

Óscar Velásquez
Universidad de Chile

La *Ciudad de Dios*, obra comenzada el 413 y que refleja en toda su intensidad las devastaciones y sufrimientos de toda una época en crisis, contiene en su libro décimo, terminado hacia el 415, los principales fragmentos de un sorprendente escrito de Porfirio llamado *De regressu animae*. Agustín, a su vez, habría de terminar su gran libro unos cinco años antes de su muerte acaecida el 430. Porfirio y su mencionado opúsculo forman parte de la substancia misma de este libro X, que se constituye además en el brillante final de la primera mitad de la obra en su conjunto. El diseño de fondo de estos diez fascículos del *De ciuitate Dei* se puede considerar sencillo: reflexiones de carácter teológico y filosófico sobre los bienes de la vida presente en los cinco primeros, los bienes de la vida futura en los otros cinco. Es decir, que tanto el paganismo como la religión cristiana se juegan en último término su credibilidad, su eficacia y su intrínseca veracidad, en la medida que consiguen hacer manifiesta su capacidad de explicar el sentido de la vida humana, y, hasta donde ello es posible, logran asegurar la realización de sus expectativas de felicidad aquí y después de la muerte. Justos y pecadores están en situación de padecer infortunios u obtener un cierto grado de bienestar y goce personal. ¿Qué papel tienen los dioses o el Dios cristiano para conjurar el mal y garantizar el bien y la felicidad? Se entiende la felicidad tanto personal como, sobre todo, de la sociedad. De ahí que es de dos ciudades de las que se habla, más que de individuos.

Porque la obra, ya al concluir su primera parte, sugiere lo que ella debería ser en su conjunto, es decir, la *Ciudad de Dios* sería la consumación del periplo de las *Confesiones*. Se entiende en este caso que la salvación personal (*Confesiones*) cobra su más verdadero sentido y dimensión en el marco y referencia de la gran economía salvadora de Cristo, Mediador en la historia del peregrinar del hombre sobre la Tierra (*Ciudad de Dios*). Estas dos obras maestras de Agustín, en consecuencia, realizan en tiempos cristianos la última gran síntesis del tema quizá más ambicioso del mundo antiguo, es

· Este trabajo, que presenta aspectos relacionados con el carácter social y político de la controversia religiosa entre el paganismo y el cristianismo en la *Ciudad de Dios* de San Agustín, forma parte del proyecto Fondecyt 1085030 sobre '*Politeia, respublica, ciuitas*'.

decir, un examen de la realidad que abarca como un todo al hombre, la ciudad y el cosmos. Platón fue el gran impulsor de esta cuestión, donde me atrevo a sugerir una dupla de algún modo análoga entre el *Fedón* y el conjunto *República-Timeo-Critias*.

La cuestión presente versa en particular sobre la controversia con la que Agustín (en el *De ciuitate Dei* X) concluye su examen crítico de la visión de mundo del paganismo, tanto clásico como tardío, sobre el hombre, la sociedad y el universo. Estos tres aspectos son estudiados en cuanto dicen relación con la felicidad personal y social del género humano, y la dimensión de su destino último. Para los tiempos que corren San Agustín ve claramente como adversario principal a Porfirio (234-c. 305 d. C), y la obra que es objeto específico de su análisis (que gracias a las abundantes citas y alusiones que aquí se hacen logra sobrevivir fragmentariamente) es el *De regressu animae*. A ella se añade la *Carta a Anebonte* (*Ciu.* X, 11) Πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολή, con algunos pasajes cuyo paralelo se encuentra en Eusebio *Praeparatio Euangelica* V, 10.¹

Porfirio es considerado un digno adversario de la religión cristiana por Agustín, que le llama *nobilissimus philosophus paganorum*; y a propósito de una nueva controversia en la *Ciudad de Dios*, esta vez sobre las opiniones de Porfirio sobre los oráculos de los dioses en ἐκ λογίων φιλοσοφίας, se le considera *doctissimus philosophorum*, “aunque, agrega, el más acérrimo enemigo de los cristianos”.²

