

# San Agustín y el ascenso desde la *regio dissimilitudinis*

## El desencanto del Maniqueísmo y el encuentro con el Neoplatonismo

CLAUDIO CALABRESE\* – ETHEL B. JUNCO\*\*

• <https://doi.org/10.31823/d.32.1.1> •

UDK: 141.131:27-9 Augustinus, A. • Original Scientific Paper

Received: 14<sup>th</sup> November 2023 • Accepted: 14<sup>th</sup> February 2024

\* Dr. Claudio Calabrese, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, 20296 Aguascalientes, Ags., México, ccalabrese@up.edu.mx

\*\* Dra. Ethel Beatriz Junco, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, 20296 Aguascalientes, Ags., México, ejunco@up.edu.mx

... *et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis...*

Conf. 7, 16

**Resumen:** La metáfora neoplatónica »*regio dissimilitudinis*« invoca, negativamente, el concepto de semejanza, y ésta, según el modo en que san Agustín leyó a Plotino, implica a la vez un imperativo del regreso al Creador o »*imitatio Christi*«. Este fundamento doctrinal tiene también raíces biográficas, durante el tiempo en que san Agustín fue parte de la gnosis maniquea; luego, la lectura de los »*Libri Platoniorum*« le dio los elementos para un acercamiento metafísico a las Escrituras; nos ocupamos, en definitiva, de los supuestos teóricos y existenciales de la conversión de san Agustín, comprendidos como un modo de participar en la vida divina. Nuestro método es filológico en un doble sentido, pues nos ocupamos de la letra en sí (*Confessiones*) y de las lecturas comprendidas en aquellas confesiones, recorriendo esa tierra de desemejanza que es el lenguaje.

**Palabras clave:** San Agustín; Maniqueísmo; Neoplatonismo; Cristianismo primitivo; Lejanía de Dios; Regreso a Dios; Conversión; Lenguaje y teología.

### Introducción

En este artículo presentaremos los supuestos y los alcances de la metáfora de cuño platónico »*regio dissimilitudinis*«, tal como fue reinterpretada por san Agustín. Por un lado,

analizaremos los supuestos desde dos perspectivas: su tránsito por el Maniqueísmo y los mitos que sostuvieron su doctrina y la experiencia de los *Libri Platoniorum*, que le dieron el sustento metafísico para consolidar lo que se conoce como »su proceso de conversión«. Por otro lado, ponderaremos los alcances de la mencionada metáfora desde dos perspectivas convergentes: el horizonte lingüístico de la interpretación agustiniana y su nítida conciencia de los límites del lenguaje, y el diálogo entre neoplatonismo y revelación, según el modelo en que »regressus in rationem« llega a ser interpretado, en clave cristiana, como »intellectus fidei«. Nos detenemos, en principio, en el relato cosmogónico de los seguidores de Mani, porque nos permite comprender los materiales míticos con los que san Agustín tuvo trato asiduo durante casi diez años (poco más, poco menos) y que lo introdujeron en una visión del mundo (el enfrentamiento de los principios Bien y Mal, ambos eternos e igualmente poderosos) y en una perspectiva teológica (la materialidad de Dios). De este modo, hacemos una referencia ampliada de las parcas, pero sustanciales, referencias de san Agustín a esta doctrina gnóstica en el Libro VII de las *Confesiones*, donde también se encuentra la referencia a la »regio dissimilitudinis«.

En cuanto a los alcances de la interpretación de la mencionada metáfora de cuño neoplatónico, consideramos los límites del lenguaje para reflexionar la realidad que es Dios. En efecto, en el Libro VII hay una evocación, en términos negativos, de la semejanza, es decir, al abismo que se abre entre el Creador y la criatura y que se profundiza cada vez que es sondeado. La metáfora espacial de la proximidad o de la lejanía de un ser humano concreto ofrecía dificultades de las que san Agustín fue perfectamente consciente: la doble condición del lenguaje como instrumento siempre fallido para representar a Dios y, a su vez, como el único posible. Por esta razón, estrechamos nuestra interpretación de la »regio dissimilitudinis« también a la luz del signo lingüístico en tanto que *res* -aquello que el lenguaje busca imitar- tiene, en latín, el doble significado de objeto y concepto. Por último, nos ocupamos, en diálogo con lo anterior, del modo en que se vinculan y resignifican desemejanza y conversión.

## 1. El contexto de la experiencia maniquea

En este primer apartado, nos detenemos en el resumen que nos proporciona san Agustín acerca de los textos maniqueos que se refieren a la creación<sup>1</sup>; como dicho comentario a la *Epístola del Fundamento* quedó truncado, lo completamos con los originales, lo que nos permite recrear el mundo mítico al que tuvo acceso san Agus-

<sup>1</sup> SAN AGUSTÍN, *Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*. Disponible en: [https://www.augustinus.it/latino/contro\\_lettera\\_man/index.htm](https://www.augustinus.it/latino/contro_lettera_man/index.htm) [https://www.augustinus.it/latino/contro\\_lettera\\_man/index.htm](https://www.augustinus.it/latino/contro_lettera_man/index.htm) (06/09/2023).

tín, según su propia pluma, en gran medida. El mito en general y específicamente el gnóstico se expresa, de acuerdo con su naturaleza, de una manera que es siempre indicativa y, por ello, dispone en el relato aquellos conocimientos que se sostienen en vivencias<sup>2</sup>. La doctrina maniquea, que explica la constitución del universo, se conoce con el nombre de »La Enseñanza de la Luz«; allí se ilustra, según el modelo del relato mítico, que la creación se dividió, desde su origen, en dos principios eternos, increados e irreconciliables: Luz y Oscuridad. El Reino de la Luz se encontraba en el Norte, tendía hacia arriba, y se extendía infinitamente hacia el Norte, Este y Oeste y fue gobernado por el Padre de la Grandeza<sup>3</sup>; la Tierra de las Tinieblas se encontraban en el sur, dilatándose infinitamente, aunque solo hacia el Sur y estaba gobernada por el príncipe de la oscuridad, que se manifestó como cinco »naturalezas«: aguas cenagosas, vientos horribles, región del fuego y oscuridad y humo. Debido a la inquietud que le es inherente, el Reino de la Oscuridad siempre pugnaba por aproximarse a las fronteras del Reino de la Luz y dominarlo; en algún momento, el príncipe de la oscuridad quedó en la parte superior de su reino, desde donde pudo observar la luz resplandeciente del Reino de la Luz y, en ese instante, deseó poseerla. Los dos principios que están frente a frente resultan irreductiblemente opuestos entre sí, pero tienen en común que ambos son eternos e igualmente potentes; esto significa que el mal es únicamente responsabilidad de la Oscuridad (no se trata de ausencia de luz, sino de su rechazo)<sup>4</sup>.

