

**VERITAS ET PERSONA VERITATIS.  
PLATONISMO Y CRISTOLOGIA EN SAN AGUSTIN**

*A Juan Velarde Fuertes,  
Catedrático y amigo,  
en su jubilación universitaria*

I. DE LA CONVERSIÓN A LAS CONFESIONES:  
CRISTO PERSONA DE LA VERDAD

Los primeros escritos de Agustín tras su conversión y antes de su bautismo tratan de temas filosóficos, haciendo explícita la preocupación de fondo que había animado su búsqueda anterior y en el fondo dando razón indirecta de la propia conversión. La verdad (*Contra Académicos*), la bienaventuranza (*De beata vita*) el sentido de la historia en el que se mezcla el mal con el bien (*De ordine*), Dios y el alma (*Soliloquios*) son las grandes cuestiones a las que dedica su primera atención, tras haberse adherido al cristianismo.

Estas cuestiones, aun cuando aparezcan con nombre diferente, en el fondo son una misma: la vida personal, que no existe sino desde la verdad conocida. Una verdad que incluye persona y realidad, experiencia subjetiva e historia, y que en última instancia no es absolutamente trasparente a sí misma sino da razón de Dios, del alma y de la relación entre uno y otra. Todos ellos son por tanto temas filosóficos y sólo de manera indirecta, o como apoyatura final, aparecen las cuestiones religiosas. Preguntar por tanto por la figura de Cristo en estas primeras obras equivale a indagar lo implícito y presupuesto, ya que el autor habla de otras cosas. Dar por inexistente lo no afirmado, sería mortal error de método.

El primer libro *Contra Académicos* quiere fundar todo el itinerario que ha seguido y el que tiene por delante: su entrega al conocimiento y servicio de la verdad, que es fuente de bienaventuranza. En el libro se mezclan dos cuestiones: una histórica (saber qué pensaron los académicos sobre la posibilidad de llegar a la verdad) y otra teórica (el significado de la verdad misma y la exi-

gencia que plantea al hombre). Esta segunda es la que realmente preocupa a Agustín. La relación entre felicidad y conocimiento de la verdad es la cuestión clave. La verdad quiere ser buscada, pero no es suficiente la búsqueda. No bastan los inquisidores de la verdad. Ella quiere ser también servida y exige que la vida esté conforme con ella. A la búsqueda sigue el encuentro y la admiración; y a éstas sigue el seguimiento y la conformación de la vida por ella.

«Esa es cabalmente la bienaventuranza del hombre: buscar bien la verdad; eso es llegar al fin, más allá del cual no puede pasarse. Luego el que con menos ardor de lo que conviene investiga la verdad, no alcanza el fin del hombre; mas quien se consagra a su búsqueda según sus fuerzas y deber, aun sin dar con ella, es feliz pues hace cuanto debe según su condición natural. Y si no la descubre, es defecto de la naturaleza»<sup>1</sup>.

Esa verdad reclamará luego la configuración de la vida en el dominio de las pasiones y en la espera confiada, entregándose a la bienaventuranza, que será un don que acoja de Dios mismo en la muerte<sup>2</sup>. Esa pasión por la verdad configura desde el comienzo al final el destino de Agustín y es la que le guía en su larga trayectoria. En ella se suman las cuestiones teóricas y prácticas, las filosóficas y las religiosas, las personales y las eclesiásticas:

«... ut inveniendae veritati nihil omnino praeponam, nihil aliud velim, nihil cogitem, nihil amem = Para que no anteponga nada al encuentro de la verdad, ninguna otra cosa quiera, ninguna otra piense, ninguna otra ame»<sup>3</sup>.

Agustín ve su conversión como un drama por la verdad vivida y obedecida. Por eso tras afirmar que leyó «entero a Pablo con

1 *Contra Acad* 1, 3, 9 (BAC III, 81-82).

2 Tras afirmar que la sabiduría «no sólo es la ciencia sino también la inquisición de las cosas divinas y humanas» y que en cuanto implica ciencia conviene a Dios y en la medida en que se contenta con la investigación es propia de los hombres, escribe: «Por investigar es sabio, y por ser sabio, dichoso, pues él aparta su mente de todos los lazos corporales y se concentra en sí mismo. No se deja lacerar por las pasiones, sino con ánimo tranquilo se consagra al estudio de sí mismo y de Dios, para gozar aun aquí del dominio de la razón, en que, según ya convinimos, consiste la beatitud y en el último día de la vida, se halla dispuesto para recibir lo que ha deseado y gozar con justicia de la divina bienaventuranza, después de haber gozado anteriormente de la humana». *Contra Acad* 1, 8, 23 (BAC III, 97-98).

3 *De ordine* 20, 52 (BAC I, 756).

muchísima atención y piedad», añade: «se me mostró radiante el semblante de la filosofía». Y más adelante añade que su rendición ha sido a la verdad y sólo a ella (*Prorsus non cadam nisi veritati*). Porque con ella no está en juego un divertimento sino el destino de la vida, las costumbres, nuestra alma, la superación de las pasiones, la posibilidad del retorno al origen <sup>4</sup>.

La vida es inexorable y pone al hombre en el borde de la acción y por ello en el borde de la decisión. Una y otra no son posibles sino sobre el fundamento de la verdad, ya que sin mirar a ella no es posible lanzar el dardo de la vida a su blanco. No es posible permanecer en el reino de la verosimilitud si no se ha habitado antes en el reino de la verdad. Sin un cierto asentimiento, no es posible acción alguna. «El que nada aprueba, nada hace» <sup>5</sup>. En vano los académicos declaran la cuestión de la verdad innecesaria para la acción, ya que la suspensión del juicio los lleva a cometer acciones criminales. La desesperación de la verdad es así el desistimiento de la bondad. Agustín rompe el tono sereno de la discusión y concluye:

«Después estudiando más atentamente la doctrina de los Académicos, comencé a considerar los hechos y las costumbres de los hombres. Y me vinieron contra ellos tantos y tan capitales argumentos, que ya no me provocaban a risa sino más bien a disgusto y llanto al ver que hombres doctísimos y agudísimos se veían arrastrados a opiniones tan criminales y malvadas» <sup>6</sup>.

Cristo aparece en este primer escrito de Agustín, bajo esta perspectiva, como la figura histórica de la verdad y la potencia expresiva de la sabiduría de Dios. El texto de Dan Pablo 1 Cor 1, 24 (*Christum Dei virtutem et Dei Sapientiam* = Cristo virtud o poder y sabiduría de Dios) es la primera cita bíblica que encontramos tras la conversión y probablemente la que mejor caracterizaría la *crístología incipiente* de Agustín. En la navegación hacia la patria

4 *Contra Acad* 2, 2, 5-6 (BAC III, 106). «Dejemos ya los ensayos que hemos tenido con los jóvenes, en que la filosofía se ha mostrado como chanceándose. ¡Fuera de las manos los cuentos de niños! Estan en juego la vida, las costumbres, nuestra alma, la cual confía vencer las dificultades de todos los sofismas, y después de abrazar la verdad, volviendo por decirlo así, al país de su origen, ha de triunfar de todas las liviandades, y, desposándose con la templanza, como esposa, reinar segura de volver al cielo». *Contra Acad* 2, 9, 22 (BAC III, 125).

5 *Contra Acad* 3, 15, 33 (BAC III, 175).

6 *Contra Acad* 2, 3, 15, 34 (BAC III, 177).

de la verdad Agustín pide para su destinatario un viento próspero, a fin de que pueda realizar bien ése que es el primer negocio de la vida; no desesperar de la verdad y buscarla, encontrarla y servirla.

«He aquí tu primera tarea, Romaniano. De aquí mi temor por ti; de aquí mi deseo de liberarte, y para esto todos los días no ceso de pedir por ti un viento próspero. Oro a la misma Potencia y Sabiduría de Dios. Pues, ¿no es así como nos presentan al Hijo de Dios los misterios de nuestra fe?»<sup>7</sup>.

Aquí se ha iniciado un giro en la reflexión. Ya no se trata sólo de argumento de razón sino de la potencia atractiva y manifiesta de la autoridad. Tras haber hecho la historia de los académicos y haber sopesado sus razones, Agustín termina con una especie de exhortación a creerle a él, como quien ha reconocido ya la verdad que se le ha manifestado y sobre todo a confiarse a la autoridad de Cristo, quien nos asegura que la búsqueda humana no es infructuosa. La verdad de la vida no es la verdad matemática y la verdad para la existencia personal surge de la confianza y del consentimiento otorgado a personas:

«Evitad la presunción de que todo saber debe ser como el que tenemos cuando sabemos que  $1+2+3+4$  son 10. Precaveos igualmente de creer que en filosofía no habéis de conocer ninguna verdad, o que de ningún modo puede conocerse. Pues creedme a mí, o más bien creed al que dijo: 'Buscad y hallareis' (Mt 7, 7). No hay que desconfiar, pues, de hallar la verdad»<sup>8</sup>.

En medio de todo esto Agustín ha llegado a un desbordamiento, que consiste en reconocer que en última instancia la bienaventuranza del hombre tiene que ser un don o una participación en la bienaventuranza de Dios; que la sabiduría verdadera no es otra que Dios mismo como sabiduría. Y aquí aparece la inflexión cristiana en su pensamiento filosófico: Dios como sabiduría tiene un nombre histórico y se llama Jesús, que es el Hijo de Dios y comparte con él su condición divina. El texto de San Pablo vuelve a ser la clave de orientación:

7 *Contra Acad* 2, 1, 1 (BAC III, 102).

8 *Contra Acad* 2, 3, 9 (BAC III, 102).

«Mas, ¿cuál ha de ser la sabiduría digna de este nombre sino la de Dios? Por divina autoridad sabemos que el Hijo de Dios es la sabiduría de Dios, y el Hijo de Dios es ciertamente Dios»<sup>9</sup>.

La obra se cierra con una triple conclusión: 1) Independientemente de lo que hayan dicho los académicos a Agustín le basta haber llegado al convencimiento de que el hombre puede conocer la verdad. ¿Esta conclusión ha sido adquirida con anterioridad a la conversión o es un resultado de ésta? 2) El camino hacia la verdad es doble: el de la razón propia y el de la autoridad ajena. Y entre éstas Agustín no encuentra ninguna superior a la autoridad de Cristo<sup>10</sup>. Pero, ¿esto lo dice Agustín pensando en la autoridad de Cristo como filósofo o no es más bien una consecuencia de quien ha sido impulsado por una experiencia personal al descubrimiento de una posibilidad que le ha sido otorgada y que escapaba a la humana potencia? ¿Esa autoridad a la que hay que confiarse, ¿es una autoridad docente o es una autoridad de otro orden? En el *De beata vita* había escrito «que más vale creer a los que enseñan que a los que mandan»<sup>11</sup>. 3) A partir de su experiencia de haber sido convertido por Dios reconoce la autoridad de Cristo como autoridad suprema entre las que ha encontrado anteriormente. Cristo no está en la misma línea que los filósofos; pertenece a otro orden. 4) La verdad que nos puede llegar por vía de autoridad reclama una penetración por la razón del hombre y en ese orden necesita una filosofía, con cuya ayuda se explicita a sí misma. Esta función mayéutica la cumple de manera suprema la filosofía de Platón, que actualizada por Plotino suma, según Agustín, tanto las aportaciones de Aristóteles como las de Pitágoras<sup>12</sup>.

9 «He aquí las convicciones probables que entretanto me he formado de los académicos. Si no son acertadas, poco me importa, porque por ahora me basta con creer que el hombre puede hallar la verdad». *Contra Acad* 3, 20, 43 (BAC III, 187).

10 «Pues a nadie le es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más poderosa». *Contra Acad* 3, 20, 43 (BAC III, 188).

11 *De beata vita* 1, 4 (BAC I, 592): «Mihique persuasi docentibus potius quam iubentibus esse credendum».

12 *Contra Acad* 3, 19, 41 (BAC III, 186). «También me desagrade el elogio con que tanto ensalcó a Platón y a los filósofos tanto platónicos como académicos, en cuanto que no conviene a hombres impíos o no creyentes. Sobre todo porque es contra sus grandes errores contra los que hay que defender la doctrina cristiana». *Retractaciones* 1, 1, 4.