Significado de la teúrgia porfiriana

Sería en primer lugar conveniente considerar el porqué San Agustín ha discutido tan extensamente con Porfirio en la *Ciudad de Dios* sobre un tema que, a primera vista, pudiera parecer de importancia menor. El lector paciente de la obra va descubriendo, a medida que avanza, cómo a través de la controversia con el paganismo van apareciendo con solidez y consistencia creciente las doctrinas cristianas que singularizan la importancia de Cristo, el mediador de la Nueva Alianza, frente a los falsos mediadores, los demonios. Y los demonios *son* para Agustín los dioses de los paganos, por tanto, podemos decir que existen en cuanto poderes demoníacos. Así, frente a la inmortalidad orgullosa de estos

¹ Fragmentos del *De regressu animae*, en *Porphyrius Fragmenta*, Ed. A. Smith. 1993. Stuttgart/Leipzig: Teubner. Πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολή fragmentos en Ed. A. R. Sodano, Neapoli 1958.

² *Ciu.* XIX 22. He revisado otros aspectos relacionados con el tema en mi artículo, “Porfirio, el Filósofo Neoplatónico”. 1980. *La Espiritualidad Griega y Cristiana*, pp. 68-76, editado por el Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos, Universidad de Chile, Santiago.

malos ángeles que seducen a los hombres para llevarlos a la infelicidad, el mediador verdadero, “por la humildad de su muerte y la generosidad de su bienaventuranza” purifica los corazones y los libera.

En un pasaje importante para este análisis, Agustín afirma:

“Ya que <Cristo> es un Dios feliz y beatificante, al hacerse partícipe de nuestra humanidad, nos suministró un medio más rápido de participación de su divinidad. Y al librarnos de la mortalidad y de la miseria, no nos transportó hasta los ángeles inmortales y felices para que fuéramos inmortales y felices con la participación de su gloria, sino que nos introdujo en aquella Trinidad cuya participación hace felices a los ángeles. Por eso, cuando quiso estar más abajo que los ángeles en forma de esclavo para ser mediador, permaneció sobre los ángeles en forma de Dios: haciéndose camino de vida entre los inferiores el mismo que es vida entre los superiores” (*Ciu.* IX, 15).

El punto central está en una doctrina fundamental para el cristianismo, en que se explica el significado trascendente del verdadero Mediador, Cristo. El Mediador se hace inferior a los ángeles en cuanto hombre, pero permanece superior a ellos en cuanto Dios. El paganismo supone la existencia de muchos intermediarios, los dioses, mediadores de diversa categoría que son más que todo ‘separadores’ (IX, 15), según afirma. Todos estos presuntos intermediarios son considerados por Agustín, como sabemos, demonios malignos. Esta situación, en que dos religiones proponen diversos tipos de mediadores, conduce al análisis de en qué consiste la verdadera vía de la salvación. Hay una fuerte relación teológica entre *vía* y *mediación*. Ahora bien, si la religión está en correspondencia con las más profundas aspiraciones humanas, una cuestión básica a la que ella debe responder es al hecho que todos los hombres desean ser felices, y que el hombre se salva no sólo intentando obtener en esta vida la felicidad, sino sobre todo al poder preservarla para siempre en una vida futura. Ahora bien, tanto cristianos como paganos realizan actos sacramentales de culto, en que se realiza la acción de gracias, la glorificación de la divinidad y la purificación de las almas. Y es aquí donde se hace presente el tema de la teúrgia como un sistema sacro de acción, que pretende proporcionar medios sacramentales eficaces para la salvación del hombre. Si bien es Jámblico, el filósofo neoplatónico sirio de c. 245- c. 325 d. C., el máximo exponente de las doctrinas teúrgicas, nuestro estudio está centrado en Porfirio al interior de la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Tratamos aquí sobre un aspecto de las relaciones entre el paganismo y el cristianismo.