Dado que la violencia es la esencia de las Tinieblas, estas atacaron la Luz con ánimo de poseerla y el Padre de la Grandeza comprendió que era necesario defenderse de las fuerzas de la Oscuridad; sin embargo, todo en su Reino estaba dispuesto para la paz, por lo que el padre decidió ir él mismo a la batalla. Para ello, creó tres Evocaciones de sí mismo<sup>5</sup>: en la primera, el Padre evocó al »Gran Espíritu« o »Sabiduría« (Sofía); el Gran Espíritu engendró a la »Madre de los Vivientes«, y esta al »primer hombre«. El primer hombre y sus cinco hijos (fuego, viento, agua, luz y éter) descendieron a la Oscuridad para enfrentarla. Mientras luchan en el Reino de la Oscuridad, el Hombre Primordial logró cortar las raíces de los cinco árboles de la Oscuridad, evitando así un mayor crecimiento del mal. Sin embargo, los demonios finalmente lo derrotaron: devoraron su armadura (sus hijos), quedando desmaya-

<sup>2</sup> F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 2001, 170.

<sup>3</sup> P. VAN LINDT, *The names of Manichaeic mythological figures: a comparative study on terminology in the Coptic sources*, Wiesbaden, 1993, 3-17.

<sup>4</sup> C. CALABRESE, Agustín de Hipona y su recepción del mito maniqueo. *Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*, en: *Ilu* 22(2017), 64. P. RICOEUR, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, 1986, 46 pp.

<sup>5</sup> *Kephalaion*, 15, 4-5, en que se habla de la »Primera Guerra«, en F. BERMEJO RUBIO, J. MONT-SERRAT TORRENTS, *El Maniqueísmo. Textos y fuentes*, Madrid, 2008, 62ss.

do en el campo de batalla. En el mito maniqueo, el envío del Hombre Primordial se presenta en términos de descenso: »sale al abismo que está abajo«<sup>6</sup>. La oscuridad de la materia devoró la Luz del hombre primordial y, con el paso del tiempo, esta Luz se fue deteriorando por el contacto con la materia, hasta olvidar su origen y su naturaleza; al mismo tiempo, la materia se vio modificada por el contacto con la Luz, al punto de no poder existir independientemente de ella. Prisionera de las creaciones materiales del Mal, la sustancia divina del hombre (su alma) olvidó su origen y se reconoció completamente impotente ante sí misma. Según este dispositivo mítico, la Oscuridad es el principio responsable del mal<sup>7</sup>; en correlación con ello, Dios no es todopoderoso, sino que se encuentra condicionado por el poder del mal. Cuando el hombre primordial recuperó la conciencia, elevó siete oraciones al Padre de la Grandeza, invocando su ayuda. El padre escuchó su oración y realizó la Segunda Evocación de sí mismo, »El Amigo de las Luces«, que convocó al »Gran Arquitecto« y este al »Espíritu vivo«, quien con sus cinco hijos descendió a la oscuridad para regresar al primer hombre a la luz: le extendió la mano derecha, lo alzó de la oscuridad, y lo llevó de nuevo al sitio de la luz. Hasta aquí el relato de san Agustín, quien, como sabemos, deja incompleto el mito maniqueo<sup>8</sup>. Consideramos que conoce perfectamente el resto: las partículas de la luz del alma del Hombre Primordial y de sus cinco hijos quedaron en la oscuridad, a la espera de la redención. El Espíritu Viviente regresó al Reino de la Oscuridad y llevó la guerra contra los demonios que allá habitaban: con sus cuerpos creó el mundo y liberó parte de la Luz que estaba prisionera. Así creó las ocho tierras y de sus pieles, los diez cielos. Por último, separó la luz que estaba dentro del Reino de la Oscuridad en tres partes, de acuerdo con su grado de mezcla con la materia. Con la luz sin mancha, creó el sol y la luna; con la luz que había sido ligeramente contaminada, creó las estrellas y también tres grandes Ruedas para la redención de esa Luz que la materia retuvo: la rueda de fuego, de agua y de viento. Se había creado, entonces, el mundo como un mecanismo para la redención de la luz restante. Antes que la gran máquina universal pudiera ponerse en marcha, el Tercer Enviado creó un camino hacia el Reino de la Luz; lo hizo bajo la forma de la »Columna de la Gloria« o »Columna de Luz«. Puede verse La Columna de la Gloria, en el cielo nocturno, como la Vía Láctea. Cuando la máquina del universo se puso en marcha, las partículas purificadas de luz ascendían a través de la Columna de la Gloria de la

<sup>6</sup> *Kephalaion* 9, 38, 23-24, en F. BERMEJO RUBIO, J. MONTSERRAT TORRENTS, *El Maniqueísmo. Textos y fuentes*, 62 ss. C. CALABRESE, Agustín de Hipona y su recepción del mito maniqueo, 65.

<sup>7</sup> J. VAN OORT, Manichaean Christians in Augustine's Life and Work, in: *Church History and Religious Culture* 90(2010)4, 505-546.

<sup>8</sup> C. CALABRESE, Agustín de Hipona y su recepción del mito maniqueo, 67.

luna; de allí la luz redimida pasaba a un lugar llamado el »Nuevo Eón«, un lugar diseñado por el Gran Arquitecto<sup>9</sup>.

La Materia sin embargo quebró los vínculos del Primer Hombre con la sabiduría del origen. Los ángeles celestes ruegan a la tríada divina para que envíe un salvador que le devuelva la conciencia; es enviado Jesús, cuyo primer fin es salvar su alma. Todo el interés se centra ahora en el Alma del Mundo, pues en el devenir cósmico se desarrolla el proceso de auto-liberación divina. La reintegración al Sí-Mismo alcanzará su fin cuando toda la Luz esté congregada, cuando lo múltiple tenga conciencia de la Unidad. Desde esta perspectiva, el Maniqueísmo puede entenderse como un dualismo escatológico, pues contempla la reintegración completa de la luz, aunque el mito no aclara si la totalidad de las partículas de Luz alcanzarán la liberación o algunas quedarán prisioneras de aquella materia arrojadas a la profundidad. Con anterioridad, el mundo alcanzará su fin; esto estará precedido por las aflicciones que aparecen en la apocalíptica de la religión irania, del último judaísmo y del cristianismo. Finalmente vendrá el Gran Rey y realizará el último juicio, en el que lo bueno será separado de lo malo, que quedará inmovilizado en la profundidad. Con la derrota y juicio de las Tinieblas, elementos que ponen en evidencia la influencia de la apocalíptica cristiana (especialmente Mt. 25, 31-46), el mundo se desplomará y se producirá una gran conflagración, que lo regresará a un estado de materia informe o *bolos*<sup>10</sup>.