La vieja y siempre renaciente cuestión del platonismo o cristianismo de Agustín en estos momentos queda zanjada: Si en su alma convergen ambos mundos, sin embargo, aparecen bajo perspectivas distintas. Platón es razón, Cristo es autoridad. Este nos otorga la confianza de que quien busca la verdad la encuentra; es él mismo la potencia y sabiduría de Dios. Aquél ofrece un pensamiento connivente con esta autoridad reveladora, apto para explicitarla. El platonismo adviene interpretativamente a una verdad constituida por la autoridad de Cristo. No son dos magnitudes homogéneas. Todo esto es todavía afirmación de principio. Y el mismo Agustín no deja entender cómo será efectiva en cada caso concreto esa relación entre realidad e interpretación, es decir entre doctrina fundada en la autoridad de Cristo, a la que se responde con la fe y la filosofía interpretativa de Platón. Confía en que el futuro le mostrará la convergencia o no oposición entre la autoridad de Cristo y la razón de Platón <sup>13</sup>.

Una vez que ha establecido esa primigeniedad de la verdad, autoritativamente acogida de Cristo, reclama para el platonismo la primacía de la interpretación. El sabe que el Nuevo Testamento repudia la filosofía <sup>14</sup> pero no toda filosofía sino sólo aquella que cierra al hombre en este mundo sensible o material. La que por el contrario le abre al otro mundo inteligible, y que Agustín identifica evidentemente con la que le abre a la sabiduría y a la verdad, ésa le aparecerá como la providencial herramienta para abrir el hombre a la verdad salvífica, que es Dios mismo manifestado en Cristo.

En este contexto nos encontramos con un párrafo final de la obra que cierra la reflexión y la sitúa. En el instante en que escribe sólo existen tres tipos de filosofía: Aristotélicos, Platónicos y Cínicos. Estos últimos quedan descartados porque separan verdad y vida, pensamiento teórico y acción moral: algo que a estas altu-

13 Éste es el sentido de una de sus afirmaciones conclusivas, tras haber afirmado su adhesión a la autoridad de Cristo para siempre: «En los temas que exigen el ejercicio afinado de la razón, pues mi condición es tal que estoy deseando conocer la verdad no sólo por fe sino por comprensión de la inteligencia, confío entretanto hallar en los platónicos la doctrina, que no se oponga a nuestros sagrados misterios». *Contra Acad* 3, 20, 43 (BAC III, 188).

14 *Contra Acad* 3, 19, 42. Se refiere al texto clásico del Nuevo Testamento y único relativo a la filosofía: «Atención, no sea que haya alguien que os cautive mediante la filosofía y sofismas vanos, de acuerdo con la tradición de los hombres conforme a los espíritus elementales del mundo y no conforme a Cristo, porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la vida divina». Col 2, 8-9.

ras es la contradicción misma de la experiencia personal de Agustín. Platón y Aristóteles, a ninguno de los cuales él ha leído directamente sino en aquella suma final que le ofrecían Plotino y Porfirio y que había aclimatado en la Iglesia Mario Victorino, le parecen ser convergentes hacia «una filosofía verdaderísima».

Ahora aparece el párrafo absolutamente clave del libro y revelador de la metamorfosis de fondo acontecida en la persona de Agustín, que se afirma desde ella, aun cuando aún no tenga todavía los instrumentos expresivos que serían necesarios para explicarla en el orden de la comprensión y de la acción<sup>15</sup>. La distancia entre una convicción constituyente de la persona y una reconstrucción total de la vida en pensamiento y acción a partir de aquella puede durar largos decenios. Nuestra convicción personal es que el párrafo siguiente de Agustín es la afirmación absolutamente clara de la novedad cristiana, constituida por la encarnación. Esta novedad, sin embargo, está expuesta en una terminología tan patentemente plotiniana que podría encontrarse correspondencia en el filósofo neoplatónico casi palabra por palabra.

«Non est ista (verissimae philosophiae disciplina) huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas numquam ista ratio subtilissima revocaret nisi summus Deus populari clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent».

«Esta disciplina de la filosofía más verdadera no es la filosofía de este mundo, que nuestras sagradas Letras justamente detestan, sino la del otro mundo inteligible, al cual esta razón

15 Esta es una constante en todas las conversiones. El llamado instante de 'conversión' es *el final de un proceso*, que puede acentuar la destrucción de la síntesis de valores, ideales y verdades sobre las que se asentaba la persona o por el contrario acentuar la novedad y fascinación transformadora de la nueva realidad aparecida. Pero el instante de la conversión no es menos *el inicio de otro proceso*, mediante el cual la nueva realidad se crea a sí misma un cuerpo expresivo con el cual llega a sí misma, es personalizada hacia dentro y expresada hacia afuera. Ese proceso de reconstrucción es doble: del orden intelectual (cambiar la mente) y de orden moral (cambiar el comportamiento), lleva años y no siempre el sujeto consigue la transformación real que su libertad ha instaurado volitivamente. Puede verse este fenómeno en dos conversos significativos del siglo xx: Paul Claudel y Edith Stein.

sutilísima nunca habría podido reevocar a las almas, cegadas por las multiformes tinieblas del error y caídas en el olvido como resultado de las profundas manchas procedentes del cuerpo.

Y no lo habría podido hacer a no ser que el sumo Dios, movido por una cierta clemencia respecto del pueblo, hubiera abajado la autoridad del entendimiento divino hasta el mismo cuerpo humano y se le sometiese. De esta forma las almas excitadas no sólo por su doctrina, sino también por sus obras pudieran volver a sí mismas y retornar a la patria, incluidas las que no pueden hacerlo por la razón y la dialéctica»<sup>16</sup>.

Este texto, tiene una extraña complejidad de elementos a la vez que es patente en su afirmación de fondo. Veamos ante todo los elementos que lo integran:

1) Es una afirmación no sobre la doctrina cristiana primordialmente, sino sobre la filosofía, de la que se dice que en el actual régimen de la historia puede ayudar a las almas a descubrir su origen, volviendo la mirada hacia él y a descubrir su patria verdadera. La palabra clave es «patria»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> *Contra Acad* 3, 19, 42 (BAC III, 187).

<sup>17</sup> De Homero a Plotino, de éste a San Agustín, y de éste finalmente hasta San Buenaventura y los filósofos que unen metafísica y mística, se prolonga la cita. «Huyamos, pues a la patria querida» podría exhortarnos alguien con mayor verdad (*Iliada* II, 140). ¿Y qué huida es ésta y cómo es? Zarparemos como cuenta el poeta que lo hizo Ulises abandonando a la maga Circe o a Calipso, disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista, y a la gran belleza sensible con que se unía. Pues bien, la patria nuestra es aquélla de la que partimos y nuestro padre está allá». *Enéidas* I, 6, 8, 16-24 con ref. a *Odisea* V, 215-227; 262-269; XI, 1-10.

Para San Agustín ésta es una referencia permanente: *Conf.* 7, 20, 26; 7, 21, 27; *De Civ* 9, 17, 4-7 («¿Qué significa aquel dicho de Plotino donde afirma: "Hay que huir por consiguiente a la patria queridísima, donde está el padre y todas las cosas? ¿Cuál es la nave o la huida?" Hacerse semejante a Dios»). Otras citas complementarias en O. du Roy, l. c., 96 nota 4.

De aquí proceden las categorías de exitus-reditus, de reddito completa, de las relaciones entre la belleza y el fin, que caracterizan el pensamiento y la estructuración sistemática tanto de Santo Tomás como de San Buenaventura. Éste formulará en los extremos cuando afirma que toda la metafísica se centra en tres cuestiones: la emanación, la ejemplaridad y el retorno.

Y esto es lo que caracteriza para siempre al platonismo-agustinismo: su interés por el origen, la refracción del origen en la estructura misma de los seres, el fin y la atracción del fin. El ser está des-plazado aquí respecto de su primer origen y final destino. Frente a esta comprensión el nombre de Aristóteles significa el emplazamiento del ser aquí, Este «aquí» significa tiempo y estructura. La realidad a la vez que procedencia, relación y destinación es consistencia en sí, autonomía, verdad propia.



2) Eso no lo puede hacer cualquier filosofía, sino aquélla que diferencia entre mundo sensible e inteligible y reconoce a éste la verdadera realidad de la que aquél depende y a la que se ordena. Por ello la afirmación vale para el platonismo y para toda filosofía no materialista, es decir aquella que reconoce una trascendencia de la realidad y una trascendencia del espíritu respecto de la materia.

3) La antropología presupuesta es evidentemente la platónica, al afirmar el olvido de su origen en que el alma está sumida en este mundo y el entenebrecimiento que el error induce en el espíritu. Igualmente la identificación del origen divino como la verdadera patria humana, con la correspondiente comprensión del conocimiento como reminiscencia y de la existencia como retorno <sup>18</sup>.

4) Esa filosofía platónica, a la que se considera verdaderísima, sin embargo, es considerada absolutamente ineficaz con sus solas fuerzas para cumplir esa misión, pese a su profundidad y sutileza. En el actual régimen de existencia la razón no cumple su misión sino es ayudada por la fe. La filosofía lleva a cabo su obra alumbrada y sostenida por el evangelio. No hay filosofía completa ni eficaz sin revelación divina y sin encarnación del Verbo <sup>19</sup>.

5) La novedad cristiana se describe en términos de encarnación pedagógica, no todavía explícitamente redentora. El contenido exacto de la acción e iniciativa divinas son la oferta de la autoridad del divino Entendimiento, es decir del Hijo, para que los

18 Los términos «revocare» y «resipiscere patriam» tienen toda una historia tanto anterior como subsiguiente, que se enlaza con la teoría metafísica de la memoria y que a partir de San Agustín van a explicitar, o más bien presuponer los místicos y de manera especial San Juan de la Cruz. Ello no es platonismo sino la afirmación derivada de Génesis 1, según la cual el origen deja su huella en el hombre, el creador en su creatura. Así ésta sabe de Dios, por ser su obra e imagen. Llámese recuerdo o conocimiento originario de Dios, todo hombre lo lleva en su «memoria» o en su «entraña» por ser su imagen. Conocerse es así reconocerse y conocerle, recordarse y acordarse. Y esto es común a todos los teólogos clásicos, tanto aristotélicos como platónicos: «Cum enim ad hoc factus sit homo, ut magnitudinem divinam cognoscat, si ad eam percipiendam venire non possit, videretur in vanum constitutus esse, contra Ps 88, 48 V. Esset quoque inane naturae desiderium, quo omnes naturaliter desiderant aliquid cognoscere de divinis, unde nullus est qui Dei cognitione totaliter privetur». Santo Tomás, *Compendium Theologiae* II, 8 (n. 568).

19 La afirmación de la incapacidad de la filosofía para cumplir su misión reevocando las almas a su origen y realidad es tajante: «animas... numquam ista ratio subtilissima revocaret nisi summus deus... ad ipsum corpus humanum declinaret».

hombres se reconozcan a sí mismos y recuerden su patria de origen que es su mansión de fin<sup>20</sup>.

6) El sujeto de la acción es el «Dios sumo» (en griego: *ὑψιστος*) terminología más bien filosófica o si se quiere con ecos del Antiguo Testamento (Génesis 14, 18), pero que en ningún caso ofrece elementos específicos del Nuevo<sup>21</sup>. Es el término que designa la grandeza y excelencia de Dios en el helenismo. El término «sumo», sin embargo, está probablemente elegido por Agustín para mostrar la novedad y diferencia del Dios cristiano respecto de ese Dios altísimo del que habla la filosofía, al afirmar la inserción de aquel en las profundidades del cuerpo humano en la tierra, tal como lo confiesan «nuestros misterios»<sup>22</sup>. Es la contraposición lo que interesa más que la descripción. El Nuevo Testamento y tras él la Iglesia y San Agustín no han subrayado tanto la trascendencia y majestad de Dios cuanto su inmanencia, encarnación, descendencia, humanación y humildad. Que el «sumus» y «coelestis» sea el «humilis» y «corporeus» ese es el mensaje revolucionario y redentor del cristianismo.