Así entonces, el origen griego del nombre nos lleva a *θεουργία*, ‘teúrgia’, que tiene el sentido de ‘rito sacramental’, un tipo de ‘ceremonia ritual secreta,’³ que supone la adquisición de una doctrina acompañada de una práctica inherente a ella. De ahí que se le considere un ‘arte’, una *τέχνη*, que puede adquirir la condición de una *ἱερατική θεουργία*, es decir, un tipo de saber y actividad ‘sacro, sacerdotal’ que la relaciona con la teología. Es probable que precisamente el nombre *θεουργός*, de origen tardío, surgiera en relación con *θεολογός*, pues los teólogos *hablan* de las cosas divinas mientras los teúrgos las *realizan*.⁴ Pero en Porfirio estos ritos no tienen por lo general el alcance y significación que tendrán luego con Jámblico y sus sucesores. Es justamente ese carácter limitado que Porfirio da a la teúrgia —probablemente por influencia del sistema filosófico de Plotino— el que será criticado por neoplatónicos posteriores. En efecto, para entender mejor el asunto, podemos acudir a una distinción, propuesta entre otros por Andrew Smith,⁵ acerca de una teúrgia ‘inferior’, que estaría limitada al “mundo material de los humanos y de los demonios”, en que la *συμπάθεια* ejerce su poder; y una ‘superior’, sostenida por la mediación de una *φιλία*, que supone una relación humana más íntima con los dioses supremos. Así entonces, los ritos en las actividades teúrgicas que dicen relación con las divinidades supracósmicas, están separadas de toda disposición material, mientras que la teúrgia sujeta a la ‘simpatía’ o ‘afinidad’, se establece en contacto, y se practica sacramentalmente con fuerzas solo intramundanas, que se supone existen en la esfera del alma universal. Aún a ese nivel limitado de los ritos teúrgicos de Porfirio, podemos suponer que los teúrgos—a diferencia del teólogo, que, como veíamos se limita a un decir sobre lo divino— tienen el poder de *realizar* las cosas divinas y establecer contacto por sí mismos, mediante la práctica ritual, con la ciencia que ella les proporciona.

Es Agustín quien señala este aspecto de limitación de los objetivos de Porfirio como una debilidad teórica. El tema es ahora la purificación, un aspecto fundamental sobre el que convergen asuntos centrales relacionados con la salvación.

³ Cf. ‘secretarum artium ritus’, Arnobio, *Adversus nationes* ³II, 13, *apud* Bidez, p. 29*: J. Bidez, *Vie de Porphyre Le philosophe néo-platonicien*. 1980 (1913). Hildesheim-New York: Georg Olms.

⁴ H. Lewy, *Caldean Oracles and Theurgy*. 1956. Cairo (París 1978, ed. M. Tardieu), p. 461. He tratado temas afines a estos en un estudio general mío de carácter más general: “La teúrgia: un ensayo de interpretación en sus fuentes originarias”, *Seminarios de Filosofía* 4 (1991) Santiago de Chile, pp. 77-94.

⁵ A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, en especial pp. 90 ss.

“Pues Porfirio, dice Agustín, *en una disertación* en que discute en forma vacilante y en cierto modo con vergüenza, *promete una cierta como purificación* [‘purgatio’] *del alma por medio de la teúrgia; pero niega que este arte pueda proporcionar a alguien la vuelta a Dios*” (Ciu. X, 9, 2; 288F Smith).⁶

Se trata por consiguiente de una *purgatio* sin *reversio* definitiva a los dioses, es decir, un retorno limitado a la esfera intramundana. Y como entresacando de entre el complejo tejido argumentativo de Agustín la información que se precisa para entender a Porfirio, podemos colegir que, para los purificados con el arte teúrgica —que alcanza en nosotros solo hasta el nivel del *anima spiritalis*—, volver consiste en habitar “*super aeras plagas* [‘regiones’] *inter deos aetherios*” (Ciu. X, 27, 25-29; 288aF Smith). Lugar y estado de alma se corresponden, de modo que así como los dioses etéreos ocupan naturalmente los espacios que están por encima de las regiones aéreas del cielo (‘super aeras plagas’), así también los hombres *espirituales*.⁷ Porfirio distingue en consecuencia un *anima spiritalis* (πνευματικός) y otra *intellectualis* (νοερός),⁸ y la teúrgia solo puede purificar a la primera (Cf. Ciu. X 27, 66-73; Smith 289bF).