## 2. El horizonte lingüístico de la reflexión agustiniana

En el séptimo libro de las *Confesiones*, san Agustín alaba la sabiduría que encontró en »ciertos libros de los platónicos«<sup>11</sup>, en los que halló el camino hacia »verdad

<sup>9</sup> C. CALABRESE, Agustín de Hipona y su recepción del mito maniqueo, 65-67.

<sup>10</sup> Vid. Kephalaion 40, 105, 5-7. F. DÉCRET, *Le »globus horribilis« dans l'eschatologie manichéenne d'après les traités de Saint Augustin*, Paris, 1974, 487-492. B. BENNETT, *Globus horribilis: The role of the Bolos in Manichaean Eschatology and its polemical transformation in Augustine's Anti-Manichaean writings*, en: J. A. BERG, A. KOTZÉ, T. NICKLAS, M. SCOPELLO (eds.), *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*, Leiden, 2011, 427-440. M. KRAUSE, P. LABIB, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt, 1971, 107. F. C. BURKITT, *The Religion of the Manichees*, Cambridge, 1925, 66.

<sup>11</sup> Conf. 7, 13; ya en c. acad. 2, 5 había reflejado la misma experiencia, aunque más plásticamente: »me abrasaron con un incendio increíble ... pero verdaderamente increíble, y más de lo que tú piensas, y aun añadiré más de lo que podía sospechar yo mismo«. P. G. PAVLOS, L. F. JANBY, E. K. EMILSSON, T. TOLLEFSEN, *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, Routledge, 2019, 1-15 (Introduction). P. F. BEATRICE, *Quosdam Platonicorum Libros. The Platonic Reading of Augustine in Milan*, en: *Vigiliae Christianae* 43(1989), 248-281. M. S. ALÉ, La concepción agustiniana del mundo en *Confesiones VII*, en: *Humanitas* 37(2018), 161-176. A. BUSINE, *Paroles d'Apollon: Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (IIe – IVe siècles)*, Leiden/Boston, 2005, 241-242.

incorpórea«, leídos en correlación con el Evangelio de san Juan; aquellos libros hicieron evidentes las verdades a que habían llegado los filósofos y que resultaban útiles para una comprensión intelectual de la Revelación. Los principios para tal comprensión habían quedado establecidos en *De doctrina Christiana*<sup>12</sup>; aquí encontró los elementos para refutar los supuestos cosmológicos y teológicos del mito maniqueo, que establecía la existencia de una realidad divina material y dos principios (luz – oscuridad), eternos e igualmente poderosos, y para fundamentar su infinitud e incorporeidad. De estas lecturas, san Agustín aprendió, en efecto, a concebir a Dios como absoluto e incorpóreo: »Pero después que pusiste fomentos en la cabeza de este ignorante y cerraste mis ojos para que no vieran la vanidad (Sal. 137, 8), me dejé en paz un poco y se adormeció mi locura; y cuando desperté en ti, te vi de otra manera infinito; pero esa visión no procedía de la carne«.<sup>13</sup>

En el Neoplatonismo, san Agustín encontró, en clave cosmológica, una respuesta al tema del mal, que se le había presentado desde la adolescencia en Taagaste, y que lo había conducido a las respuestas del dualismo maniqueo. Ahora puede desechar la idea del mal como sustancia e incorporar una respuesta basada en los grados de semejanza de una única sustancia verdadera. Sin embargo, al mismo tiempo que señala la respuesta al problema del mal que encontró en los neoplatónicos, también apunta a dejar constancia de que esa respuesta, si bien fundamental, no fue definitiva, porque comunicaba también errores: »E indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera sustancia, sino la perversidad de una voluntad, que se aparta de la suma sustancia, que eres tú, Dios, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades (Ecle. 10, 10) y se hincha hacia afuera«.<sup>14</sup> Así como para Platón forma

<sup>12</sup> 2, 60: »Si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos, no sólo no hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso. Porque así como los egipcios no solo tenían ídolos y cargas pesadísimas de las cuales huía y detestaba el pueblo de Israel, sino también vasos y alhajas de oro y plata y vestidos, que el pueblo escogido, al salir de Egipto, se llevó consigo ocultamente para hacer de ello mejor uso, no por propia autoridad sino por mandato de Dios, que hizo prestaran los egipcios, sin saberlo, los objetos de que usaban mal; así también todas las ciencias de los gentiles, no sólo contienen fábulas fingidas y supersticiosas y pesadísimas cargas de ejercicios inútiles que cada uno de nosotros, saliendo de la sociedad de los gentiles y llevando a la cabeza a Jesucristo ha de aborrecer y detestar, sino también contienen las ciencias liberales, muy aptas para el uso de la verdad, ciertos preceptos morales utilísimos y hasta se hallan entre ellas algunas verdades tocantes al culto del mismo único Dios«.

<sup>13</sup> Conf. 7, 20: »Sed posteaquam fovisti caput nescientis et clausisti oculos meos, ne viderent vanitatem, cessavi de me paululum, et consopita est insania mea; et evigilavi in te et vidi te infinitum aliter, et visus iste non a carne trahebatur.«

<sup>14</sup> Conf. 7, 22: »Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras.«  
C. Calabrese, Una comprensión de la realidad en clave neoplatónica. Dos pasajes del *De ordine*

parte del alma racional, para san Agustín, la »voluntas« es la facultad herida por el pecado original; dicha herida, fuera del contexto de la revelación, es decir, de la gracia, debe ser subsanada por la propia razón y, por ello, el Hiponense se refiere a los filósofos griegos como aquellos que saben qué deben buscar, pero fallan en las vías de indagación;<sup>15</sup> en efecto, solo podían hallar el remedio en la Encarnación, pues encontrar la doctrina del logos no implica tener una experiencia directa y renovadora con la Segunda Persona, la única que puede salvar el hiato entre la inteligencia y la voluntad, que se creó con la caída. De la lectura del libro séptimo de *Confesiones*, queda claro que, para san Agustín, los neoplatónicos no llegaron siquiera a percibir dicha grieta y, por ello, su conversión solo podía acontecer luego de corregir la voluntad mediante la humildad, remedio que únicamente hallaba en las Escrituras, especialmente en las epístolas paulinas, donde se cierra la distancia entre el espíritu que está pronto y la debilidad de la carne<sup>16</sup>.