7) La motivación de esa gesta está determinada con una fórmula difícil: «*populari quadam clementia*», que traducimos así parafraseando: «movido por una cierta clemencia para con el pueblo, es decir todos los hombres». La innovación de esta idea en el pensamiento de alguien, que ha sido hasta ahora filósofo con la

20 El *Intellectus* es el Hijo, lo mismo que el Padre es el Principio sin principio (De ordine 2, 9, 26; De vera religione 31, 58) y el Espíritu es la Emanación. Cfr. O. du Roy, l. c., 125-126 o la Razón. El *Principium* es el Padre que está más allá de Todo; el *Intellectus* es el Hijo, en quien son todas las cosas o hace ser a todas las cosas; la *Ratio* es el Espíritu Santo al que abre la razón propia del hombre y del que recibe la luz para ver y asentir, conociendo por sí mismo y trascendiendo la mera palabra de autoridad.

21 «Por lo que se refiere al número y significación de \* (*ὑψιστος*): *hypsistos*», como designación de Dios, está en el margen de la tradición neotestamentaria. Jesús, a pesar de lo que dice Luc 6, 35, no ha utilizado este nombre. Este objetivo superlativo no corresponde a la revelación neotestamentaria de Dios, bien se le entienda como una expresión festiva de carácter himnicolitúrgico de la majestad de Dios, como acuñación surgida en el contexto filosófico teológico-religioso para designar la transmundinidad divina o como un nombre propio de Dios recibido de la tradición». Bertram, en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1969) VIII, 618-619.

22 La expresión «*mysteria*», «*sacra nostra*», «*divina mysteria*», «*veneranda mysteria*» designa en los primeros escritos de Agustín al cristianismo sin más en cuanto contenido de fe, confesión y celebración, en el que uno es iniciado por enseñanza magisterial y por transmisión sacramental. Cfr. *Contra Acad* 3, 19, 42 y 3, 20, 43; *De ordine* 2, 9, 27, 2, 5, 15; *De beata vita* 1, 4.

conciencia de dignidad, diferencia y distancia respecto de la plebe que caracterizaba al gremio filosófico en la antigüedad, pone de manifiesto la ruptura de Agustín con su existencia anterior. Un filólogo como Festugière, tras otros antes que él, nos ha recordado la innovación del cristianismo en su atención y afección a las masas, a los pobres y marginados, a enfermos y exiliados, a muertos y a niños abandonados frente al elitismo profesional de la filosofía en el mundo antiguo. Este tránsito del filósofo al pueblo, de los elegidos a la masa, que insinúa aquí Agustín como característica de la predilección divina, es sumamente significativo. Esta es la lógica del cristianismo: de la majestad a la humanación-humillación de Dios, del cielo a la tierra, del alma al cuerpo, de los elegidos al pueblo, del pasado al ahora aquí<sup>23</sup>.

8) El acercamiento del Entendimiento divino no es al nous, al alma, a la inteligencia de los hombres sino hasta el mismo cuerpo. Aquí la ruptura con el platonismo es absoluta no sólo por que el destinatario de la acción y autootorgamiento divino es el cuerpo sino porque es descrito como una «declinación» o abajamiento y sumisión. Lo que dice la terminología bíblica de kénosis, humillación, incorporación no es otra cosa<sup>24</sup>.

9) La diferencia entre el platonismo y cristianismo aparece aquí con nítida claridad. Aquel enseña un movimiento de retorno y ascenso gradual hasta la unión con la inteligencia. Es el hombre el sujeto de la iniciativa y lo divino o Dios es el objeto del deseo, de la búsqueda, de la unión o del encuentro. El «amor» (eros) y el fin atraen al hombre y de esta forma le mueven para ir hacia él. El cristianismo invierte los términos de la relación. El sujeto de la iniciativa no es el hombre sino Dios. El movimiento no es de ascenso sino de descenso<sup>25</sup>. No es el espíritu humano el que conoce, se

23 La compasión de Jesús para con la multitud, su cercanía a las clases marginadas y a los pobres, su identificación de destino con ellos, está en el origen de la posterior filantropía y caridad cristiana, que impresionó a las multitudes. Los pobres ya no eran los despreciados, ni los humildes los humillados. Juvenal, Cicerón, Seneca, Epicteto hablaban con entusiasmo de la humanidad pero ponían distancia y desprecio a los exponentes degradados, pobres e incultos, de ella. Cfr. A. J. Festugière, *La esencia de la tragedia griega* (Barcelona 1986), 92, nota 7 quien cita en una página significativa de M. Grant, *The World of Rome* (London 1989).

24 Comparar Fil 2, 6-11 con Plotino 5, 3, 3. Cfr. P. Henry, 'Kénosis', en *Dictionnaire de la Bible*. Supplement 5, 7-161.

25 En esta perspectiva aparece el problema de la mística en San Agustín y en el cristianismo. ¿Es ella el final de una ascensión gradual, que el hombre realiza ayudado evidentemente por Dios? ¿O es por el contrario la instalación inesperada que Dios hace del hombre en una nueva relación con él, que el

apropia y se somete lo divino, sino que es el Entendimiento divino el que se inclina, desciende y condesciende no sólo con el espíritu humano, sino con el cuerpo, sometiéndose a él, es decir entrando en la lógica de la corporeidad y de la duración. La materia y la historia son acogidas y afirmadas como el «lugar en donde» y la mediación a través de la cual se nos da la autoridad del Entendimiento divino.

10) El texto tiene un paralelo tan evidente en Plotino, que a uno le entran dudas de su originalidad, por parecer excesivo el contraste que se instaure. He aquí el texto de Plotino: «La Inteligencia es algo separado. Algo separado en el sentido de que *no se inclina hacia nosotros, sino que somos mas bien nosotros los que nos inclinamos hacia ella*, cuando dirigimos nuestra mirada hacia lo alto. La sensación es para nosotros un mensajero, en tanto que la inteligencia es nuestro rey. Pero también nosotros alcanzamos la categoría de reyes, cuando seguimos las huellas de la Inteligencia... De modo que se da un doble conocimiento de sí mismo, esto es: o se conoce la naturaleza de la razón discursiva del alma, o realmente se la sobrepasa, conociéndose uno a sí mismo como ser parejo de la Inteligencia. Pero quien así se conoce no lo hace ya como hombre, sino más bien como un ser completamente diferente que se ha elevado hasta lo alto arrastrando consigo tan sólo la parte superior del alma que es la única que puede volar hasta el pensamiento para hacer confesión de lo que ha visto»<sup>26</sup>.

11) El estudio comparativo del vocabulario nos obliga a comprender el texto de Agustín como un contratexto programático respecto del de Plotino, manteniendo, sin embargo, el ambiente expresivo y el universo simbólico, pero quebrándolo en dos puntos claves. La teología de Agustín implica una inclinación y sumi-

hombre luego descubre, se apropia y realiza en un lento y largo movimiento responsivo? Cfr. *Sol* 1, 13, 22-27 BAC I, 508) («Como y por qué grados se llegue a contemplar la sabiduría. El amor verdadero»); *De quantitate animae* 33, 70-76 (BAC II, 554-562).

En este texto aparecen los dos motivos claves de la incipiente cristología agustiniana: «Cristo Virtud y Sabiduría de Dios» y la encarnación resurrección. «Hay quienes se ríen de la naturaleza humana asumida por el Hijo poderosísimo, eterno, inmutable de Dios, para ejemplo y como primicias de nuestra salvación; de su nacimiento de una virgen, de los demás milagros de esta historia. A éstos los despreciamos, como a aquellos niños que, viendo a un pintor que pinta en las tablas que tiene delante, creen que no puede pintar un hombre si no mira a la pintura» (n. 76, BAC II, 561), es decir los que niegan la capacidad creadora de Dios, que ni siquiera son capaces de pensar la capacidad creadora del hombre.

<sup>26</sup> *Enéadas* V, 3, 3-4.

sión de Dios en el tiempo y al cuerpo humano, mientras que la de Plotino mantiene la distancia entre el mundo de lo divino y humano y deja en manos de éste el ascenso. Explícitamente afirma que la inteligencia es separada en el sentido de que no se «inclina» (prosneúein) hacia nosotros, sino más bien nosotros a ella, elevando hacia su altura nuestros ojos (eis to ano blepontas). La contrapartida es el verbo agustiniano 'declinaret' (inclinación, inflexión, vuelta, desvío).

12) Esta «inclinación» divina, ofreciendo su autoridad al pueblo, lleva consigo que el acceso a la verdad ya no es exclusivo de los filósofos o de quienes son capaces de buscar, discernir y demostrar la verdad sino de todos, aun de aquellos que no pueden disputar sino sólo oír. Esa inclinación divina revela a Dios a la vez que libera a los pueblos<sup>27</sup>. El tema de la contraposición entre filósofos y pescadores, entre el «aristotelice et piscatorie», que encontramos en las obras posteriores está ya adelantado aquí<sup>28</sup>.

13) Esta cristología aparece en un primer momento sin contenido soteriológico específico. Y, sin embargo, en el horizonte de Agustín, que acaba un libro dedicado a la verdad como vida y bienaventuranza, el encontrar por vía de autoridad el acceso a ella es una manera de afirmar la salvación humana. El autor de ella es el Entendimiento divino, que se inclina y somete el cuerpo, y de él se ha dicho que es potencia y sabiduría de Dios y que como Hijo es Dios.

Que Dios haya asumido nuestro cuerpo es signo de su divina clemencia y causa de la humana salvación. Esa divina humildad está en los antípodas de la humana soberbia de los filósofos que desprecian dos cosas: al cuerpo frente al alma y al pueblo frente a la minoría ilustrada. La encarnación nos revela a otro Dios. Los temas que encontramos en el texto de *Contra Académicos* que venimos analizando, se repiten idénticos en el posterior *De Ordine*: «La auténtica filosofía enseña también cuán gran cosa es que

27 Después de haber dicho que la suprema tarea de la filosofía es descubrir cual es el supremo Principio, cómo es Inteligencia, y cómo para nuestra salud ha sido Emanación en la historia, añade: «Esto es lo que enseñan nuestros venerables misterios, que por una fe sincera liberan a los pueblos, y esto no de manera confusa, como lo hacen algunos, ni de manera orgullosa como lo proclaman muchos (populos liberant, nec confuse ut quidam, nec contumeliose ut multi praedicant)». *De ordine* 2, 5, 16 (BAC I, 710).

28 Sobre el origen y sentido de esta antítesis literaria o retórica y su fondo real, cfr. A. G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie* (Paris 1974) 214-224 («Piscatores-philosophi»), con inventario de los textos agustinianos.

Dios se haya dignado asumir y portar nuestro cuerpo por nosotros, pues en la medida en que esto aparece más vil, tanto más refleja su divina clemencia, y tanto más distinto y alejado aparece de cierta soberbia de los sabios»<sup>29</sup>.

14) Tal soteriología implica una historia vivida que abarca doctrina y gestas, que por tanto ilustra y confirma con los hechos (*praeceptis et etiam factis*). Aun cuando no se afirma explícitamente, tenemos aquí un resumen de la vida de Jesús, del cual se dice en fórmula estereotipada que «enseñaba» y «actuaba», con discursos y signos, mensaje y milagros<sup>30</sup>.

15) La antropología presupuesta aún no conoce el pecado y la cristología no conoce la cruz. No son negadas ni uno ni otra. ¿Es que el universo conceptual de discusión con los académicos preguntando principal o exclusivamente por la verdad, no lo hacía necesario o es que en la experiencia personal de Agustín todavía no habían aparecido explícitamente esas realidades? Este texto es un pórtico programático de lo que Agustín reconoce como novedad cristiana. Pensar sus consecuencias, incluso para aquellos presupuestos platónicos que ahora le parecen evidentes, llevará largos años. La tarea de conformación de la inteligencia pensante del hombre con la divina luz que le ha sido otorgada por el evangelio reclamará un esfuerzo de años, hasta homogeneizar medio expresivo con realidad expresada. Pero lo que un hombre es se mide por lo que quiere ser, elige ser y tiende a ser. Llegar a serlo le llevará toda la vida, pero es lo que tiene delante por conquistar y no lo que deja atrás por superar lo que nos define quién es Agustín y cual es su pensamiento pensante más allá de sus pensares pensados.