Si se supone, por otra parte, que los ritos teúrgicos se realizan en honor de potestades demoníacas que, por el hecho de requerir y estimarse glorificados por sacrificios solo debidos al Dios único son de por sí sacrílegos, no hay prácticamente nada más que decir, y se podría considerar algo así como un atajo argumentativo fácil. Es decir, si los dioses que se adoran son todos demonios malos, la malignidad y falsedad de todo el resto se sigue de suyo; pero al fiel pagano, debemos suponer, no le bastan estos argumentos. No siempre toma Agustín, por consiguiente, este expedito procedimiento impugnador, cosa que se agradece, porque se puede colegir que hay detrás de la posición de Porfirio, una mayor profundidad teológica y algo así como un esclarecido realismo religioso acerca de la imposibilidad efectiva de las mayorías de comprender y practicar sus creencias en un nivel de exigencia espiritual superior. ¿Cómo darle a los que no alcanzan la categoría de sabios alguna posibilidad de salvación? En otras palabras, lo que está en juego es la posibilidad de abrir las puertas de este paganismo filosófico, en un sentido general, a

⁶ Las palabras en cursiva indican lo que se supone son citas fragmentarias de Porfirio.

⁷ Cf. ἀερώδες σώμα, en A. Smith, *Porphyrius Fragmenta* p. 326.

⁸ Para el correspondiente griego de *spiritalis* e *intellectualis*, ver J. Bidez. 1980 (1913). *Vie de Porphyre Le philosophe néo-platonicien*, Hildesheim/New York, pp. 89 ss.

las masas, y pretender que este género de vida religiosa pueda transformarse, mediante la teúrgia así entendida, en una vía universal de salvación.

En estas circunstancias, entonces ¿No estaremos ante un intento consciente de este ingenioso erudito de crear una suerte de platonismo popular, que hiciera el peso a esa creciente Gran Iglesia, cuyas doctrinas el mismo filósofo neoplatónico habría de atacar pronto en su obra *κατὰ χριστιανῶν*, *Contra los cristianos*, y en otros escritos, con herramientas hermenéuticas formidables? Esto no se podrá decir del inmediatamente posterior Jámblico y la gran mayoría de los sucesores, pero sí probablemente de Porfirio; y el hecho de que San Agustín pone en juego todo el peso de su capacidad dialéctica para refutar a un filósofo desaparecido más de un siglo atrás, y en un libro clave de su gran obra, es señal evidente de que sus ideas tenían fuerza aún entre los paganos de inicios del siglo V.⁹ Los que siguen a los teúrgos y practican con ellos sus ritos pueden formar una muchedumbre. Yo me refiero a una pretensión que es quizás más teórica que práctica, pero que tiene aún así sentido en la vida real de las personas; y si bien los teúrgos de todas maneras forman una elite en el concepto de Porfirio, ellos son de hecho, en palabras de Agustín, una *incomparabiliter maior multitudo* que aquellos que siguen “la virtud de la filosofía”, cosa esta última “demasiado difícil y de unos pocos” (*Ciu. X 27, ardua nimis et paucorum*). Agustín ha visto el punto.¹⁰ Con inigualable sentido común remata sus argumentos con una frase *ad hominem* que puede ser perfectamente comprensible para nosotros: “y puesto que la multitud de aquellos que sienten fastidio por la filosofía es incomparablemente mayor, son más los que se ven forzados a acudir a tus secretos e ilícitos maestros [le dice a Porfirio] que a las escuelas platónicas” (*Ciu. X, 27*).

Agustín imagina a Porfirio “cediendo” (*cedens, ibid.*) a sus maestro caldeos, y en situación de confirmar lo útil (*utilis*) que es el arte teúrgica “para la parte mundana del alma”, es decir, “la espiritual, por la que se captan las imágenes de las cosas corporales”

⁹ Corroborando esta actitud general del siglo III, H. Rahner afirma: “The third century saw a ‘mysterization’ of all Hellenistic thought, the mysteries were incorporated into Neoplatonic philosophy and mysticism: and it was in this same period that the theology and cult of the Church took on a set form. It was then (and not before) that the immediate encounter between mysteries and christianity began”; H. Rahner, “The Christian mysteries and the Pagan mysteries”, en *The Mysteries*, Papers from the Eranos Year Books, Ed. Joseph Campbell. 1978. Bollingen Series XXX- 2/ Princeton, N. J. Princeton University Press, p. 353.