El pasaje que describe la estancia de san Agustín en la »regio dissimilitudinis«<sup>17</sup> contiene, en sus rasgos constitutivos, el drama filosófico del séptimo libro de las *Confesiones*, pues este pasaje rinde tanto homenaje al platonismo cuanto revela su insuficiencia esencial<sup>18</sup>. En este texto, percibimos ecos de dos pasajes de la Primera Enéada de Plotino: por un lado, una descripción del »viaje interior« del alma, desde el reino de la materia hasta »nuestra querida patria« del Bien<sup>19</sup> y, por otro, una discusión sobre la caída del alma en el vicio, en cuya caracterización Plotino retoma el giro de Platón »región de la desemejanza«:

»Por lo tanto, así como quien sube a partir de la virtud, da con la Belleza y el Bien, así también quien baja a partir del vicio, da con el Mal en sí, si comienza a bajar a partir del vicio. Y, si baja contemplando, da con la contemplación -comoquiera que ella sea- del Mal en sí; mas si baja haciéndose malo, se hace partícipe del Mal en sí, porque se mete completamente en la 'región de la desemejanza' (ἐν τῷ τῆς

---

de San Agustín, *Revista de Humanidades* 41 (2020), 105-128. N. O. Derisi, »Determinación de la influencia Neoplatónica en la formación del pensamiento de san Agustín. Los límites del platonismo en la filosofía agustiniana«, 276-287, disponible en <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/14133/1/determinacion-influencia-neoplatonica.pdf>. H. E. COSTARELLI BRANDI, Agustín de Hipona y la filosofía, en: *Philosophia* 72 (2012) 17-20.

<sup>15</sup> Conf. 7, 7.

<sup>16</sup> Conf. 7, 13.

<sup>17</sup> Conf. 7, 16.

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> En. I, 7, 8: El regreso al Bien está plásticamente presentado con una cita de la *Ilíada* II, 140: 9. »Huyamos, pues, a la patria querida«. F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Mendoza (Argentina), 1992.

ἀναμοιότητος τόπω), donde, sumergida en ella, habrá caído en un cenagal tenebroso<sup>20</sup>.

Respecto del texto de Plotino, san Agustín considera que la ascensión del alma solamente es posible con ayuda divina (la acción de la gracia en el hombre); la variación, sin embargo, más profunda de la relectura agustiniana pasa por ubicar la metáfora de la »región de la desemejanza« en el corazón mismo de su comprensión de la verdad.

»¡Oh eterna verdad y verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza, como si oyera tu voz en lo alto: »Manjar soy de grande: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí«.<sup>21</sup>

Tal vez la fuerte resonancia de la parábola del Hijo Pródigo, que abandona el solar paterno hacia regiones lejanas (»in regionem longinquam«<sup>22</sup>), que, por las vicisitudes allá vividas, podría asociarse también al lugar de la desemejanza, y de cómo decide regresar y el recibimiento de su padre, tal vez hizo que san Agustín interpretara y variara el significado de la metáfora región de la desemejanza, respecto de Plotino: no ya una huida o una fuga, sino que presenta un regreso, producto de un autoconocimiento, en el que se aúna lo que antes de la lectura de los *Libri Platoniorum* estaba separado, es decir, la visión/conocimiento de lo que había que ver y el estar preparado para recibirla<sup>23</sup>. Se trata justamente de aquello que san Agustín

<sup>20</sup> En. I, 8, 12. El giro, a su vez, depende de Platón, *Político* 273 d. M. DE BLASSI, Plotino y la novedad de su principio metafísico, en: *Franciscanum* 63(2021)176, 13-14.

<sup>21</sup> Conf. 7, 16: »O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus (Psal. 42, 2), tibi suspiro die ac nocte (Ier. 9, 1). Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso (Ier. 31, 15): 'Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.'«

<sup>22</sup> LUC. 15, 13.

<sup>23</sup> P. REMES, Self-Knowledge in Plotinus. Becoming Who You Are, en: U. RENZ (ed.), *Self-Knowledge: a History*, Oxford Scholarship Online, 2017, 1-18. Disponible en: <https://academic.oup.com/book/4734> (10/09/2023); A. VASILIU, Penser la réalité / Réalité de la pensée, entre l'acte et la puissance (Aristote, Plotin, Marius Victorinus), en: *Quaestio* 17(2017), 57-81; L. LAVAUD, Deux métaphysiques hors-sujet : la conception plotinienne de l'*ousia* intelligible (Traité 43 [VI, 2]) et son influence sur saint Augustin, en: *Quaestio* 17(2017), 83-109.

reitera de distintos modos a lo largo de su obra: volver a sí mismo, entrar en lo más recóndito del propio ser. El ascenso, en términos neoplatónicos, supone una caída previa en el dolor de las cosas inferiores y representa, en la vida del obispo de Hipona, una expresión del llamado cristiano a la purificación en la humildad, que prepara el camino de regreso a Dios.

La doctrina agustiniana de la voluntad herida por el pecado constituye el núcleo de la paradoja que alimenta la »regio dissimilitudinis«: como contrapartida de una »semejanza« con Dios se distingue el horizonte de una distancia que no es espacial, sino moral, a la luz de la parábola antes mencionada del Hijo Pródigo. Ambas referencias textuales, Plotino y san Lucas, se interponen y se enriquecen oblicuamente en la lectura que san Agustín ofrece de su vida; en ella, compara su alejamiento de Dios con el paradigmático exilio del Hijo Pródigo, hacia un lugar lejano, en términos de oscuridad espiritual:

»... pues lejos está de tu rostro quien anda en afecto tenebroso, porque no es con los pies del cuerpo ni recorriendo distancias como nos acercamos o alejamos de ti. ¿Acaso aquel tu hijo menor (Luc. 15, 11-32) buscó caballos o carros o naves o voló con alas visibles o hubo de mover las tabas para irse a aquella región lejana donde dispó lo que le habías dado ...? Así estar, en efecto, libidinoso es lo mismo que estarlo en tenebroso y lo mismo que estar lejos de tu rostro«<sup>24</sup>

Fiel a la narrativa cristiana del neoplatonismo, el descenso a los estratos inferiores del ser no es un hundimiento sin remedio; en efecto, este descenso de san Agustín, que ilustra su propia historia, es una purificación que debe ser necesariamente transitada, si desea alcanzar el ascenso o regreso a Dios. Sin embargo, »desemejanza« es una distancia de Dios que no está determinada espacialmente, ¿cómo, entonces, debemos entenderla?<sup>25</sup> La respuesta a esta pregunta solo puede abordarse a través de otra pregunta: ¿por qué san Agustín usa una metáfora espacial, cuando insiste

<sup>24</sup> Conf. 1, 28: »... nam longe a vultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reeditur ad te, aut vero filius ille tuus minor equos vel currus vel naves quaesivit aut avolavit pinna visibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione vivens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior; in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu tuo.« La metáfora de la »región de la desemejanza« es glosada nuevamente por san Agustín en conf, 12, 7, respecto de la »materia no formada«. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966, 327. W. THEILER, Porphyrios und Augustin, en: IDEM, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, 160-251.