Los otros cuatro escritos primeros, previos al bautismo, reflejan la misma actitud espiritual de Agustín, con una evidente integración explícita en lo que es la confesión cristiana de Dios, de la Trinidad y de la encarnación, si bien la terminología es todavía un tanto imprecisa, no técnica, suma de vocabulario filosófico que él trae de su formación anterior y de fórmulas litúrgicas. Los salmos por un lado y los himnos de la iglesia milanesa por otro son las pautas sobre las que Agustín intenta formular el misterio trinitario y la encarnación<sup>31</sup>.

29 De ordine 2, 5, 16 (BAC I, 710).

30 Son los milagros-parábolas de Mateo, los discursos-signos de Juan, el hacer-enseñar de Lucas (Hechos 1, 1).

31 Para este período y cuestiones ya hemos remitido a las monografías de Holte y sobre todo de O. du Roy, *Intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Paris 1966).

En la medida en que se va familiarizando con la experiencia cristiana vivida, y no sólo pensada, se le aparece la novedad del Dios cristiano, su «clemencia», su acercamiento al cuerpo del género humano, en una palabra su humildad de ser. Frente a esto le va apareciendo más crujientemente la desmesura por un lado y por otro la vanidad de los filósofos. Y como resultado le aparece la dimensión escandalosa de la encarnación, la «vileza» para todo entendimiento no convertido ni conformado al abajamiento de Dios. Un hombre bajo la angustia del pecado y la secreta pretensión de dominación y autodivinización no se atreve a pensar un Dios encarnado. Cuando se le anuncie como hecho histórico lo despreciará incluso movido por una actitud religiosa, por considerarlo una manera indigna de pensar a Dios y en el fondo como una ofensa a Dios.

En el *De ordine* encontramos un texto paralelo al que hemos analizado anteriormente, que reafirma la novedad cristiana ya expresada allí, a la vez que acentúa la extrañeza de la encarnación para los «hombres de ingenio».

«Un doble camino se puede seguir por tanto para evitar la oscuridad que nos circuye: la razón o la autoridad. La filosofía promete la razón pero libera a poquísimos, a los cuales, sin embargo, no los obliga a despreciar aquellos misterios, sino solamente entenderlos como ellos deben ser entendidos. Ni persigue otro fin la verdadera, y por así decir auténtica, filosofía que enseñar lo siguiente: que existe el principio sin principio de todas las cosas; mostrar cuán grande sea el Entendimiento que permanece en él y cómo desde allí emanó, sin degeneración alguna, para nuestra salvación. Los sagrados misterios nos enseñan un Dios omnipotente y el mismo triplemente poderoso, Padre e Hijo y Espíritu Santo. Estos misterios por la fe sincera e inquebrantable liberan a los pueblos, sin confusión como hacen algunos y sin vanagloria como predicán muchos. Estos misterios muestran cuán grande cosa es que un Dios tan grande se haya dignado asumir el cuerpo de nuestro género humano y existir en él (*assumere atque agere*). Algo que cuanto parece más vil, tanto más repleto de clemencia está, a la vez que tan alejado y extraño a la soberbia de los sabios»<sup>32</sup>.

Y termina analizando cómo es la autoridad divina en su expresión suprema, la encarnativa, en la que no se muestra al hombre desde fuera sino que le constituye desde dentro, «depri-

32 *De ordine* 2, 5, 16 (BAC I, 710).

miéndose» a sí misma por su salvación (ipsum hominem agens ostendit ei et quousque se propter ipsum depresserit):

«Aquella es la verdadera autoridad divina, que no sólo trasciende con los milagros sensibles toda humana potestad sino que constituyendo al hombre (ipsum hominem agens), le manifiesta cómo se ha humillado (propter ipsum depresserit) y le manda librarse de la tiranía de los sentidos y aun de los mismos milagros sensibles elevarse al sentido inteligible, demostrándole a la par cuanto puede él obrar aquí y por qué puede todo esto y lo poco que lo estima.

Conviene que enseñe con los milagros su *poder*, con la humildad su *clemencia* y con la doctrina moral su *naturaleza*; cosas todas que se nos enseñan más íntimamente en las verdades en las que estamos iniciándonos, pues por ellas la vida de los buenos se purifica muy fácilmente, no con rodeos de disputas sino con la autoridad de los misterios» (*De ordine* II, 9, 27; BAC I, 726).

Autoridad por tanto divina, que no sólo da ejemplo u ofrece doctrina desde fuera sino que personalizando a un hombre e identificándose con su destino, muestra mediante hechos y palabras, el divino poder, la divina clemencia y la divina naturaleza. A la luz de ellas, tal como se enseñan y hacen presentes en los divinos misterios, el hombre sabe quién es Dios salvador y cuál es su salvación de hombre.

La concordancia no sólo de ideas sino incluso de terminología entre estos párrafos y el de *Contra Académicos* es absoluta y está anticipando todos los desarrollos ulteriores que de manera sintética encontramos en las Confesiones y que luego los Sermones, las Cartas y los Comentarios exegeticos desarrollarán a lo largo de toda la vida<sup>33</sup>. Por ello con razón ha podido decir el gran conocedor de San Agustín, el P. Solignac que «los diálogos proponen los primeros jalones del camino que abrirán largamente las *Confesiones*»<sup>34</sup>.

33 Es en la obra no sistemática de Agustín donde se encuentra su cristología: «... ses lettres et ses sermons... où se trouvent la grande majorité de ses développements christologiques». G. Madec, *La Patrie et la Voie*, 16.

34 «En tout cas, sur ce point déjà, les dialogues posent les premiers jalons de la voie qu'ouvriront les *Confessions*... A ce stade, le christianisme n'a pas encore suffisamment déchanté en lui le néoplatonisme. Il vient de découvrir simultanément l'une et l'autre doctrine... Toute l'évolution postérieure d'Agustín est déjà commandé par cette attitude de confiance au Christ et de réflexion platonicienne qui ne se démentira plus». A. Solignac, *Oeuvres de Saint Augustin. Les Confessions* 13, t. I, 79 y 82.



## II. LAS MEDIACIONES ULTERIORES: DE LA HISTORIA A LA IGLESIA, CUERPO DE LA VERDAD

Hasta ahora San Agustín ha vivido en régimen de retórico primero y de filósofo después. A partir del instante de su conversión comienza a vivir bajo el régimen de monaquismo primero y de iglesia después. Cuando escribe sus tres primeros libros y las primeras cartas aún no conoce suficientemente ni la Escritura, ni la tradición de la Iglesia, ni la terminología usual en la vida de la comunidad. Por eso en las *Retractaciones* se disculpa de haber utilizado cierta terminología inapropiada<sup>35</sup>. La cristología de las primeras cartas por ejemplo es una cristología que ve a Jesús ante todo en relación con la creación del mundo y la instrucción del hombre. Podríamos considerarla como una cristología todavía magisterial, moral o sapiencial<sup>36</sup>.

Las *Confesiones* reflejan ese doloroso proceso de apropiación de una decisión inmutadora de la propia persona y de identificación con la doctrina y la vida de la Iglesia. El capítulo VIII tiene una significación capital, ya que se trata de pasar del platonismo a la Iglesia y de creer en Cristo como Verbo en abstracto y en lejanía, a creer en Cristo como persona presente y operante por los sacramentos en medio de la comunidad. La figura de Victorino es significativa para Agustín porque le anticipa su propio destino y le muestra el único camino verdadero para conocer al Cristo per-

35 «Nec tamen isto nomine nos uteremur, si iam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditi» (*Retractationes* I, 3, 2: PL 32,585-586). Bien reveladora es la carta que escribe al obispo Valerio en 391, tras haber sido apresado por el pueblo y ordenado presbítero sin haberlo elegido ni haberse preparado. Agustín fue siempre consciente de su falta de formación bíblica. En esta Carta se queja de que le obligan a predicar cuando él mismo no sabe, en el justo momento en que había comenzado a aprender (et eo tempore quo discere coeperam): «Precisamente fui ordenado cuando planeaba un tiempo de retiro para estudiar las divinas Escrituras, y quería arreglarme para lograr tiempo libre para esa ocupación». *Carta* 21 (BAC VIII, 93-97). Por eso le pide que le dé un año más para prepararse con la oración y el estudio de la Biblia al ministerio sacerdotal.

36 «Lo que me consultas acerca del Hijo de Dios, por qué se dice que él, mas bien que el Padre, asumió al hombre, cuando son inseparables, lo comprenderás fácilmente si por mis explicaciones recuerdas quién es el Hijo de Dios, con el que estamos unidos. Para tocarlo aquí brevemente, es la misma disciplina y forma de Dios por la que fueron creadas todas las cosas que fueron creadas, y se llama Hijo. Y todo lo que fue ejecutado por ese hombre asumido se ejecutó para nuestra erudición y formación». *Carta* 12 (BAC VIII, 67).

sona más allá del Cristo Idea, al Cristo salvación más allá del Cristo iluminación.

La fascinación y densidad a la vez que transparencia de este libro deriva de ser una memoria presente, una presencia que actualiza, un futuro anticipado del único Agustín delante del único Dios que le ha conducido hasta aquí. Por ello lo que en él se dice no es historia de pasado, sino el pasado en la medida en que es presencia configuradora del presente. A esta luz hay que juzgar lo que dice sobre Cristo en su trayectoria espiritual. Desde la profundidad de su experiencia ya como obispo puede percibir unos niveles de realidad y significación en los hechos anteriores que, siendo verdaderos, no fueron vividos con la fuerza con que ahora lo son y con que modelan la persona.

A esta luz presente se percata Agustín del real envite que platonismo y evangelio se dieron dentro de su propia alma antes de la conversión. El capítulo IX, 13 del libro VII nos relata lo que leyó y lo que no leyó en los neoplatónicos sobre el Verbo, cómo los textos sobre todo del prólogo de San Juan parecen ser idénticos con las doctrinas de aquellos filósofos, pero cómo a la vez hay en San Juan afirmaciones que establecen una relación encarnativa, dilectiva y humillada de ese Verbo con los hombres, la materia y la historia. Que el Verbo se hiciera carne, que asumiera la forma de esclavo, que habitara entre nosotros, todo eso constituye la innovación creadora del cristianismo y le aleja absolutamente de una doctrina, que precisamente en su verdad contiene su peligro. Porque el platonismo afirma verdad, pero la frena para no llegar hasta el límite donde daría de sí entera al hombre la salvación. Por eso dirá Agustín que el oro de Egipto fue siempre una tentación para los judíos, la cultura gentil fue siempre una tentación para los cristianos, porque uno y otra tienen que renunciarse a sí mismas para poder ser ofrecidos como incienso y ofrenda al Dios, que es el único Señor.

Dos fuerzas puján por afirmarse en el alma de Agustín durante esos años. Una teológica: aclararse sobre el comportamiento de Dios y otra antropológica: fundar su ser de hombre desde él y hacia él. ¿Está Dios lejano o cercano, toma absolutamente en serio al hombre o no, asume su destino o le mira indiferente en la distancia? ¿Debe seguir bajo el temor y la sospecha de que Dios juegue con los hombres, los use para su entretenimiento o por el contrario comparta la mortal seriedad de nuestra existencia finita, pecadora y mortal? ¿Le afecta a Dios la difícil tarea de búsqueda de la verdad, de sanación y de purificación que el hombre pade-

ce? Esta pasión antropológica es la que sostiene todas sus afirmaciones.

Desde aquí se entiende la fuerza de dos afirmaciones centrales de su cristología: la «infirmas divinitas» («viendo ante sus pies débil a la divinidad») y el «Deum meum Jesum humilem» («Yo que no era humilde no tenía al Jesús humilde por mi Dios») <sup>37</sup>. Lo que está detrás del debate entre platonismo y cristianismo no es ante todo una antropología o una teoría del conocimiento, sino una teología en el sentido más estricto. Se trata de saber cómo sea Dios en sí mismo para poder conocer cuál es su relación con el hombre. O a la inversa, como dirá el cristianismo, se trata de saber cuál ha sido la relación de Dios con el hombre en la historia, para saber cómo es en sí mismo. Y la respuesta es Cristo encarnado y humillado. El refleja la «clemencia», la «humildad» de Dios, que no son sólo virtudes características de la relación de Dios con nosotros, sino que constituyen el ser de Dios en sí.

