

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA

VOLUMEN 31

CORTESIA
OPFYL



BUENOS AIRES
1998

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano

Francisco Raúl Carnese

Vicedecana

Susana Romanos de Tiratel

Secretaria Académica

Susana Margulies

Secretario de Investigación

Rodolfo Gaeta

Secretario de Posgrado

Samuel Cabanchik

Secretario de Supervisión Administrativa

Carlos Roux

Secretaria de Transferencia y Desarrollo

Alicia Vales

Secretario de Extensión Universitaria

Fernando Pedrosa

INSTITUTO DE HISTORIA ANTIGUA Y MEDIEVAL

Director

Carlos Astarita

SECCION HISTORIA ANTIGUA CLASICA

Director

Hugo Zurutuza

Prosecretario de Publicaciones

Fernando Rodriguez

Coordinadora de Publicaciones

Beatriz Frenkel

Coordinadora Editorial

Julia Zullo

Consejo Editor

Francisco Raúl Carnese - Ana María Lorandi - Noemí Goldman

Noé Jitrik - Gladys Palau - Berta Perelstein de Braslavsky

Silvia Saitta - Daniel Galarza - Marta Gamarra de Bóbbola

Dirección de Imprenta

Antonio D'Ettorre

Diagramación y composición

Mercedes Domínguez Valle

© Facultad de Filosofía y Letras - UBA - 1998

Puán 480 Buenos Aires República Argentina

ISSN: 0402-3277

ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA VOL. 31

DIRECTOR
Carlos Astarita

SECRETARIA DE REDACCION
María Inés Carzolio

COMITE EDITORIAL INTERNO

- * Carlos Astarita
- * José Emilio Burucúa
- * María Inés Carzolio
- * Marta Madero
- * Hugo Zurutuza

COMITE EDITORIAL EXTERNO

- * Javier Arce (Escuela Española de Roma)
- * Maurice Aymard (Maison des Sciences de l'Homme, Paris)
- * Pierre Bonnassie (Universidad de Toulouse)
- * Roger Chartier (EHESS, Paris)
- * Franco Franceschi (Universidad degli Studi di Firenze)
- * Giovanni Cherubini (Universidad degli Studi di Firenze)
- * José I. Fortea Pérez (Universidad de Cantabria)
- * Alain Guerreau (CNRS - Paris)
- * Benjamín Kedar (Univ. Hebrea de Jerusalén)
- * Francisco Javier Lomas (Universidad de Cádiz)
- * Julio Mangas (Universidad Complutense de Madrid)
- * José María Monsalvo (Universidad de Salamanca)
- * Salustiano Moreta Velayos (Universidad de Salamanca)
- * Ricardo Olmos (CSIC - Madrid)
- * Domingo Plácido (Universidad Complutense de Madrid)
- * Ramón Teja (Universidad de Cantabria)
- * Angel Vaca (Universidad de Salamanca)
- * Bernard Vincent (EHESS - Paris)
- * Chris Wickham (Universidad de Birmingham)

COORDINACION TECNICA
Nélida Vincent

Instituto de Historia Antigua y Medieval «Prof. José Luis Romero»
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires
(1002) 25 de Mayo 217
Buenos Aires - Argentina

Todos los estudios monográficos recibidos para su publicación serán evaluados por miem-

Editorial

Después de cincuenta años, *Anales de Historia Antigua y Medieval* presenta una modificación en su título agregando el término de *Moderna* en su portada.

El Comité Editorial Interno de la revista creía que una singular homogeneidad de cuestiones no imponía el cambio en la denominación: hasta el siglo XVIII perdura lo que es denominado por Jacques Le Goff y Alain Guerreau una Edad Media profunda. Sin embargo, la tradicional división entre los periodos medieval y moderno terminó por convencernos de que este cambio era ineludible. Un artículo sobre el siglo XVII corría el riesgo de ver disminuido el número de lectores si no se indicaba taxativamente que nuestras preocupaciones históricas se extendían más allá de 1492.