¹⁰ *Ciu. X, 27*: “quod eos qui philosophari non possunt, ad ista seducis, quae tibi tanquam superiorum capaci esse inutilia confiteris; ut uidelicet quicumque a philosophiae uirtute remoti sunt, quae ardua nimis atque paucorum est, te auctore theurgos homines, a quibus non quidem in anima intellectuali uerum saltem in anima spiritali purgentur, inquirant”

(Ciu. X, 9). Lo que la teúrgia ofrece, entonces, al hombre en ese estado se puede sintetizar, en palabras de Agustín, de la siguiente manera:

“mediante ciertas consagraciones teúrgicas que llaman teletas, hacen [al alma espiritual] idónea y apta para la recepción [‘susceptioni’] de seres sobrenaturales [‘spiritus’]¹¹ y de ángeles y para ver a los dioses. Confiesa sin embargo que con las teletas teúrgicas ninguna purificación sobreviene al alma que la haga idónea para ver a su dios y percibir las cosas que son verdaderas” (Ciu. X, 9, Smith, 290F).

El fragmento es revelador, y deja de manifiesto a la vez la debilidad y la fuerza de las doctrinas teúrgicas como realidad histórica. Su fuerza está sin duda en la idea de abrir el paganismo a un movimiento que incluye a grupos humanos importantes, que son conscientes de su unidad como entidad social. Mediante estas actividades de culto se eleva además el carácter meramente formal de muchos de los ritos paganos que se practicaban en la época, y que el mismo Porfirio había, mediante su erudición, recopilado y clasificado en ingente número en investigaciones anteriores. Me refiero en especial, suponiendo su redacción anterior, a *La filosofía de los oráculos* (Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας) y *Sobre las imágenes* (Περὶ ἀγαλμάτων), en que muestra una credulidad que se ha considerado excesiva acerca de creencias y supersticiones de diverso género. Este interés, sin embargo, reforzado por un creciente espíritu crítico y consideración, se mantuvo constante. Ahora bien, las *teletas* (τελεταί) corresponden a ritos de ‘iniciación’ o ‘consagración’, para los que probablemente valga la explicación de Jámblico sobre “una cierta materia pura y divina”, capaz de recibir a los dioses, y en que “gracias a contemplaciones bienaventuradas una cierta materia es entregada por los dioses” (*De Myst.* V, 23). Cada dios tiene su receptáculo adecuado, y no faltarán piedras, hierbas, u otros objetos sagrados, “para hacer un receptáculo (ὑποδοχήν) integral y puro” (*ibid.*).¹²

El fragmento de más arriba utiliza un término en el que no parece haberse reparado, *susceptio*. El texto (que viene en cursivas en la edición de los *Fragmentos* de Porfirio de Smith, indicando que corresponde a una cita directa del filósofo) dice, como veíamos más arriba, que las teletas hacen al alma *idónea y apta para la recepción* [‘susceptioni’] *de seres sobrenaturales* [‘spiritus’] *y de ángeles, y para ver a los dioses*. Constató que el uso de *susceptio* es más bien reducido en el latín clásico (‘the action of undertaking or taking

¹¹ Añado la indicación de los nombres latinos.

¹² En lengua latina, es Apuleyo quien transmite este tema griego en su obra *Metamorfosis* (cf. 11, 22, 24, 27, 30).

upon oneself”), mientras que en tiempos cristianos manifiesta un uso bastante extendido, que incluye sentidos religiosos como la acción de recibir a Dios o al bautismo; o bien la ‘acción de tomar sobre sí’ referida a la encarnación. La ‘recepción de seres sobrenaturales y ángeles’ podría indicar un sentido análogo al que tendría para un fiel católico la recepción del sacramento en la misa. Es decir, el rito teúrgico deja al fiel en condiciones de recibir un *spiritus* o un ser angélico, con los resultados sacramentales que se supone son el efecto espiritual de tales actos.