Un segundo dinamismo personal lucha por esclarecerse: ¿cómo llega el hombre a la verdad y a la salvación? La experiencia agustiniana es que el hombre no llega a la verdad sino que la Verdad se ha allegado al hombre; que ha sido ella la que ha establecido las mediaciones en la historia y la que se ha personificado ante él, esclareciendo sus errores y fortaleciendo su voluntad. Agustín sabe que el hombre por sus solas fuerzas no llega a Dios y no llegando a él no logra certeza para sus ideas ni estabilidad para su vida. El trasfondo platónico, que ha subrayado tanto la lejanía de Dios y su propia experiencia de hombre, víctima de las pasiones, han suscitado en Agustín la convicción de la necesidad del Mediador, comprendido tanto en clave metafísica como en clave psicológica: mediación entre el Eterno y el ser finito, mediador entre el Dios bueno y el hombre pecador, mediador entre el inmortal y el mortal.

Por esta razón, mientras que en los primeros escritos las únicas citas bíblicas de relieve son los textos de San Pablo y de San Juan, que definen a Cristo como Poder y Sabiduría de Dios, a partir de un momento la reflexión agustiniana se guiará por otros textos que serán la brújula orientadora de su cristología ulterior: 1 Tim 1, 5 (el mediador); Jn 1, 14 (la encarnación); Fil 2, 6-11 (la kénosis); más otro conjunto de textos paulinos, que ponen a Jesús en relación con el pecado y por ello con la cruz, suscitando las

37 *Conf* 7, 18, 24 (BAC II, 294).

metáforas de la víctima y del vencedor; de la justicia y del precio de nuestros pecados.

Dentro del dinamismo antropológico junto a la preocupación por la salvación perdura la preocupación por la verdad. ¿Qué significa decir que Cristo es el camino, la verdad y la vida para Agustín en este momento? Su reflexión se enfrenta con dos extremos. Por un lado la comprensión platónica y la teología de Justino, que ha identificado el Verbo eterno del prólogo de San Juan con la razón del cosmos, con la luz de las inteligencias, con la verdad de la acción moral. Por otro lado se encuentra Agustín con los relatos evangélicos, que narran la historia de Jesús, una vida humana como la de los demás hombres. Pero aún no había dado el salto al límite en cada una de estas dos lecturas para hacerlas converger, al mostrar su coherencia y referirlas a un único sujeto.

«Más qué misterio encerraban aquellas palabras: 'El Verbo se hizo carne' ni sospecharlo siquiera podía. Sólo conocía por las cosas que de él nos han dejado escritas, que comió y bebió, durmió y paseó, se alegró, estremeció y predicó, y que la carne no se juntó a tu Verbo sino dotada de alma y razón»<sup>38</sup>.

Al preguntar por la singularidad de Cristo respecto de otros hombres las respuestas que Agustín habla encontrado dentro de su universo filosófico o en el grupo de herejías era que Jesús era un sabio, un moralista más excelente, dotado de una especial sabiduría divina o incluso que su origen era único, por su nacimiento virginal<sup>39</sup>. Cinco años después de su conversión y ya desde dentro de la iglesia, creyendo y predicando, responderá ahora que la originalidad del Cristo, y desde él del cristianismo, no consiste en la superior sabiduría o mejor moralidad de Cristo. No se trata de una diferencia cuantitativa respecto de otros hombres, ni siquiera de un especial origen histórico milagroso, sino de su condición personal y de la relación que él está con la verdad, que en el fondo es resultado de la relación en que está la Verdad con él.

«Reconocía yo entonces en Cristo al hombre entero, no cuerpo sólo de hombre o cuerpo y alma sin mente, sino al mismo hombre, el cual juzgaba debía ser preferido a todos los demás no por ser la persona de la verdad, sino por cierta extraordinaria excelencia de la naturaleza humana y una más perfecta participación de la sabiduría»<sup>40</sup>.

38 *Conf* 7, 19, 25 (BAC II, 295).

39 Cfr. A. Solignac, 'La christologie d'Augustin au temps de sa conversion', en l. c., 693-698.

40 *Conf* 7, 19, 25 (BAC II, 295).

Aquí se mezclan perspectivas distintas: errores de naturaleza filosófica previas a la fe, que son en los que Agustín estaba, y errores más bien de tipo herético: los que pensaban que el Verbo había asumido un cuerpo humano sin alma, que Agustín pone en boca de Alipio, atribuyéndoselos a Fotino, y que son el tipo clásico de apolinarismo, o forma de comprensión incompleta de la encarnación. Según ella el Verbo habría asumido no un hombre (logos Anthropos) completo y perfecto, sino sólo una carne (Logos sarks) a la que había animado supliendo el alma espiritual <sup>41</sup>.

¿Qué entiende Agustín al identificar a Cristo con «la persona de la Verdad»? La contraposición en que aparece la fórmula nos orienta a pensarla como una presencia divina de la verdad en el mundo. La contraposición es entre «persona de la Verdad» por un lado y por otro «una cierta excelencia de la naturaleza humana y una participación más perfecta de la sabiduría». La expresión se encuentra en ablativo y probablemente quiera indicar la razón de la diferencia de Cristo: es lo que es «por ser la persona de la verdad». Evidentemente el término persona todavía no tiene aquí aquella última densidad metafísica, que adquirirá al final de la patristica tras los Concilios de Éfeso y de Calcedonia, aun cuando ya la introduce inicialmente. El es la presencia, la representación, la personalización de la Verdad, que ya no es sin él ni al margen de él, ni otra cosa que él, en cuanto Logos encarnado y Jesús histórico <sup>42</sup>. Si esta frase se encontrase en otro contexto, quizá permitiera otra explicación, pero justamente tras los párrafos dedicados a la encarnación como fundamento de la diferencia entre platonismo y cristianismo difícilmente puede significar otra cosa.

Agustín deja percibir cuatro hipótesis a la hora de fijar la novedad de Cristo, sobre el trasfondo de platónicos, académicos y

41 Cfr. A. Solignac, l. c., 698 (L'apollinarisme d'Alypius).

42 «Le mot *persona* no semble pas cependant devoir être pris au sens proprement théologique de l'union hypostatique de l'humanité du Christ au Verbe, union qui fait de la nature humaine et de la nature divine une seule personne. *Persona* garde ici, dans l'expressipon *sustinere personam*, quelque chose de son sens originel: *rôle, personnage*. L'humanité du Christ est bien la Sagesse éternelle, mais en tant qu'incarné et rendue visible. la Christ est la Sagesse tel qu'elle se rend présente aux hommes. C'est dans ce sens qu'il faut prendre le mot *représenter* de notre traduction, ce qui permet d'utiliser ensuite le mot personne mieux indiqué après ce verbe que le terme personnage. Cependant l'idée de l'union hypostatique est assurément implicite dans les expressions même d'Augustin. Il utilise d'ailleurs le mot *persona* en son sens théologique, mais il est vrai dans des textes postérieurs (*Epis* 137, III, 19; 140, IV, 12; *In Joh* XIX, 15, XXVII, 4; LXIX, 3; *Sermo* 92, 3, 3; 130, 3; *C. serm arian* 6, 6; *C Max arian* I, 19; *De corr et gra* 30...)» A. Solignac, l. c., 697.

herejes, que aparecen en las *Confesiones*. Para unos Jesús sería un hombre piadoso, al que erróneamente sus discípulos habían convertido en su Salvador y hecho objeto de adoración; un hombre sabio, pero siendo la suya una sabiduría humana. ¿Pensaban los platónicos y Porfirio así, tal como Agustín lo deja sospechar en textos posteriores? <sup>43</sup> ¿Fundaban ellos esta peculiar piedad y sabiduría en su origen especial, es decir, en el nacimiento virginal? <sup>44</sup>. Cuatro son por consiguiente las respuestas a la pregunta por la novedad de Cristo: su especial *origen*; su especial *ejemplo*, referido ya no al origen sino a la forma de vida con especial solicitud por los hombres (divina pro nobis cura) <sup>45</sup>; su peculiar *magisterio*; su destino personal en el cual se nos da la verdad en persona y que le convierte en la *persona* de la Verdad <sup>46</sup>. Sólo ésta explicita la novedad específica del cristianismo: El Logos es Jesús humilde, la Verdad ha existido en el mundo encarnada como persona.

El texto clave que encontramos en el *De agone christiano*, escrito en torno al 396-397, nos revela el sentido del pasaje de las *Confesiones*, a la vez que muestra la conexión con los escritos anteriores:

«No escuchemos a los que dicen que la Sabiduría eterna asumió al hombre, nacido de la Virgen, como hace sabios a otros hombres que son sabios perfectos. Ignoran el misterio propio del hombre asumido y piensan que entre los demás bienaventurados sólo tuvo de especial el haber nacido de una Virgen. Si reparasen bien en ello creerían quizá que, si mereció algo más que los demás, fue porque tal encarnación tuvo algo propio que no se da en los otros. En efecto, una cosa es hacerse

43 «Pagani, qui dominum ipsum Jesum Christum culpae aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam, sed tanquam homini: discipulos vero eius dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum filium Dei dicerent, et Verbum Dei per quod facta sunt omnia, et ipsum ac Patrem unum esse; ac si qua similia sunt in apostolicis Litteris, quibus eum cum Patre unum Deum colendum esse didicimus. Honorandum tanquam sapientissimum virum putant; colendum autem tanquam Deum negant». *De consensu evangelistarum I*, 11 (PL 34, 1047). Cfr. J. J. O'Meara, *Porphyrys's Philosophy from Oracles in Augustine* (Paris 1959) 154-155, quien dice de este texto: «ist beyond dispute connected with the *Phylosophy from Oracles* and is also contemporary with the *Confesiones*».

44 «Ne eos audiamus, qui sic dicunt ab illa aeterna Sapientia susceptum esse hominem, qui de virgine natus est, quomodo et alii homines ab ea sapientes fiunt, qui perfecte sapientes sunt. Nesciunt enim proprium illius hominis sacramentum, et putant hoc solum eum plus habuisse inter caeteros beatissimos, quod de virgine natus est». *De agone christiano* 20, 22 (BAC XII, 504).

45 Cfr. *Contra Acad* 3, 19, 42 (BAC III, 187).

46 *Conf* 7, 19, 25 (BAC II, 295).

sabio por obra de la Sabiduría de Dios y otra cosa es representar (ipsam personam sustinere Sapientiae) la persona de la Sabiduría de Dios. ¿Quién no comprenderá que, aunque la naturaleza del cuerpo de la Iglesia sea única, hay harta diferencia entre la Cabeza y los demás miembros? Si es Cabeza de la Iglesia aquel hombre por cuya unión el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, son miembros todos los santos con los que se perfecciona y completa el cuerpo de la Iglesia. El alma anima y vivifica todo nuestro cuerpo, pero siente en la cabeza con la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, mientras en los otros miembros sólo siente con el tacto; por eso todos ellos están sometidos a la cabeza para obrar, mientras ella está colocada en lo alto para dirigir; es que la cabeza, en cierto modo, hace las veces del alma, encargada de dirigir el cuerpo, y por eso están en ella todos los sentidos. Del mismo modo, el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo-Jesús, es para todo el cuerpo de los santos lo que es la cabeza para el cuerpo. Así, la Sabiduría de Dios, el Verbo, que estaba en el principio y por quien fueron hechas todas las cosas, no asumió al hombre suyo como a los otros santos, sino en forma mucho más excelente y sublime. De esa forma convino asumirle a él solo, pues *en él aparece ante los hombres la Sabiduría tal como convenía que ella se manifestase visiblemente*. De un modo son sabios todos los demás hombres que lo son o que pudieron o podrán serlo, y de diferente modo lo es el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo-Jesús. Éste no sólo se beneficia de esa Sabiduría, por la que se hacen sabios los demás hombres que lo son, sino que además representa en persona a la misma Sabiduría. De las demás almas sabias o espirituales puede decirse con razón que tienen en sí el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas; pero de nadie puede decirse con razón que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, pues eso se dice con razón de sólo nuestro Señor Jesucristo»<sup>47</sup>.

En la carta 118 a Dióscoro encontramos expresiones que pueden esclarecer el sentido de la expresión «persona Veritatis»:

«¿Dudarás, tú oh Dióscoro, o cualquier otro dotado de ingenio despierto, que para ayudar al género humano a seguir la verdad no se podía pensar mejor modo que el providencialmente realizado: que el hombre, inefable y maravillosamente asumido por la misma Verdad y representando a la Verdad en la tierra (ipsius in terra personem gerens), con sus preceptos rectos y maravillas divinas invitase a creer saludablemente lo que todavía, no podía entenderse prudentemente?».