Pero no se trata de una mera cuestión de mercado. Personalmente estimo que, además, este agregado no traiciona el espíritu que animaba al más notable de los medievalistas argentinos, José Luis Romero. Me refiero a una vocación histórica no limitada por los encuadres académicos, sino más bien proyectada hacia el extendido comparativismo que impone la historia social. Este cambio es, entonces, una manera de afirmar una tradición que reconocemos como propia.

El Director

Trabajos _____
_____ *Monográficos*

**ELEMENTOS POLITICOS
EN EL DISCURSO TEOLOGICO AGUSTINIANO.
EL CASO DEL BAUTISMO EN LA POLEMICA
CON EL DONATISMO**

por

Carlos García Mac Gaw

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata

Es nuestra intención investigar en este artículo los condicionantes políticos que tiene el discurso teológico, en su interrelación con la estructura institucional que lo produce, en una situación histórica específica: la disputa entre la Iglesia ortodoxa africana y el cisma donatista durante la época en que San Agustín ejerce su episcopado en la ciudad de Hipona, es decir a fines del s. IV y comienzos del V. Se observará la perspectiva política que tiene la problemática teológica organizada alrededor del tema del bautismo, que los donatistas otorgaban por segunda vez a quienes ya lo habían recibido en la Iglesia ortodoxa.

En el primer libro de su obra *De baptismo libri VII*, San Agustín trata el tema del bautismo con gran detalle, tratando de resumir en él la postura de la Iglesia católica contra las posiciones donatistas. En *Contra Epistulam Parmeniani* (II, XIV, 32) ya anunciaba que trataría más adelante, in extenso, el asunto del bautismo. Poco después escribe la obra que nos ocupa, dividida en siete libros, alrededor del año 400 o 401. Según P. Monceaux¹ el objeto de la obra era responder a un reciente tratado donatista sobre el bautismo, así como demostrar que los cismáticos se apoyaban erróneamente en San Cipriano para justificar su doctrina sobre los sacramentos. Al respecto, G. Bavaud² no cree en la existencia de un tratado preciso al cual la obra se refiera, y entiende que más bien responde a las posturas generales de los donatistas con respecto al tema del bautismo. De hecho en el *De baptismo* no se menciona ningún escrito en particular, a pesar de que Monceaux indica que San Agustín cita

¹ *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1923, t. VII, p. 92.

² *Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, vol. 29, p. 11. (En adelante será citado como BA).

fragmentos de ese tratado anónimo³. El primer libro escrito por Agustín, busca refutar la doctrina bautismal de los donatistas, mientras los seis libros restantes analizan la delicada cuestión de la autoridad de Cipriano en esa controversia. Conviene señalar que la posición de San Agustín respecto de la cuestión del bautismo varió, ya que en un principio creía que la costumbre donatista del rebautismo no se apoyaba en una tradición africana⁴, sino que era una creación propia. Pero para la época en que escribe esta obra, Agustín aparentemente reconoce que los donatistas encontraban el fundamento de su teoría bautismal en los escritos de Cipriano, y los asume como válidos. Por lo que retoma la obra del mártir de Cartago para recuperar su figura a la vez que fundamentar las posiciones de la Católica. No obstante, unos años más adelante -alrededor del 405-, en *Contra Cresconium*⁵, San Agustín deja un margen de duda en cuanto a la autenticidad de tales escritos; de igual manera que duda de la existencia del concilio de Cartago del 256 e incluso del hecho de que Cipriano rebautizara⁶. Un poco más tarde, en el 408⁷, Agustín vuelve a echar dudas cuando argumenta que en las cartas de Cipriano aparece una opinión diferente de la forma y costumbre que refiere la Iglesia, y que si bien es también cierto que no se hace constar que haya corregido su opinión, es muy atinado suponer que tal hombre la corrigiera, siendo suprimida esa corrección por los que se deleitaban en su error y no querían renunciar a ese patrocinio. Y luego agrega que «hasta hay quienes dicen que ésa no fue nunca opinión de Cipriano, sino que la formularon bajo su nombre unos presuntuosos interpoladores». Monceaux⁸ considera estas interpretaciones de Agustín como tendenciosas, contradichas en principio por sí mismo, en el *De Baptismo*. Pero además destaca que no solamente se ponía en entredicho la posición de Cipriano, sino toda la tradición africana, de la cual Cipriano era solamente un representante,

³ *Histoire ...*, Op. cit., p. 93.