<sup>25</sup> Sobre la inadecuación del lenguaje vid. Trint. 2, 25: propterea credendum est Verbum et Sapientiam Dei per suam substantiam in spatio loci terreni stetisse, quae pertendit a fine usque in finem fortiter et disponit omnia suaviter (Sap. 8, 1) et ita esse mutabile Verbum Dei per quod facta sunt omnia ut modo se contrahat modo distendat?«

claramente en su inadecuación? Nos pone en guardia para no falsear la cuestión, es decir, no colocándola bajo una interpretación literal; esta alerta contra la lectura al pie de la letra manifiesta el problema teórico de fondo que se plantea en el Libro undécimo, en el marco de la discusión acerca de la naturaleza del tiempo. El hecho de que la temporalidad solo pueda verse como extensión lineal y que el lenguaje humano sea también expresión de aquel tiempo sugiere que el uso del concepto espacial de distancia es emblemático de una carencia fundamental del lenguaje. Esta incapacidad expresa el reconocimiento de san Agustín de que su propio lenguaje es la expresión más íntima de la desemejanza. Paradójicamente, en su misma insistencia en que la »distancia« de la que habla no debe entenderse literalmente, san Agustín está al mismo tiempo definiendo el lenguaje como incapaz de captar la verdad literal de la naturaleza de Dios. Mediante el uso de metáforas espaciales, san Agustín se define a sí mismo como »exiliado« en la desemejanza del lenguaje figurativo, pues percibimos el tiempo en la misma medida en que somos capaces de leer o de escuchar un texto; en efecto, solo después de que las palabras regresan al silencio, o después de que el ojo completa su lectura de un texto, pueden ser medidos los espacios de tiempo entre un principio y un final. San Agustín enuncia este principio en el momento de describir cómo captamos la voz:

»Supongamos que voy a recitar un canto sabido por mí. antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; más en comenzándole, cuanto voy quitando de ella para el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria y de distiende la vida de esta mi acción en la memoria, por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que he de decir. Sin embargo, mi atención es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito. Lo cual, cuanto más y más se verifica, tanto más, abreviada la expectación, se alarga la memoria, hasta que se consume toda la expectación, cuando, terminada toda aquella acción, pasare a la memoria. Y lo que sucede con aquel canto entero, acontece en cada una de sus particillas y con cada una de sus sílabas; y esto mismo es lo que sucede con una acción más larga, de la que tal vez es una parte aquel canto; esto es lo que acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de sus acciones; y esto lo que ocurre con la vida de la humanidad, de la que son partes la vida de todos los hombres.«<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Conf. 11, 38: »Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in exspectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum (Ps. 30, 20), cuius partes sunt omnes vitae hominum.«

Con una cita del *Salmo* 390, 20, san Agustín recapitula su análisis acerca de cómo podemos »conocer« un texto incluso cuando está en nuestro pasado, porque la memoria lo conserva de alguna manera. La raíz del problema se encuentra en que el saber únicamente adviene al final de una audición o lectura lineales, pues cada punto final para la vista o para el oído, resulta siempre eventual en sí mismo y, en cada aproximación, cada final abre un nuevo principio. Al igual que percibimos el paso del tiempo, del mismo modo, cada texto encuentra siempre unidades mayores de orden semántico y también unidades menores, hasta llegar a la sílaba, es decir, una serie de partes, que ilustra cómo el futuro pasa al pasado en la memoria, al recitar un salmo: lo que sucede en el conjunto acontece también en cada una de sus partes, hasta llegar a cada una de sus sílabas (esto igualmente vale para una acción más larga, en la que el salmo puede eventualmente quedar incluido, así como la vida de un hombre está constituida por cada una de sus acciones; así también la vida de la humanidad se recrea y se cumple en la biografía de cada hombre). Esta consideración de la vida y de la historia humanas como una secuencia de textos, en cierta medida autobiográficos, que únicamente tienen sentido respecto de otros textos es emblemática de la comprensión agustiniana de la temporalidad como una secuencia horizontal sin fin que, solo asintóticamente, llega a un »todo«<sup>27</sup>. Para san Agustín, la »suma de las partes« nunca puede igualar el todo de Dios, porque postula una distinción esencial entre perpetuidad (infinidad de secuencia) y eternidad (infinidad de presencia). La brecha entre el todo provisional que constituye el »final« de una secuencia y el todo divino es infranqueable, porque el primero solo surge en un modo de negatividad, a través de la mutabilidad de las cosas terrenas<sup>28</sup>.

### 3. Desemejanza y conversión: una respuesta neoplatónica.

»Y me admiraba de que te amara ya a ti, no a un fantasma en tu lugar; pero no me sentía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado sobre estas cosas con gemido, siendo mi peso la costumbre carnal«.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> M. BEUCHOT, Signo y lenguaje en san Agustín, en: *Diánoia* 32(1986)32, 13-26. C. CALABRESE, E. JUNCO, La naturaleza del signo lingüístico. Esbozos agustinianos en *de Dialéctica y de Magistro*, en: *Revista de Filosofía Open Insight*, 12(2021)24, 83-107.

<sup>28</sup> M. W. FERGUSON, Saint Augustine's Region of Unlikeness: The Crossing of Exile and Language, *The Georgia Review* 29(1975)4, 852-854. <http://www.jstor.org/stable/41399554>. F. A. PASTOR, *Quaerentes summum Deum: Búsqueda de Dios y Lenguaje de Fe en Agustín de Hipona*, u: *Gregorianum* 81(2000)3, 453-491.

<sup>29</sup> Conf. 1, 23: »Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis«

La idea de *phantasma*, imagen evanescente o simplemente irreal, que ocupaba el lugar de Dios remonta, sin duda, al núcleo conceptual y psicológico de su experiencia maniquea. En efecto, poco antes, san Agustín se refirió negativamente a la doctrina a-cósmica de los seguidores de Mani: no alcanza la salvación quien no ama la creación y, en un tránsito a la primera persona, agregaba: »... como no me agradaba a mí cuando me desagradaban muchas de las cosas hechas por ti«<sup>30</sup>. La noción de las dos sustancias, que vimos en el primer apartado de nuestro trabajo, refleja la idea de un dios material que se esparce en términos de espacio y que san Agustín había hecho objeto de veneración. La ruptura con el Maniqueísmo y el encuentro con el Neoplatonismo lo llevó a concebir el infinito en términos inmateriales<sup>31</sup>.