47 *De agone christiano* 20, 22 (BAC XII, 504-505).

«Entonces floreció en Roma la escuela de Plotino, quien tuvo por discípulos en ella muchos, agudos y hábiles varones. Mas algunos de estos se dejaron corromper por la curiosidad de las artes mágicas, mientras otros advirtieron que el Señor Jesucristo personifica a la misma Verdad (*gestare personam*) y sabiduría inmutables que ellos iban buscando, y se pasaron a su milicia divina. De este modo quedaron apoyadas la cumbre de la autoridad y la lumbre de la razón en este único nombre salvador y en su única Iglesia, para rehacer y reformar el género humano»<sup>48</sup>.

Otra de las perspectivas cristológicas fundamentales de las *Confesiones* es el tema de la Patria y del Camino que ya había anticipado de forma orante y patética en los *Soliloquios*, al clamar a Dios, diciéndole que no conoce el camino por el que llegar a él: «*unde ad te perveniatur ignoro*»:

«Recíbeme a mí, siervo tuyo, que vengo huyendo de tantas falacias, que me retuvieron sin pertenecerles, cuando huía alejándome de Ti. Ahora comprendo que hay que retornar a Ti. Ábreme la puerta porque estoy llamando. Enséñame el camino para retornar a Ti. Para ello yo sólo tengo la voluntad. Sólo sé que lo caduco y transitorio debe despreciarse, mientras que han de ser requeridas las cosas ciertas y eternas. Esto hago porque esto sólo sé, pero ignoro cómo desde aquí pueda llegar hasta Ti. Enséñame el camino, muéstramelo, y dame Tú la fuerza para el viaje»<sup>49</sup>.

De nuevo lo expone con gran belleza literaria cerrando el libro VII:

«Mas una cosa es ver desde una cima agreste la patria de la paz, y no hallar el camino que conduce a ella, y fatigarse en balde por lugares sin caminos, cercados por todas partes y rodeados de las asechanzas de los fugitivos desertores con su jefe o príncipe el león y el dragón, y otra poseer la senda que conduce allí, defendida por los cuidados del celestial emperador, en donde no latrocinan los desertores de la celestial milicia, antes la evitan como un suplicio»<sup>50</sup>.

Y el libro VIII se abre con la identificación explícita: *Via-Veritas-Salvator ipse*. «Debía purificar mi corazón de la vieja levadura

48 *Carta* 118, 5, 32-33 (BAC VIII, 878 y 880).

49 *Sol* 1, 5 (BAC I, 482).

50 *Conf* 7, 21, 27 (BAC II, 299-300).



y hasta me agradaba el camino, el Salvador mismo, pero tenía pereza de caminar por sus estrecheces»<sup>51</sup>.

El final del libro X nos vuelve a ofrecer otra pequeña suma de cristología dogmática y espiritual, soteriológicamente orientada. La pregunta clave de Agustín, y de todo el agustinismo futuro hasta su radicalización en Lutero, es ésta: «¿Quién hallaría yo que me reconciliase contigo?»<sup>52</sup>. A partir de esta interrogación establece la tesis de los mediadores falsos y falaces frente al mediador verdadero. Pero éste no es ni creado ni encontrado por los hombres sino revelado, enviado y dado por Dios en la humildad de Jesús «que apareció entre los mortales pecadores Justo Inmortal, mortal con los hombres justo con Dios»<sup>53</sup>. Luego analiza las condiciones necesarias para que esa mediación sea posible y justa.

En el *Enchiridion*, en donde encontramos las convicciones y fórmulas de madurez de Agustín, nos ofrece toda la soteriología en torno a lo que él llama «sacramentum Mediatoris» y «sacrificium Mediatoris»<sup>54</sup>. La categoría de mediación es explicitada de manera definitiva con la de *reconciliación*. El pecado de origen y el pecado personal acompañan a la historia humana y a cada uno de sus miembros. Todos ellos están bajo la ira de Dios, es decir bajo el juicio de su justicia, que no es otra cosa que la pérdida de la filiación ofrecida y del Espíritu Santo. Y ésta es la gesta que ha llevado a cabo Jesucristo, devolviéndonos la filiación divina y el Espíritu Santo: «Esta es la gracia de Dios por Nuestro Señor Jesucristo: el que seamos reconciliados con Dios y recibamos el Espíritu Santo, de modo que de enemigos lleguemos a ser hijos de Dios, 'pues todos los que se dejan regir por el Espíritu de Dios son hijos de Dios'»<sup>55</sup>.

Los dos últimos párrafos del libro X de las *Confesiones* introducen nuevas perspectivas cristológicas, que se suman a su teoría más propia: la de la débil divinidad humillada por nosotros, para que revelado el Dios humilde fuera vencida nuestra soberbia y superado nuestro temor ante él. A ellas añade la teoría patristica

51 *Conf* 8, 1, 1-2 (BAC II, 310-312).

52 *Conf* 10, 42, 67 (BAC II, 450).

53 *Conf* 10, 42, 68 (BAC II, 451-452); 7, 18, 24 (BAC II, 293); *Ciudad de Dios* 10, 15; *Ser* 47, 21; 121, 5.

54 *Enchiridion* 108 (BAC IV, 523) («Per Mediatorem, qui solus sine peccato natus est, vixit, occisus est reconciliari nos oportebat Deo usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam». «De tanto Mediatoris sacramento»); 110 (BAC IV, 523): «Sacrificium Mediatoris».

55 *Id.*, 33 (BAC IV, 439-440) («Necessarius erat Mediator, hoc est Reconciliator»).

del «admirable intercambio» en una anticipación de la futura dialéctica luterana. Quien es vencido resulta vencedor, quien es sacrificado es sacerdote, quien es humillado es enaltecido. Ese comportamiento divino funda la esperanza del hombre de encontrar la verdad y de no sucumbir a la desesperación. Sólo porque Dios es así, y esto lo sabemos al conocer «la humildad de Cristo, escondida a los sabios y revelada a los pequeñuelos»<sup>56</sup>, puede el hombre mantener la actitud enhiesta en medio de su finitud y la esperanza pacificadora, sin ignorar o reprimir sus pecados.

«Por nosotros se hizo ante Ti vencedor y víctima, y fue vencedor precisamente por ser víctima. Por nosotros se hizo sacerdote y sacrificio, y precisamente sacerdote por haber sido sacrificio haciéndonos para ti, de esclavos hijos, al renacer de ti, cuando tú nos servías a nosotros.

Con razón tengo yo gran esperanza en él de que sanarás todos mis languores por su medio, porque el que está sentado a tu diestra te suplica por nosotros; de otro modo desesperaría. Porque muchas y grandes son las dolencias, muchas y grandes pero mayor es tu medicina. Si tu Verbo no se hubiese hecho carne y no hubiera habitado entre nosotros, con razón hubiéramos podido juzgarle apartado de la naturaleza humana y desespearar de nosotros»<sup>57</sup>.

En las *Confesiones* está ya acentuada la determinación específicamente religiosa del pecado y de la gracia. Si el pecado en la fase de la conversión aparece como ignorancia, olvido del origen, esclavitud ante las pasiones, incapacidad para el bien, aquí en cambio aparece ya más claramente la condición personal del pecador, que lo es precisamente ante Dios y frente a Dios, por querer existir sin Dios o contra Dios. El reverso de esta comprensión del hombre y del pecador, que lo son precisamente en la medida en que lo son delante de Dios, lleva consigo una nueva profundización de la idea del perdón. El hombre es pecador en cuanto hombre rebelde contra Dios, hijo alejado de la casa del Padre, herido en el camino de su huida y en la región de la lejanía divina, es decir en la tierra de la indigencia. Correspondientemente la superación del pecado es vista como perdón, curación y sanación, a la vez que como retorno al Padre<sup>58</sup>.

56 *Conf* 8, 2, 3 (BAC II, 313).

57 *Conf* 10, 43, 69 (BAC II, 453).

58 Encontramos varias categorías claves en Agustín, donde suma ideas plotinianas (la indigencia, la mendicidad, la lejanía del alma al acercarse a la materia) con la parábola del hijo pródigo (Lucas 15, 14): «Regio egestatis»

Desde aquí Cristo comienza a aparecer como medicina de nuestras heridas, como víctima santa que pende de la cruz, como precio por nuestros pecados.

El paso de los tres primeros escritos de San Agustín a las *Confesiones* es el paso de una cristología centrada en torno a Cristo sabiduría de los sabios, a una cristología, centrada en torno a Cristo alimento, comida, bebida, leche de los niños, camino de los perdidos y precio de los aherrojados a poderes superiores a los que no se puede escapar. El Agustín filósofo ha madurado hacia una infancia espiritual, en la cual el primer problema de la vida humana no es la ciencia posible, sino la inocencia imposible, no es la ciencia que el hombre puede adquirir, sino la sabiduría que Dios nos puede dar. Porque sólo esta Sabiduría nos hace conocer el fundamento de las cosas, y sana nuestra de debilidad y purifica nuestra impureza, y sacia la insaciable necesidad del hombre. Por ello suma los que podríamos llamar *textos sapienciales* con los *textos encarnativos* y *redentivos* de la cristología del Nuevo Testamento:

«Y buscaba yo el medio de adquirir fortaleza, que me hiciese idóneo para gozarte; ni había de hallarla sino abrazándome con el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos (1 Tim 2, 5); el cual clama y dice: 'Yo soy el camino, la verdad y la vida' (Jn 14, 6) y el alimento mezclado a la carne, que yo no tenía fuerzas para tomar, por haberse hecho el Verbo carne (Jn 1, 14) a fin de que fuese amantada nuestra infancia por la Sabiduría, por la cual creaste todas las cosas»<sup>59</sup>.

«Aquél tu Unigénito (ille tuus Unicus), en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col 2, 3), me redimió con su sangre. No me calumnien los soberbios (Sal 118, 22) porque pienso en mi rescate (pretium meum) y lo como y lo bebo y distribuyo y pobre deseo saciarme de él en compañía de aquéllos que lo comen y son saciados. Y alabarán al Señor los que le buscan (Sal 21, 27)»<sup>60</sup>.

A lo largo del libro se habla de Dios como médico, y la expresión nunca es aplicada a Cristo sino al Padre, que nos sana y salva

(2, 10, 18: BAC II, 127). «Deus meus, nimis devius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis»; «Regio longinqua» (1, 18, 28: BAC II, 99); «Regio dissimilitudinis» (7, 10, 16: BAC II, 286). Cfr. las finisimas notas de A. Solignac, l. c., I, 662-663 (L'éloignement de Dieu); 689-693 («Regio dissimilitudinis»); 664-665 («Regio egestatis»).

59 *Conf* 7, 18, 24 (BAC II, 293-294).

60 *Conf* 10, 43, 69 (BAC II, 453).

por su Hijo. Aquí se revela la estructura de la relación teológica: Dios es siempre el origen y el destinatario de la relación que existe entre Dios y el hombre. El la funda y la suscita, la mantiene y la consuma. Cristo es el medio por el que la revela, la restaura y la consuma. Por Cristo Dios se dirige a nosotros (Revelador) y por Cristo nos dirigimos nosotros a Dios (Reconciliador):

«Así pues, alabanza mía y vida mía y Dios de mi corazón... óyeme por la Medicina de nuestras heridas que pendió del leño de la cruz y sentado ahora a tu diestra intercede contigo por nosotros»<sup>61</sup>.