Por otra parte, siento que hay un enigma en *ad videndos deos*. ¿Se podría tomar en el sentido fuerte que ya le da Jámblico? Dice este último: “En el acto de contemplar los bienaventurados espectáculos el alma cambia a otra vida” (*Myst.* I, 12); o bien, más adelante afirma: “mediante los espectáculos bienaventurados una cierta materia se transmite desde los dioses” (*Myst.* II, 6). La duda está en que parece que solo el *anima intellectualis* posee esa capacidad de *ver* a los dioses, y en Porfirio eso no correspondería al arte teúrgica. Lo mismo podría decirse de las cosas que son verdaderas. El alma espiritual trabaja con la realidad sensible y los dioses *intramundanos*, que estrictamente hablando, deberían permanecer en el campo de la *doxa*. Pero otro fragmento con similar información parece dejar en claro que esos dioses *que se ven* son precisamente los *intramundanos*, pues confiesa en el mismo texto que con las teletas teúrgicas el alma espiritual no accede a ninguna purificación que le permita ver a su dios y reconocer con claridad la verdad (Smith, *Fragmento 290F*, *Ciu.* 10, 9). Esta *purgatio* es *κάθαρσις* al nivel del intelecto, y sin purificación no hay visión de lo apropiado a él.

Con la teúrgia, creo yo, el paganismo se jugaba su última posibilidad histórica de constituirse en un verdadero movimiento masivo, y mediante esa capacidad, el transformarse en una alternativa creíble, a un nivel de carácter ecuménico y transnacional, frente a la religión cristiana. Este aspecto armoniza con el carácter *político* que ha tenido hasta ese momento la *Ciudad de Dios*. En otras palabras, el análisis de los acontecimientos que le han permitido a Agustín presentar y enfrentar a las dos *ciudades* entre sí, se ha enfocado fundamentalmente en el devenir histórico y social en el que ambas ciudades se han manifestado. Finalmente, en el libro IX, la idea del Cristo como único mediador entre los hombres, le lleva a Agustín a exponer cómo los ángeles (que son la contraparte, como espíritus buenos, de los dioses y su carácter de espíritus malos) no quieren recibir honores divinos que saben deben ser tributados sólo al verdadero Dios. De ahí se inicia en el libro X un examen del sentido que tiene el culto cristiano, y la necesidad de venerar mediante

sacrificios al único Dios. La controversia con Porfirio se instala entonces en este contexto, puesto que la teúrgia se presenta como un sistema cultural que propone una alternativa pagana de veneración religiosa y de salvación personal para toda la humanidad.

A modo de epílogo: consideraciones sobre la fórmula porfiriana: ‘animae liberandae universalis uia’

‘La vía universal por la que el alma debe salvarse’: esta me parece puede ser una traducción aproximada de la frase que a mi juicio compendia todo el recorrido de los diez primeros libros de la *Ciudad de Dios*, en cuanto *apologia contra paganos*. Es frase de Porfirio (aunque Smith no la incluye en la edición de los Fragmentos, y expresa sus dudas en su libro sobre Porfirio), una especie de *dictum* que Agustín integra como pieza clave y final de su larga controversia con el paganismo que culmina en el libro X del *De civitate Dei*. Es más bien la religión cristiana, concluye, es decir, el cristianismo como perfección de un movimiento histórico surgido de la encarnación del Salvador y Mediador Cristo, y no el paganismo, el verdadero camino. En otras palabras, Cristo-Jesús es la única *via universalis* de liberación, y por tanto Él, encarnado en la religión cristiana, es el factor de salvación de la humanidad. La religión pagana ha buscado para sí, de diversos modos, esa misma condición de intermediaria, pues el tema central parece ser en último término dónde está la salvación de la humanidad, y quiénes tienen el más justo derecho de proclamar ser la recta vía para la obtención de ella. “Lo que se busca es la liberación del alma”, como lo dice en un contexto similar Gerard O’Daly.¹³ Si bien, entonces, la frase es de Porfirio, el último libro de esta primera parte del *De ciuitate Dei*, deja plenamente manifiesta la controversia central con el paganismo, de modo que la siguiente segunda parte de su obra traza el largo camino de las dos ciudades en su origen, en su historia y en su desenvolvimiento final.¹⁴ Se ve en esta sección segunda y final de la obra, que el tema de las dos religiones es crecientemente reemplazado por el de las dos ciudades. Por supuesto, este último sujeto central ha estado siempre presente desde el inicio mismo en la *Ciudad de Dios*, pero los diez primeros hacen mayor hincapié, como él mismo lo afirma, en el culto y los actos de religión (“De estos diez libros, los cinco primeros se ha escrito contra aquellos que juzgan que los dioses deben ser adorados [*colendos*] por los bienes de esta vida; los