⁴ Cf. *Retract.* I, 21; también ver el comentario de P. MONCEAUX, *Histoire...*, op. cit., vol. V, p. 127.

⁵ II, XXXI, 39: ...*Cyprianus. si scripta eius esse constat quae pro uobis proferenda arbitramini...*(si, no obstante, consta que son de él los escritos que ustedes creen deber citar en vuestro favor).

⁶ En Id., I, XXXII, 38: *nam et uos profertis concilium Cypriani, quod aut non est factum aut a ceteris unitatis membris, a quibus ille non diuisus est, merito superatum. neque enim propterea sumus Cypriano episcopo meliores, si tamen censuit haereticos denuo baptizari, quia nos hoc recte non facimus...*(Por vuestra parte ustedes citan el concilio de Cipriano que, o bien no tuvo lugar, o bien mereció ser abolido por todos los otros miembros de la unidad de los que Cipriano no se separó. No somos mejores que el obispo Cipriano, si acaso decidió bautizar de nuevo a los herejes, por el único motivo de que tenemos razón para no hacerlo:...).

⁷ Ep. 93, 38: *Cyprianus autem sensisse aliter de Baptismo, quam forma et consuetudo habebat Ecclesiae, non in canonicis, sed in suis et in concilii litteris inuenitur; correxisse autem istam sententiam non inuenitur, non incongruenter tamen de tali viro existimandum est quod correxerit, et fortasse suppressum sit ab eis qui hoc errore nimium delectati sunt, et tanto velut patrocinio carere noluerunt. Quanquam non desint qui hoc Cyprianum prorsus non sensisse contendunt, sed sub eius nomine a presumptoribus atque mendacibus fuisse confictum.*

⁸ *Histoire littéraire...*, op. cit., pp. 214-215.

así como los concilios africanos que habían declarado nulos los sacramentos administrados fuera de la Iglesia. Para Monceaux los textos y los hechos, sobre los que generalmente Agustín apoyaba y fundamentaba sus posiciones, favorecían en este punto a su enemigo, y en este caso se esforzaba por demostrar que la historia y los hechos estaban equivocados. De todas maneras se debe señalar que Agustín, una vez presentadas esas dudas, reconoce que no niega esa opinión de Cipriano contraria a la de la Iglesia: «Yo, sin embargo, no niego que Cipriano tuviese esa opinión, por dos motivos: su estilo tiene un cierto carácter por el que se le puede reconocer: además, nuestra causa se muestra en ese punto más invicta...»⁹. A. C. De Veer¹⁰ se pregunta si en realidad no entra en el sistema polémico de Agustín arrojar dudas sobre todo lo que es desfavorable a Cipriano. Vale la pena interrogarse sobre esta cuestión, pues es posible que Agustín utilizara esta duda sobre la obra de Cipriano de forma metódica. Lo que no se explica en este razonamiento es el hecho de que San Agustín haya escrito una obra a los efectos de justificar esas posiciones de Cipriano, y en ella no se planteen estos márgenes de duda que aparecen en obras más tardías. Existen dos formas de tratar el problema. La primera es que Agustín haya variado su posición de acuerdo a diferentes etapas de acercamiento respecto de la obra de Cipriano y de su enfrentamiento con los donatistas, teniendo como resultado estas marchas y contramarchas. Lo que se puede cuestionar a esta inferencia, es que el conocimiento de Agustín sobre la problemática del donatismo, y la relación de éste con la doctrina de Cipriano, se desarrolló de menos a más. Es decir que, a medida que avanzamos en la obra agustiniana se solidifica el sistema de controversia. Al respecto conviene ver el desarrollo realizado por Monceaux¹¹ sobre la argumentación agustiniana; allí se sostiene que el sistema polémico del hiponense se encuentra constituido, por lo menos a grandes rasgos, hacia el año 400, es decir la época donde comienza la serie de grandes tratados contra los donatistas. El autor señala un desconocimiento inicial por parte de Agustín, donde el nudo de sus datos se apoyaba fundamentalmente en la obra de Optato de Milevis, y una progresiva puesta a punto de la información, que llegó a límites notables de sistematicidad, como en el caso del estudio y profundización del cisma maximianista.