Sin embargo, la lógica del reconocimiento de la condición filial de Jesús, y de la igualdad divina de esa filialidad, llevará finalmente a la invocación directa de Jesús como fuente personal y sujeto histórico de la redención: «Cristo Jesús, ayudador mío y redentor mío»<sup>62</sup>. Ese tránsito de una comprensión de Jesús visto primero como medio, instrumento u ocasión de la redención para ser visto finalmente como agente y protagonista igual que el Padre aunque de forma diferente, se dará en las obras posteriores de manera progresiva. La ausencia de una polémica arriana en la obra de San Agustín le permitirá mantener todavía el equilibrio en la visión trinitaria. Reconociendo la divinidad e igualdad a las tres personas, lo hace viendo la específica condición divina de cada una de ellas, como Padre, Hijo y Espíritu, y la peculiar actuación de cada una de ellas en el proceso temporal de redención con la encarnación del Verbo, y en el proceso de santificación, que lleva a cabo el Espíritu, a lo largo de todos los siglos. Si bien Agustín anticipa ideas y formulaciones, que recogerían los Concilios de Éfeso y Calcedonia, sin embargo, las connotaciones polémicas están ausentes, y sólo se ha podido hablar del «prenestorianismo» al que un consultante, Leporio, le da ocasión de responder<sup>63</sup>.

Agustín es un hombre, que a partir de sus diecinueve años, se ha sentido destinado a una fidelidad: la verdad, la sabiduría, la filosofía, la bienaventuranza. Todas estas palabras remiten a aquel punto de la vida humana en la que ella, desbordándose sobre sí misma, sirve a una realidad mayor que ella, de naturaleza en el fondo divina, y de la que se nutre su último y constitutivo dinamismo espiritual. Dios buscado, conocido, reconocido en la vida y agradecido es esa verdad y esa sabiduría.

61 *Conf* 9, 13, 35 (BAC II, 380).

62 *Conf* 9, 1, 1 (BAC II, 348).

63 Cfr. G. Madec, *La Patrie et la Voie.*, 234-237; 244-245.

El platonismo le ayuda a reconocer consistencia a ese universo espiritual y a otorgar a la sabiduría, al Entendimiento, un puesto en el universo divino, junto a Dios. El cristianismo, de manera especial San Pablo, le mostrará que esa realidad divina, perteneciente al orden inteligible, se ha hecho realidad humana y ha existido como figura concreta en la historia. Esa inteligencia divina es el Hijo de Dios y ese Hijo de Dios es Jesús de Nazaret. El primer texto bíblico, citado por San Agustín, que le permite establecer la conexión directa entre plotinismo y cristianismo, es el enunciado cristológico de San Pablo: «Cristo poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24) <sup>64</sup>.

Pero en el mismo momento en que el viejo concepto de sabiduría y el nuevo de Hijo de Dios instauran la conexión, el tenor de la expresión muestra el universo nuevo en que Agustín se mueve: un contexto de invocación y súplica del auxilio divino implorado con toda devoción y piedad. Y esa súplica se hace precisamente al que siendo sabiduría y virtud de Dios es el Hijo. El plotinismo, al no reconocer o subrayar la condición personal de Dios, no puede otorgar un lugar religioso a la *oración*, al *pecado*, al *arrepentimiento*, al *perdón*, a la *redención* <sup>65</sup>. De la oración como meditación sobre la realidad, como mediación específica para influir sobre el orden natural, o para adherirse a la Inteligencia y al Uno del plotinismo, a la oración como súplica dirigida a Dios, tal como aparece en el Nuevo Testamento va un abismo. La pri-

64 Citado en *Contra Académicos* 2, 1, 1 (BAC III, 102: «A la misma omnipotencia y suma sabiduría de Dios se elevan mis preces. Pues, ¿no es así como nos presentan al Hijo de Dios los misterios de nuestra fe?»); *De beata vita* 4, 34 (BAC I, 628. «Mas, ¿cuál ha de ser la sabiduría digna de este nombre sino la de Dios? Por divina autoridad sabemos que el Hijo de Dios es la Sabiduría de Dios (1 Cor 1, 24); y ciertamente es Dios el Hijo de Dios. Posee pues a Dios el hombre feliz, según estamos todos de acuerdo desde el primer día de este banquete. Pero, ¿qué es la Sabiduría de Dios sino la Verdad? Porque él ha dicho: "Yo soy la Verdad". Jn 14, 6»).

65 «Nada de esto dicen aquellas letras. Ni tienen aquellas páginas el aire de esta piedad, ni las lágrimas de la confesión, ni tu sacrificio, ni el espíritu atribulado, ni el corazón contrito y humillado, ni la salud de tu pueblo, ni la ciudad esposa, ni las arras del Espíritu Santo, ni el cáliz de nuestro rescate». *Conf* 7, 21, 27 (BAC II, 299). «Pour Plotin en effet, la prière ne rompt pas l'ordre naturel (cfr. *Enéadas* 3, 2, 8-9; 4, 4, 26, 32, 38, 40, 41; 5, 1, 6; 5, 8, 9). Elle est soit une médiation spécifique pour agir sur l'ordre universel, à la manière d'une incantation magique qui met en jeu la sympathie du Tout, soit un processus de recueillement par lequel l'âme se met en rapport avec l'Intelligence et l'Un, mais sans demander aucune grâce: il s'agit de retrouver seulement le divin immanent au sujet spirituel non d'appeler le secours d'un Transcendant». A. Solignac, l. c., 76-77.

mera cita bíblica de San Agustín tras la conversión una la oración y Cristo, reconocido como Hijo de Dios y por ello no sólo adora-ble, sino invocable.

La pasión, que en sus primeros años le impulsó a buscar la sabiduría y la verdad hasta desembocar en la seguridad de la conversión, le impulsará durante el resto de su vida al conocimiento de Cristo. Vivir es vivir en la verdad. Desesperar de encontrar la verdad es renunciar a encontrar fundamento, sentido y futuro a la vida. Desesperar de la verdad de Dios es desesperar de Dios y con ello desesperar del hombre. Una verdad que no es del orden conceptual, matemático, técnico, sino que es una verdad humana, personal, destinativa, referida a la existencia como fundadora de sentido, ordenada a un fin, encargada con un proyecto. La real y definitiva verdad, por consiguiente, es la verdad del origen personal (¿quién soy yo?), del sentido metafísico (¿por qué hay ser?), del fin escatológico (¿para qué todo?).

Si el platonismo tiene un eterno derecho de existencia en la historia humana es por haber instaurado una conexión irrompible entre origen, destino y existencia, entre memoria y esperanza, entre la verdad de la vida y la vida en la verdad, entre el saber que hace al hombre y el hombre que hace el saber. En esto Agustín fue, permaneció y vivió como platónico puro. Y esa es una de las razones de su perenne fecundidad y actualidad.

¿Cómo existe la verdad para el hombre: como concepto, como promesa, como anticipo, como enseñanza, como signo? La verdad existe para el platónico en el mundo inteligible, como en su «llanura propia». La conversión al cristianismo supone justamente el reconocimiento de que esa verdad ha asumido como su «propia llanura» el mundo y el cuerpo humano, sin por eso dejar de constituir un mundo inteligible, que está sustraído y es irreductiblemente superior a la dominación humana. La verdad ha existido en el mundo como palabra, historia y persona. Tenemos aquí un segundo tránsito radical en la actitud agustiniana: tránsito de toda forma de ilustración, moralidad o simbolismo a la novedad cristiana. La verdad no existe sino como persona. Y esa verdad hecha persona es Jesús, Hijo de Dios.

La maduración intelectual de Agustín le lleva del orden inteligible a la historia y a la carne. Esto equivale a decir que Dios se ha mostrado solidario del hombre allí donde el hombre percibe la irremediable fragilidad de su cuerpo, la insuperable debilidad de su carne pecadora, y la incurable finitud de su ser. La encarnación es así demostración de aquella divina fortaleza que dándonosos

como debilidad, funda nuestra redención. La suma potencia se da como subvenimiento del débil en aclimatación a su humus, y por ello como humildad. La humildad metafísica de Dios, manifestada en la encarnación, funda la humildad moral de hombre, a la vez que fundamenta su esperanza en el mundo. Sin encarnación toda esperanza permanece como idea; con la encarnación toda esperanza se hace carne y toda desesperación queda sin fundamento. Si Dios es carne, una carne es Dios. Entonces la muerte ya no habita en la carne y una vez desarraigada del mundo es posible la esperanza.

«¡Potuimus putare Verbum tuum remotum esse a coniunctio-  
ne hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret  
in nobis = Si tu Verbo no se hubiese hecho carne y habitado  
en nosotros hubieramos pensado que él estaba alejado de  
nosotros y *desesperar de nosotros*»<sup>66</sup>.

La verdad se hace carne. Mas no desde fuera, asumiéndola como mero instrumento. La verdad tiene ya un rostro personal. La verdad es persona y una persona de la historia humana es la verdad. Aquí se sitúa otra segunda conversión intelectual de Agustín frente a todo racionalismo, ilustración fácil o moralismo incluso radical. Frente a todas las herejías antiguas (adopcionismos, ebionismos, profetismos...) la verdad le aparece a Agustín identificada con un hombre. No hay escisión posible entre la verdad de ese hombre, su constitución personal y su relación con Dios: cada una de las tres remite a la otra y las tres se necesitan para ser sí mismas.

La verdad es para Agustín ya una persona. La persona del Hijo de Dios, que es Dios como el Padre. Divina verdad encarnada que se hace humana verdad humillada. San Agustín ha pasado de los textos de 1 Cor 1, 24 (Cristo Sabiduría) a los textos de Juan 1, 1-18 (Cristo Verbo) a los textos de 1 Tim 2, 5 (Cristo Mediador), para concluir en el texto de Fil 2, 6-11 (El que existía en la condición de hombre comienza a existir en condición de esclavo y muere muerte de Cruz). Esa trayectoria de acompañamiento de Dios al hombre, de humillación compadeciente de la muerte propia de la creatura, ha transformado la existencia de Agustín. Cristo es así la parábola mostrativa de cómo es Dios (su humildad), en la que se desvela la condición soberbia del hombre (presunción), a la vez que se propone la nueva existencia posible (vida cristiana). Ésta

66 *Conf* 10, 43, 69 (BAC II, 453).

se realiza entre contrastes: la humildad de Dios y la vanidad del hombre.

El texto de Fil 2, 6-11 nos da la clave final de la cristología y de la antropología nueva de Agustín. «La obra de San Agustín se revela como inseparable de una historia y de un destino personales. Para él la interpretación de Fil 2, 5-11 no ha sido solamente un proyecto de orden exegetico, doctrinal, espiritual y pastoral: ella está ligada íntimamente a su experiencia personal, especialmente a su «segunda» conversión, en la que él descubre en la *via humilitatis* el camino de acceso privilegiado para el encuentro con Dios. En efecto, esta conversión exigía la renuncia del espíritu a su autosuficiencia en la búsqueda de Dios. Porque Dios se sustrae a toda sabiduría pretenciosa y no se entrega nada más que en la humildad del corazón.

Cuando en el Libro VII de las Confesiones, Agustín cuenta que antes de haber meditado las Escrituras y comprendido el sentido de la encarnación, leía los libros de los platónicos, se acuerda que fue Dios mismo quien le hizo comprender que «él resiste a los soberbios», persuadidos de poseerle por la inteligencia, pero que «él se revela a los humildes», es decir a aquéllos que se embarcan por la *via humilitatis*, trazada por el Hijo anonadado y humillado (7, 9, 13). En la perícopa paulina, Agustín ha escrutado el misterio kenótico y, en él, la doctrina trinitaria y cristológica. En ese texto ha encontrado uno de los fundamentos de su itinerario espiritual, de la certeza inquebrantable de su fe y del impulso de su enseñanza pastoral»<sup>67</sup>.

No hay una verdad de Cristo que no sea ya Cristo Verdad; no hay un evangelio de Cristo que no sea ya Cristo Evangelio; no hay un Reino de Cristo que no sea ya Cristo Rey. Sin duda por mediación de San Ambrosio o quizá incluso en lectura directa le llegó a Agustín la afirmación clásica de Orígenes: «Jesús en sí mismo es el rey de los cielos, e igual que es la sabiduría misma y la justicia misma y la verdad misma (por sí o en persona), ¿no es de manera semejante también el Reino en persona (autobasileia)?»<sup>68</sup>. No otra

67 Esta larga cita es la conclusión general de la obra de A. Verwilghen, *Christologie et Spiritualité selon Saint Augustin. L'hymne aux Philipiens* (Paris 1985) 463.