¹³ Gerard O’Daly, *Augustine’s City of God*, Oxford/New York, Oxford University Press 2004 (1999) p. 133. Ver el tratamiento del tema de la *universalis via* en A. Smith, *Porphyry’s Place in the Neoplatonic Tradition*, pp. 136-39.

¹⁴ *Ciu.* XI, 1.

cinco posteriores, en cambio, son contra aquellos que estiman que se debe observar [*servare*] el culto de los dioses en razón de la vida que ha de venir después de la muerte”, *Ciu. X*, 32, 4). La ciudad de Dios, en la que se cultiva la verdadera religión, aparece así como el espacio sagrado de la economía divina de la salvación, que incluye a los ángeles como sus ciudadanos originarios, y en la que la religión cristiana, que subsiste en esa ciudad celeste pero no es lo mismo que ella, es el camino que en esta vida se propone para esos miembros que aún peregrinan “en el decurso actual de los tiempos”.¹⁵

Ahora bien, un fragmento griego de la Epístola a Anebonte de Porfirio [= Agustín *Ciu. X*, 11] señala un cierto ‘camino hacia la felicidad (ἡ πρὸς εὐδαιμονίαν ὁδός, Bidez 43*), que podría ser el sentido originario de esta *via*. Lo que está en juego con la purificación, la liberación y la salvación final es precisamente el destino último de la raza humana en la plenitud de la vida eterna. En eso consiste la felicidad definitiva, de modo que se podría entender, en su sentido porfiriano, que esta *universalis uia* es un equivalente a ese camino hacia la culminación de la vida en este *regressus animae*, o, en sentido agustiniano, la vuelta del hombre a la ‘estabilidad de la residencia eterna’ del Fundador (*Conditor*) de la Ciudad celeste.¹⁶ No es mi intención en este estudio detenerme en los pormenores de la disputa sobre este camino de salvación, pero sí analizar el significado que a mi juicio tiene este asunto en el momento culminante de toda la primera parte de la obra, y mediante ese análisis, entender quizá con mayor claridad la trascendencia que San Agustín asigna al movimiento teúrgico. Los fragmentos sobre esta *via* dejan en evidencia no solamente lo que ella en definitiva es, sino también la significación que Agustín con justa razón le ha querido dar. Esta propuesta de salvación universal porfiriana es lo más cercano en el paganismo a su equivalente, la religión cristiana, porque aspira a la salvación de los más posibles, aunque con los defectos —Agustín se encarga de ponerlo en claro— que él ve que en forma manifiesta atentan contra su verdadera universalidad e intrínseca bondad. La teúrgia busca en definitiva, en su propio especial modo, la felicidad del género humano como lo principal, una felicidad que está ligada a ese objeto divino al que se aspira en definitiva a contemplar. Reconoce la importancia del culto a ese dios o esos dioses, mediante el cual el alma se purifica. A su vez, el intento más universal, y en cierta medida más audaz, de integrar a los hombres mediante vías menos perfectas —pero al fin eficaces para el hombre medio—, parece ser aquél que, mediante la teúrgia, abre un camino de

¹⁵ *Ciu.* Prólogo.