Habiendo ya presentado la postura del acosmismo de Mani, nos detenemos en la respuesta en sede neoplatónica; las cosas son buenas porque son y dependen de su creador; los modos de dicha existencia son múltiples, aunque tienen en común estar en la verdad. Para san Agustín, este es el principio de comprensión de la verdad que es Dios:

»Entonces fue cuando ‘vi tus cisas invisibles por la inteligencia de las cosas creadas’; pero no pude fijar en ellas mi vista, antes, herida de nuevo mi flaqueza, volví a las cosas ordinarias, no llevando conmigo sino un recuerdo amoroso y como apetito de viandas sabrosas que aún no podía comer«.<sup>32</sup>

En efecto, »ver«, una de las metáforas más significativas de »comprender« (*conspexi*, en primera persona de singular), y descubrir las cosas que verdaderamente existen no implica, por sí mismo, el encuentro con el Ser en nuestra propia vida interior. El deseo de afincarse en el ser, tal vez el sentido último del Neoplatonismo, es ineficaz ante la percepción de la propia nada, entendida esta como estar alejado del amor »de Dios« (como genitivo subjetivo: »el amor que somos capaces de sentir por Dios«). Si bien esta filosofía tuvo una importancia decisiva en el proceso de su consolidación intelectual, luego de su tránsito por el Maniqueísmo, esta no prosperó como experiencia religiosa, pues el deseo no es suficiente en sí mismo. Cuando

<sup>30</sup> Conf. 7, 13 (o 23); en *De Genesi contra Manichaeos* 1, 25 cita esta objeción de los Maniqueos a la creación: »¿Qué necesidad había de que Dios crease tantos animales no necesarios para el hombre, incluso algunos dañosos«? N. BAKER-BRIAN, *Manichaeism an ancient faith rediscovered*, London/New York, 2011, 96-133.

<sup>31</sup> Conf. 8, 14: »Esta visión no procedía de la carne«.

<sup>32</sup> conf. 7, 23 – 24: »... tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non eualui, et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem. Et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam... « Encontramos la misma idea en serm. 50, 16.

el obispo de Hipona vuelve sobre el estado anímico y espiritual de esta época de juventud, especialmente en referencia a su alejamiento del maniqueísmo, retoma la noción fantasmagórica que tenía de Dios y el tortuoso camino de transformación: gozar de la perfección del ser no implica amar, pues el sacudimiento que produce la belleza debe poner en movimiento el deseo de perfeccionamiento de la voluntad. Esta circunstancia marca la discontinuidad en la aproximación a Dios: por un lado, el vínculo con un Ser en quien concentrar la atención, bajo la polivalente semántica del verbo *uidere*, a partir de su sentido fundamental de »fijar la mirada«, y, por otro, no saber cómo alcanzar aquella concentración o hacia dónde dirigir la mirada.

El Hiponense insiste en que el hallazgo de los medios intelectuales que hacen razonable transitar un cierto camino de salvación no implica, de ningún modo, su consecución; por ello, la mediación de Cristo facilita medios, como la Escritura y los sacramentos, que, mediante la búsqueda interior, conducen a la Palabra:

»Hermosas son todas las cosas haciéndolas tú; mas he aquí que tú, que las has hecho todas, eres inenarrablemente más hermoso. Si Adán no se hubiera apartado de ti por la caída, de su seno no se hubiera difundido el salitre del mar, es decir, el linaje humano profundamente curioso, y procelosamente hinchado, e inestablemente fluido; y así no hubiera sido necesario que tus ministros obrasen místicos hechos y dichos corporal y sensiblemente en muchas aguas. Pues así se me han presentado ahora los reptiles y volátiles, por los cuales imbuidos los hombres e iniciados, sometidos a sacramentos corporales, no fuesen más allá, a no ser que el alma viviese espiritualmente en otro grado y mirase a la consumación después de la palabra del principio«. <sup>33</sup>

Si bien la belleza de la creación puede conducirnos a la intuición de la inefabilidad de Dios, las consecuencias del pecado original, sin embargo, movieron a los seres humanos a la búsqueda de conocimiento; las metáforas marinas del texto antes citado, a las que era tan afecto san Agustín, valoran el elemento acuático como símbolo de la inestabilidad humana; este último nos muestra cómo el alma humana mira más allá: vive en tensión hacia la consumación de la palabra pronunciada en el principio absoluto. La profunda inspiración neoplatónica del texto citado pone de manifiesto que el regreso del hombre a Dios es, en lo fundamental, una expresión

<sup>33</sup> Conf. 13, 28 : »Et pulchra sunt omnia faciente te, et ecce tu inenarrabiliter pulchrior, qui fecisti omnia. A quo si non esset lapsus Adam, non diffunderetur ex utero eius salsugo maris, genus humanum profunde curiosum et procellose tumidum et instabiliter fluvidum, atque ita non opus esset, ut in aquis multis corporaliter et sensibiliter operarentur dispensatores tui mystica facta et dicta. Sic enim mihi nunc occurrerunt reptilia et volatilia, quibus imbuti et initiati homines corporalibus sacramentis subditi non ultra proficerent, nisi spiritaliter viveret anima gradu alio et post initii verbum in consummationem respiceret«. E. ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux »Confessions«*, Amsterdam, 1984, 96-97.

del »regressus in rationem« en clave cristiana, es decir, el modelo que se consolidará como »intellectus fidei«, en el cual fe y filosofía se reclaman recíprocamente en la exploración de los caminos de la revelación<sup>34</sup>. Esto responde a la experiencia religiosa de san Agustín, que percibe el riesgo, por un lado, del poderoso influjo del mito, es decir, su tránsito por el Maniqueísmo, y, por otro, de la impotencia del escepticismo que, en el caso del creyente, conduce a una fe sin inteligencia. Por este diálogo entre fe y sabiduría, san Agustín se refiere al (neo)platonismo como la »la filosofía más verdadera«<sup>35</sup>; en el contexto de esta filosofía, san Agustín encontró el acceso a las verdades inteligibles, lo que hizo posible también la concordancia entre »verdadera religión« y »verdadera filosofía«<sup>36</sup>.

