordia. Pero es necesaria la irrupción del testimonio de un predicador. Para que Agustín llegara al conocimiento de Cristo, fue necesaria la palabra de un predicador. Al saber de Ambrosio de Milán, Agustín tuvo la curiosidad de escucharlo, dada la fama de su discurso. La formación cultural, filosófica y teológica del obispo milanés, sumada, sobre todo, a su fraternidad cristiana dio, como dardo de amor divino, en el corazón y la mente de Agustín.

San Ambrosio supo dar razón de su esperanza (1P 3,15) y logró conquistar, con la palabra, a un buscador de la verdad. Agostino Trapé enfatiza en el testimonio de la comunidad cristiana de Milán: “Exigencia intelectual y coherencia práctica”⁸⁴. Estas dos cualidades sedujeron a Agustín, quien había experimentado lo contrario entre los maniqueos. Allí su camino cambiaría para siempre, y daría paso a su renacimiento, con la recepción del Bautismo.

4. RECAPITULACIÓN: EL CLAMOR DEL CORAZÓN

Agustín es un vivo testimonio de lo que significa buscar la verdad, en agonía existencial. El legado de las *Confesiones* a la humanidad refleja una genuina batalla espiritual interior. Su paso hedonista de nueve años por el maniqueísmo que prometía, desde el dualismo de la gnosis, un encuentro con la verdad fue todo un fracaso vital. Este hecho lo sumergió en el desencanto y la desesperación de lo supersticioso, al buscar razones de

⁸³ *Ibíd.*, 33.

⁸⁴ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, 76.

felicidad y de amor, experimentó la esclavitud del meollo pasional, consecuencia lógica del relativismo moral que tenía su justificación en la manipuladora y sincretista secta de Manés.

Las apreciaciones de eminentes agustinólogos coinciden en que ni los estudios, ni las riquezas, ni las ambiciones, ni los éxitos, ni el placer en sí mismo lograron colmar el vacío que oprimía el corazón de Agustín. Fue un acto de amor divino que, en la espiritualidad cristiana, se denomina *gracia*, la necesaria e indispensable ayuda al limitado esfuerzo de aquel hombre inquieto. En clave agustiniana, el acontecimiento de Dios, su autocomunicación, donación o revelación se experimenta a través de un proceso llamado *interioridad* que, lejos de ser intimista y hedonista, consolida su presencia en la alteridad.

Por ello, Dios sigue hablando misteriosamente, a través del envío que hizo de sus discípulos, de ir a todas las naciones para dar a conocer su nombre. Y, en ellos, también a nosotros, a través del bautismo recibido que nos responsabiliza de la salvación de otros. San Agustín no habría llegado a Cristo si no hubiera sido por el testimonio de su madre Mónica y la comunidad cristiana de Milán, presidida por el Obispo Ambrosio que ayudaron en la conquista de aquel inquieto corazón.