¹⁶ *Ciu.* Prólogo.

salvación que tiene su punto de partida en un cosmos divinizado. Para el sabio hay un camino más puro y elevado que supera la realidad de los dioses intramundanos, para los teúrgos después y sus seguidores, uno de menor perfección y ‘utilidad’ pero accesible a muchos.

Por otra parte, conviene examinar qué significado le dio San Agustín a este movimiento espiritual. Se dice que Porfirio fue el primero que introdujo la idea de teúrgia en el neoplatonismo,¹⁷ y tal como lo entiende Agustín, esta adquiere una dimensión político-religiosa de importancia. La razón de mi afirmación parte del hecho de concebir el libro *Ciudad de Dios* como una de las cuatro grandes *politeias* del mundo antiguo. Al escribir una *civitas Dei* Agustín, sin menoscabo de su ingente trabajo teológico y filosófico, ha terminado por fundar las bases de una política de Dios, en que la acción divina en la historia se entrecruza con la actividad humana de seres dotados de albedrío y libertad. La religión cristiana, que él opone a la pagana, se constituye ya desde antes de su tiempo en un verdadero movimiento de masas, digo, una muchedumbre de fieles de Cristo al interior de una religión visible y organizada jerárquicamente, la Iglesia católica.¹⁸ Al constituirse en *uia universalis*, es una senda común premunida de doctrina, rito sacramental y jerarquía. El objetivo final de esta senda es la liberación del alma. Varios de estos rasgos acercaban la teúrgia, como quizá ningún otro movimiento en el paganismo, a las características de un camino que procuraba la obtención de una aspiración fundamental para el hombre, su felicidad y eterna salvación. Desarticulada ya en tiempos de Agustín y en plena retirada, el atractivo teórico de la teúrgia entre muchos de los últimos paganos pareció sin duda evidente para Agustín. Si no creemos que San Agustín ha elegido un enemigo fácil y moribundo para culminar su demoledora argumentación de diez libros *contra paganos*, la argumentación seria y apasionada contra Porfirio no puede ser considerada como un juego casi estéril de dialéctica. Había una doctrina que lograba al parecer como ninguna otra entrar en colisión con el cristianismo, la teúrgia, en especial por

¹⁷ Cf. A. Smith, op. cit. p. 139.

¹⁸ Su visibilidad y jerarquización está centrada en el conjunto del pueblo cristiano reunido en torno a su obispo. El término ‘católico’, es usado para designar a la ‘Gran Iglesia’ desde los inicios del siglo II por los Padres de las primeras generaciones inmediatamente posteriores a los Apóstoles, es decir, cuando la escritura del Nuevo Testamento está consolidada, como Ignacio de Antioquía (cuyas cartas, según se presume, fueron escritas entre el 110-130 d. C.) y Policarpo de Esmirna (mártir el 167). Entre otras, cf. Ignacio *A los esmirnitas* VIII, 2: “Donde se haga presente el obispo que allí esté la comunidad, así como donde esté Cristo Jesús allí la iglesia católica” (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία); o *El martirio de San Policarpo obispo de Esmirna*, VIII, 1: “y de toda la iglesia católica extendida por el orbe”.

ser la culminación histórica de una corriente pagana suscitada por grandes filósofos platónicos de los siglos III y IV después de Cristo. A través de ella, y el tratamiento que de ella se hace en la *Ciudad de Dios*, se nos ofrecen algunas señales de cuáles eran los contenidos centrales y la importancia histórica de este movimiento filosófico y religioso del paganismo tardío. Como un resultado adicional, mediante su estudio en la *Ciudad de Dios*, se puede asimismo entender mejor el sentido profundo que San Agustín quiso darle a la primera mitad su monumental obra, no sólo en cuanto apología de la religión cristiana, sino en su valor esencial de religión del Cristo mediador.

“Agustín y Porfirio: La controversia sobre la teúrgia y la purificación del alma” fue publicado en *Cristianismo y Helenismo en la Filosofía tardo-antigua y Medieval*, Silvana Filippi, Editora. 2009. Paideia Publicaciones: Rosario, Argentina, pp. 127-137.