»Allí se dice también que antes de todos los tiempos, y por encima de todos los tiempos, permanece incommutabilmente tu Hijo unigénito, coeterno contigo, y que *de su plenitud* reciben las almas para ser felices y que por la participación de la sabiduría permanente en sí son renovadas para ser sabias. Pero no encontré allí *que murió, según el tiempo, por los impíos y que no perdonaste a tu Hijo único, sino que le entregaste por todos nosotros.*«<sup>37</sup>

En aquellos textos neoplatónicos encontró entonces, de diversas maneras, la coeternidad del Hijo con el Padre y que las almas felices alcanzan plenitud en cuanto participan de la sabiduría; también ha señalado lo que permanece ausente: la redención de la humanidad por parte del sacrificio del Hijo. Esta ausencia o »non est ibi« citado poco antes impide una real participación de la sabiduría; en efecto, sin la realidad temporal de la mediación de Cristo, no hay participación de la sabiduría. En la mirada agustiniana, la contemplación que proponen los mencionados Libros lleva a la idolatría y al orgullo, si en ella no está Cristo; es necesario, enton-

<sup>34</sup> *Ibidem*, 96-97.

<sup>35</sup> C. acad. 3, 19-20: »... uerissimae philosophiae disciplina ... « Para la Patrística griega y latina este giro no solo expresa la superioridad intelectual del cristianismo, sino, más profundamente, manifiesta una experiencia personalísima del creyente que avanza por este camino. A-M. MALINGREY, »PHILOSOPHIA«. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris, 1961, 269-271.

<sup>36</sup> De ver. rel. 5,8. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1987, 46. G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains 1, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin*, en: *Recherches Augustiniennes* 2(1961), 309. A. MANDOUZE. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, 500.

<sup>37</sup> Conf. 7, 14: »Quod enim ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi et quia de plenitudine eius accipiunt animae, ut beatae sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur, ut sapientes sint, est ibi; quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est et Filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum, non est ibi«. En este pasaje se entrelazan las siguientes citas bíblicas: Jn. 1, 16; Sab. 7, 27 y Rom. 5, 6; 8, 32.

ces, poner esta filosofía al servicio del Dios verdadero, para que sea »acabadamente verdadera«<sup>38</sup>. Si los neoplatónicos alcanzaron el conocimiento de la inmutabilidad de Dios y de la bienaventuranza del alma que se vuelve a Dios, su realización, sin embargo, depende de una transformación del propio ser, solo posible por la fe en Cristo. Esta condición establece la diferencia fundamental con el maniqueísmo y con los »Libri platoniorum«; se trata de la filosofía de la interioridad que sale al encuentro del sentido espiritual del cristianismo, es decir, la realización de la vida divina en el creyente.

San Agustín emplea el giro »magis ese« para definir metafísicamente el fin de la vida del creyente o »beata uita«, y establece que se trata de una »participación ascendente« en »lo que es verdaderamente«. Veamos primeramente los alcances de los términos; la expresión »participación ascendente« significa aquello que permite al creyente alcanzar, mediante el ejercicio de la inteligencia espiritual, un nivel superior de ser<sup>39</sup>.

Si, en efecto, la vida más elevada es la ciencia, únicamente estará disponible para aquellos que han sido dotados de inteligencia; consideramos que este modelo de vida superior se sustenta en el conocimiento de lo divino, que se alcanza mediante la mirada o inteligencia que purifica al hombre y lo eleva sobre un conocimiento puramente natural<sup>40</sup>; por esta razón, san Agustín considera que tal elevación es gozo puro o »fruitio«<sup>41</sup>, que permite al hombre restablecer su esencia originaria. El conjunto de este movimiento que establece al ser humano en el ser es denominado »formatio« y en ocasiones también »reformatio«<sup>42</sup>. A partir de este vocabulario amplio, el Hiponense considera paulatinamente su especificación y su gradualidad: a) desde el punto de vista de su terminación (»perfici«); b) como momento de »refección« del alma (»refici«), que depende de la idea, antes enunciada, de recreación; c) también en vocabulario paulino conviene considerarlo como renovación (»renouare«) del alma que ha caído (»deficere«)<sup>43</sup>. Por último, el regreso a la unidad o »colligi«<sup>44</sup>, que es, al mismo tiempo, abandono de la »regio dissimilitudinis«, implica una cierta participación de la inmutabili-

<sup>38</sup> Civ. dei. 10, 32: »... philosophia uerissima ... «

<sup>39</sup> Lib. arb. 1, 17. E. ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin*, 81-85.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>41</sup> Quant. an. 33, 76: »prefructio summi et ueri boni«; ver. rel. 2, 21: »cuius essentia fruebatur«. Para caracterizar este mismo gozo o felicidad, san Agustín también recurre a la metáfora de la »unión amorosa« (immort. an. 6, 11).

<sup>42</sup> Lib. arb. 3, 21; ver, rel. 41, 77 y 52, 101.

<sup>43</sup> Conf. 5, 1, 4 y 13.

<sup>44</sup> Lib. arb. 2, 41; conf. 1, 3; XI, 39; XII, 23.

dad de Dios, en oposición a la contingencia propia de lo creado. Este es el reposo que caracteriza al sabio: »En cambio, es algo cuando permanece, cuando se mantiene firme, cuando siempre es lo que es, como la virtud«. <sup>45</sup> »Essere« (en cuanto estado), »manere«, »constare« <sup>46</sup> caracterizan, entonces, el estado de reposo que alcanza el hombre como término de un movimiento tanto dinámico (respecto de sí) cuanto pasivo (respecto de Dios) <sup>47</sup>. Entendemos que estamos ante los rasgos esenciales, en clave cristiana, del denominado »regressus in rationem«. En *Confesiones*, dicho proceso se identifica con el Verbo o »aeterna ratio«, en tanto principio de los seres, a diferencia de los primeros diálogos, en los que se había caracterizado a la »ratio« como el Ser inmutable <sup>48</sup>. Por ello, consideramos la distinción entre los dos niveles de participación elaboradas en la época de los últimos diálogos: a) establece un horizonte ontológico para la concreción del regreso a Dios y b) permite comprender el modo de ser de la criatura espiritual. Por esta razón, san Agustín apela desde el principio a aquello que constituye la unidad profunda de su pensamiento: »Inquieto está nuestro corazón, hasta que descanse en ti« <sup>49</sup>.