68 *In Matthaëum* 14, 7 (PG 13, 1197 B); *Contra Celsum* lib 6; San Ambrosio *In Lucam* 5, 10-12 (PL 15, 1722-1723). En *Contra Celsum* 6, 15 encontramos anticipado el pensamiento agustiniano sobre la *via humilitatis*, con referencia a Fil 2, 6-11 (El Verbo anonadado) y a Mateo 11, 29 (Jesús manso y humilde de corazón).



cosa es lo que dice Agustín al revisar la comprensión de Cristo, que tenía en los años de su conversión, desde la altura del 400 en que redacta las *Confesiones*: «Yo pensaba que Cristo debía ser preferido a los demás no por ser la persona de la verdad, sino por la excelencia de su naturaleza humana y por una participación más perfecta en la sabiduría»<sup>69</sup>. Años más tarde precisará que hay muchos hombres que han participado de la sabiduría divina y, por tanto, son sabios, pero sólo en uno se ha encarnado la Sabiduría. De los hombres sabios, divinos y buenos a Cristo va un abismo. Sólo él es la Sabiduría<sup>70</sup>.

Con esta afirmación: «Persona Veritatis» Agustín deja atrás definitivamente una comprensión meramente moral o ilustrada del cristianismo, que ve en él ante todo la doctrina de Jesús la religión de Jesús, y el evangelio de Jesús, otorgándoles un contenido bien de justicia o de amor, solidaridad y misericordia, pero reconociendo en él sólo al sujeto descubridor, notificador, ejemplar de esa realidad y no al contenido mismo. No hay religión, evangelio, reino de Jesús como sujeto histórico que no sean a la vez reconocimiento de Jesús como Cristo, Verbo encarnado, Hijo de Dios y por consiguiente realidad personalizadora de esos valores. La Verdad de la que habla Agustín es la Verdad encarnada, humillada, descendida del orden inteligible y divino a la historia; no es la verdad humana ascendida al orden divino. Por eso Agustín no habla nunca de heroísmo ni de héroes; y si acaso hay algunos, éstos son los mártires. Si el cristianismo es la definitiva promoción del hombre, lo es como resultado de la definitiva humillación de Dios. Aquí se sitúa lo que Agustín dice sobre la «diferencia que hay entre la presunción y la confesión»<sup>71</sup>, entre la pretensión humana de escalar la altura suprema y la confesión cristiana de que ha sido Dios quien ha descendido hasta nosotros, vadeando el abismo de su eternidad e infinitud hasta nuestra temporalidad y mortalidad.

Su experiencia personal de hombre débil, queriendo y no pudiendo servir a la verdad y a la filosofía, de hombre bajo la carne de pecado, queriendo ineficazmente servir al Espíritu, a

69 *Conf* 7, 19, 25 (BAC II, 295).

70 «De caeteris enim sapientibus et spiritualibus animis recte dici potest, quod habeant in se Verbum Dei per quod facta sunt omnia: sed in nullo eorum recte dici potest quod *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*; quos in solo Domino nostro Jesu Christo rectissime dicitur». De agone christiano 20, 22 (BAC XII, 506).

71 *Conf* 7, 20, 26 (BAC II, 197).

la vez que la experiencia de hombre encontrado y convertido por Dios en Cristo, rehecho y reformado en su vanidad y soberbia por la debilidad compadeciente de Dios en el Cristo humilde: esa experiencia doble es la clave hermenéutica de toda su cristología ulterior, tanto de la sistemática que encontramos en los grandes tratados especiales (De Trinitate, lib. IX y XIII; De Civitate Dei, lib. IX y X; Enchiridium ad Laurentium; Carta 137 a Volusiano; Opus imperfectum ad Julianum) como de la polémica (frente al que podríamos llamar Cristo de los paganos, Cristo de los judíos, Cristo de Pelagio, Cristo de Donato). Quizá frente al pelagianismo es donde se radicaliza y endurece su postura. En esos momentos finales de su vida (410-430) le aparece cada vez más claro el doble principio de la realidad humana (inclinación al egoísmo o inclinación al amor), el doble principio de la historia (las dos ciudades) la doble capitalidad en el orden de la salvación (Adán y Cristo). La gracia y el pecado, Adán y Cristo, constituyen ahora la esencia del cristianismo:

«Pero en la cuestión de los dos hombres (in causa duorum hominum) de los cuales uno nos vendió al pecado (cfr. Rom 7, 14) y el otro nos rescata de los pecados; el uno nos precipitó en la muerte y el otro nos libra para la vida (porque el uno nos perdió en sí haciendo su propia voluntad y no la de aquél que le había creado; el otro nos salvó en sí mismo haciendo no su voluntad, sino la de aquél que le sabía enviado); *en la cuestión de estos dos hombres consiste propiamente la fe cristiana* (proprie fides christiana consistit)»<sup>72</sup>.

La causa de Cristo la explicita como encarnación, mediación, muerte y resurrección (fides unius Mediatoris... fides ergo incarnationis et mortis et resurrectionis). Así es como justifica la fe en Cristo.

De aquí en adelante la inmersión en la meditación de las Escrituras, de la vida de la Iglesia y de la propia relación religiosa con Dios, le muestran el paso ulterior de esa «promoción hacia abajo» de la Verdad, de esa «divina debilidad», de «la humildad de Dios», que se ha manifestado en el Cristo humilde, y cuyo desve-

72 *De gratia Christi et de peccato originali* II, 24, 28 (PL 44, 398). La radicalización última y su trasmisión a la conciencia moderna las hace Pascal al escribir: «Toda la fe consiste en Jesucristo y en Adán y toda la moral en la concupiscencia y en la gracia» (Pensées 523), lo mismo que en otros temas claves de la cristología agustiniana («Jesucristo es un Dios al que uno se acerca sin orgullo y bajo el cual uno se abaja sin desesperación» (P 528) («Era necesario que Cristo sufriera. Un Dios humillado») (P 683).

lamiento futuro nos está prometido. La fe abarca así la eternidad de Dios y el tiempo, que es del hombre y de Dios; tiempo presente hecho de memoria de un pasado salvífico y de esperanza de un futuro consumidor<sup>73</sup>. Agustín reconoce tres pasos decisivos en el acercamiento de la Verdad al hombre:

Veritas: Tempus hominis (La Verdad tiene tiempo para cada hombre y se manifiesta a cada hombre que la busca).

Veritas: Persona Christi (La Verdad es persona individual en Cristo).

Veritas: Corpus Ecclesiae. (La Verdad toma cuerpo universal en la Iglesia).

Éstas son las tres mediaciones y presencializaciones que la Verdad ha elegido para darse al hombre: la historia universal, la persona particular, la Iglesia católica. Con esa progresión Agustín cada vez se va alejando más de su platonismo de origen: de aquél que le hizo posible la fe primero y la conversión después. La «clemencia de Dios para el pueblo», que aparece en su primer texto escrito, es la clave de toda la evolución posterior. Dios no se ha quedado en lejanía ni se ha revelado sólo a los intelectuales, ni a un puñado de selectos o puros, sino se ha mostrado clemente para los muchos, para los que no saben, para los pobres que no pueden encontrar la verdad por el discurso, para los pecadores todos. Todo esto se va a trasponer para Agustín en eclesiología<sup>74</sup>. La Verdad debe ser reconocida en la persona de Cristo y en el Cuerpo de Cristo. La encarnación y la iglesia, ambas cuerpo de Cristo, son el fundamento de la plenitud de la verdad y de la plenitud de la fe<sup>75</sup>. La visibilidad y concreción de aquél se prolongan y actuali-

73 «Fides in Ecclesia brevissime traditur, in qua commendantur aeterna, quae intelligi a carnalibus nondum possunt, et temporalia praeterita et futura, quae pro salute hominum gessit et gestura est aeternitas divinae providentiae». *De agone christiano* 13, 15 (BAC XII, 498).

74 La cristología que sustenta la lucha de Agustín contra el donatismo tiene también este sustrato de experiencia personal detrás. No es sólo la razón exegetico-histórica (Cristo quiso una sola Iglesia), ni la razón dogmática (a una sola cabeza corresponde un solo cuerpo) sino la razón psicológico-personal. El donatismo es una forma anticipada de catarismo, elitismo, platonismo: sólo los pocos, los puros, los héroes pueden ser iglesia de Cristo. Esto choca contra toda la trayectoria personal de Agustín, hombre arrancado a su pecado por la clemencia de Dios, y desenmascarado en su «soberbia de intelectual» por la humildad de Dios en su Verbo encarnado.

75 «Quae est enim fidei plenitudo? Ut non credatur Christus tantum homo nec credatur Christus tantummodo Deus, sed homo et Deus. Ipsa est

zan en la visibilidad y concreción de ésta. La unidad de Cristo reclama la unidad de la iglesia y la universalidad de aquél funda la universalidad de ésta. La lucha contra el donatismo le obligará a llegar a estas conclusiones.

Si la conciencia del Verbo encarnado pasa por la carne y es sólo real introduciendo los elementos históricos, que aquella carne llevaba consigo, la conciencia eclesial de Cristo llevará consigo insuperablemente elementos de historia de la Iglesia. Y la presencia del Verbo, que garantizó la verdad en aquella conciencia humana, garantizará la verdad de la fe y de la comprensión cristológica en la conciencia de la Iglesia. Si aquella conciencia arrastró consigo elementos caducos de su tiempo, la cristología de la Iglesia arrastrará consigo también elementos de caducidad y temporalidad, limitados y limitadores. Pero la divina potencia del Verbo seguirá haciendo de éstos, como hizo de aquéllos, transparencia eficaz, mediación reveladora y presencia transformadora <sup>76</sup>.

Para Agustín la verdad fue siempre la potencia y la exigencia que guiaron su vida. Esa Verdad, que sólo puede ser en definitiva Dios, tuvo una concreta historia humana: es decir, un destino dramático y un misterio personal. Uno y otro los llama Agustín «persona». Por ser Jesús esa persona de la Verdad, es el cristianismo una perenne e inagotable novedad <sup>77</sup>.

OLEGARIO GONZALEZ DE CARDEDAL

fidei plenitudo, quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Jn 1, 14). Ergo iste discipulus oblati sibi tangendis cicatricibus et membris salvatoris sui, at ubi tetigit exclamavit: Dominus meus et Deus meus (Jn 20, 28)». Sermo 258, 3 (BAC XXIV, 603).

<sup>76</sup> «¿Quomodo autem fidimus ex divinis litteris accepisse nos Christum manifestum, si non inde accepimus et ecclesiam manifestam?» *Epistola* 93, 7, 22 (BAC VIII, 628).

<sup>77</sup> Con esta fórmula ha respondido San Agustín a la eterna pregunta de cual es la novedad de cristianismo, respecto de judaísmo y de paganismo anteriores, es decir, respecto de religiones y de culturas. Con fórmula casi idéntica la había respondido de manera clásica San Ireneo, al afirmar que Jesús había traído toda la novedad trayéndose a sí mismo en persona, y trayendo con él la libertad y verdad de que él mismo vive. Quien le ha conocido ya no pregunta más por esa novedad, porque la percibe y la vive:

«Si autem subit vos huiusmodi sensus, ut dicatis: Quit igitur novi Dominus attulit veniens? Cognoscite quoniam novitatem attulit semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus. Hoc enim ipsum praedicabatur, quoniam novitas veniet et innovatura et vivificatura hominem... iam non requiretur quid novi attulit Rex super eos qui annuntiaverunt adventum eius, apud eos videlicet qui sen-

## SUMMARY

The author studies the *incipient Christology* of St. Augustine, as it is revealed in the four writings drafted between his conversion and baptism. Out of a desire for the truth he leaves the Catholic Church for Manichaeism, studies the Academics and searches among the Platonists. In Christ he finds the truth not just as example or doctrine but rather as the authority of divine Understanding, subjected to a body and revealed to a people. His first affirmations about Christ, in pure platonic language, reveal however the absolute newness of Christianity: the incarnation of the «weak divinity» in the «humble Jesus». Christ is «*Persona Veritatis*», not just a wise man.

The rest of his christological reflection brings in the Church, «*Corpus Veritatis*», universalising mediation of the Truth of Christ. The Incarnation is the axis of Augustinian thought, that unites philosophy and church.

sum habent: semetipsum enim attulit et ea quae praedicta sunt bona, in quae concupiscebant angeli intendere, donavit hominibus». *Adversus Haereses* 4, 34, 1 (Sources Chrétiennes 100, 846-848).