## Conclusiones

San Agustín evoca, en términos negativos, la metáfora de la semejanza y esta, en sede neoplatónica, expresa un imperativo ético, la »imitatio Christi«, que constituye la piedra angular del pensamiento agustiniano, en su instancia teológica. Si la desemejanza refiere, en términos espaciales, el hiato entre el Creador y las criaturas, esto, por consiguiente, pone de manifiesto que la distancia es signo de la inadecuación entre el alma y los designios de Dios y que, en cuanto tal, es un camino de reencuentro, que se cumple en términos de regreso; a su vez, la tensión fundamental en toda filosofía que echa raíces en la revelación radica en que el mal solo puede definirse como un cierto grado de diferencia con respecto a la Semejanza y,

<sup>45</sup> Beata vit. 1, 8: »Est autem aliquid, si manet, si constat, et semper tale est, ut est virtus«.

<sup>46</sup> Conf. 1, 1: »Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te« muestra por oposición aquel estado del sabio.

<sup>47</sup> Conf. 4, 18 (»si placent animae, in deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt in illo fixae stabi-liuntur; aloquin irent et perirent«); 11, 40 (»et stabo atque solidabor in te, in forma mea, ueritate tua«).

<sup>48</sup> Lib. arb. 3, 30. Ord. 2, 50. Immort. an. 6, 11. Conf. 11, 10. Seguimos la interpretación de E. ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin*, 96-97, según la cual, san Agustín interpreta el Verbo en los términos del Logos plotiniano.

<sup>49</sup> Conf. 1, 1: »Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te«. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'Aventure de la raison et de la grâce*, 504. E. ZUM BRUNN, *Le Dilemme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin*, 79.

sin embargo, la diferencia o la multiplicidad en general deben justificarse, pues, el hecho de que Dios creara algo distinto de sí mismo podía regresar la comprensión de lo creado al punto muerto en que lo había dejado el Maniqueísmo. En última instancia, esta justificación busca que Dios no quede identificado y por lo tanto confutado en los términos de una gnosis acósmica, es decir, que concibe, con grado idéntico de ser, luz, bien y oscuridad, mal. La metáfora »región de la desemejanza«, expresa, en términos espaciales, una distancia de Dios que no es cuantificable en estos términos (una de las razones por la que la llamamos »espiritual«) y, en esta inadecuación, la imposibilidad del lenguaje de representar a Dios de algún modo directo (o literal, en términos de relato).

El fundamento del metafísico del Neoplatonismo y del Cristianismo se encuentra en la concepción de »Summum Bonum«, lo perfectamente idéntico a sí mismo. En este sentido, la tensión fundamental en toda teología radica en que el mal solo puede definirse como un grado de diferencia con respecto a la esencia absoluta de la Semejanza y, sin embargo, la diferencia o la multiplicidad deben justificarse, respecto de Dios, al crear algo distinto de sí mismo. Si el hombre dirige su vida hacia el no ser / mal como consecuencia de su propia decisión, con mayor razón se debe aceptar el caso de quien retoma el camino hacia el Ser; sin embargo, la voluntad es todavía débil, por el apego a las realidades de los estratos inferiores del ser. Dado que san Agustín ha caracterizado esta perspectiva en términos de »mal«, busca comprender a la criatura en oposición al Creador, cuya discontinuidad ontológica es absolutamente infranqueable; aquí echa raíces el concepto »regio dissimilitudinis«, en cuanto expresa la percepción antropológica fundamental de san Agustín sobre sí mismo, en términos de caída en el pecado o región de la desemejanza; esta condición afecta la intimidad de ser humano, en cuanto modo de participación en la vida divina, es decir, la condición de semejanza. ¿Es posible recuperarse de aquella afectación? La lectura de los »Libri Platoniorum« desempeñó aquí un papel de suma importancia, pues ordenó su comprensión de la realidad, aunque no le mostró el camino hacia el regreso al Verbo. Conversión es otro término para denominar la salida de la región de la desemejanza. Sin duda que el modo en que san Agustín asumió el proceso de su conversión se sostuvo en la interpretación de la Escritura y de la tradición apostólica, cuyo conjunto denominamos »doctrina«, pero comprendido a partir de esta experiencia personal, que pone de manifiesto la gracia, es decir, un modo de participar en la vida divina. La realidad de su conversión tuvo dos líneas solidarias entre sí, pues, desde un punto de vista puramente intelectual, san Agustín solo pudo aproximarse a la persona de Cristo después del encuentro con los »Libri Platoniorum«, aunque se preocupó por dejar en claro que no habría podido concretar la unión con Dios siguiendo estas enseñanzas de manera exclusiva. Si

bien san Agustín consideró que estos libros ofrecen verdad sobre Dios y el alma, también señaló que, en ellos, está ausente el mediador; sin embargo, esta observación no implicó un problema a la hora de atesorar lo esencial de la filosofía neoplatónica, desde el momento que su finalidad es alcanzar la sabiduría que conduce a la inmortalidad.

## SVETI AUGUSTIN I USPON IZ *REGIO DISSIMILITUDINIS* RAZOČARANJE MANIHEJSTVOM I SUSRET S NEOPLATONIZMOM

Claudio CALABRESE\* – Ethel B. JUNCO\*\*

**Sažetak:** Neoplatonska metafora *regio dissimilitudinis* na negativan način priziva koncept sličnosti koja pak, u skladu s načinom na koji je sveti Augustin čitao Plotina, podrazumijeva nužan povratak Stvoritelju ili imitatio Christi. Taj doktrinarni temelj sadržava i biografske elemente iz vremena u kojem je sveti Augustin bio zanesen manihejskom gnozom; uz to čitanje *Libri Platoniorum* zaslužno je za njegov metafizički pristup Svetom pismu. Ukratko, u ovom se članku bavimo teorijskim i egzistencijalnim pretpostavkama obraćenja svetoga Augustina, shvaćenima kao način sudjelovanja u božanskom životu. Naša je metoda filološka u dvostrukom smislu: dok istražujemo tu zemlju različitosti koja je jezik, bavimo se samim pismom (*Confessiones*), kao i čitanjima koja su uključena u te isповijesti.

**Ključne riječi:** sveti Augustin; manihejstvo; neoplatonizam; rano kršćanstvo; udaljenost od Boga; povratak Bogu; preobraćenje; jezik i teologija.

---

\* Dr. sc. Claudio Calabrese, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes, México), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, Villas de Bonaterra, 20296 Aguascalientes, Ags., Meksiko, ccalabrese@up.edu.mx

\*\* Dr. sc. Ethel Beatriz Junco, Instituto de Humanidades, Universidad Panamericana (Campus Aguascalientes, México), Av. Josemaría Escrivá de Balaguer 101, Villas de Bonaterra, 20296 Aguascalientes, Ags., Meksiko, ejunco@up.edu.mx