Por lo tanto, la primera forma de acercamiento al problema es fácilmente descartable en este contexto. La segunda es que no haya estado convencido en ningún momento de la autenticidad de esas cartas, pero que la necesidad de asumir el problema fuera más fuerte que su impresión personal. Era necesario para la Iglesia católica responder a las posiciones donatistas, porque se apoyaban en una figura que tenía demasiado peso en la historia de la iglesia africana. Como algunos autores reconocen¹², los donatistas tenían un dossier de la obra de Cipriano. La posición más

⁹ Ep. 93, 39: *Nos tamen duas ob res, non negamus illud sensisse Cyprianum: quod et stilus eius habet quamdam propriam faciem qua possit agnosci; et quod ibi magis contra vos nostra causa demonstratur invictior...*

¹⁰ BA, vol. 31, p. 242, nota 2.

¹¹ Ver P. MONCEAUX, *Histoire littéraire...*, op. cit., t. VII, cap. VI, p. 188 y ss.

¹² Cf. A.C. DE VEER, op. cit., p. 242, nota 2, donde cita bibliografía.

cómoda era refutar las posiciones donatistas partiendo de la premisa de la falsedad de dicho dossier (y mucho más cuando la falsificación de documentos era una de las principales acusaciones que Agustín imputaba a sus enemigos en el origen del cisma). Pero el margen de efectividad de esta acción seguramente era dudosa, puesto que debían de circular otras copias de la obra de Cipriano fuera del círculo donatista, lo que resultaba imposible de ser controlado. Además, a los efectos publicitarios, probablemente tampoco fuera la mejor manera de solucionar el problema. Lo importante no es tanto lo que era verdad, sino más bien lo que se asumía como verosímil por el conjunto de la gente. De allí que en el primer párrafo de la obra Agustín reconozca la necesidad de hacerse cargo de esta situación¹³. Por ello cabía una respuesta que, superando el marco de la impresión personal del obispo, asumiera la necesidad de revalorizar las posiciones católicas entroncándolas con la historia más cara a la iglesia africana. La mejor manera de desarticular las posiciones donatistas era demostrando que eran erróneas aún cuando se partiera de la base de tomar como ciertos los presupuestos que las inspiraban en la obra de Cipriano. Lo que los fieles necesitaban no era asegurarse de la opinión ortodoxa respecto del bautismo, sino entender porqué no era la misma que la de su exponente más notable. De esta manera Agustín debe presentarse a sí mismo como polemista para hacerse cargo de la defensa de las posturas doctrinarias oficiales, lo que de alguna manera confirma los presupuestos de A.C. De Veer. Como ya se ha destacado, el obispo de Hipona afirma estar convencido de la autenticidad de los escritos epistolares de Cipriano. Pero en su exposición descalifica inmediatamente la autoridad de Cipriano respecto del bautismo. En la misma epístola¹⁴ afirma que la integridad de un obispo, por muy ilustre que fuere, no puede mantenerse en pie de igualdad con la Escritura canónica: -primer movimiento que apela al recurso de autoridad: la Iglesia y las Escrituras están por encima de los hombres-. Un poco más adelante¹⁵ encuentra que las posiciones de Cipriano favorecen sus propios argumentos, en cuanto en la carta del obispo cartaginés se afirma la coparticipación de los sacramentos con los pecadores, lo que estaba en contra de las posturas eclesiológicas donatistas, como se verá más adelante: -segundo movimiento que busca colocar en primer plano otras posiciones de Cipriano desfavorables a los donatistas aunque ajenas al asunto discutido, desviando así la discusión de su cauce; llamémoslo movimiento retórico-. Finalmente Agustín cierra el razonamiento instalando nuevamente la duda, pero quitándole trascendencia en cuanto a la valoración final de la cuestión: «En realidad, o bien Cipriano no sintió en absoluto lo que vosotros le atribuis, o bien después lo corrigió conforme a la norma de la verdad...»; he aquí de nuevo a la duda que acecha y opera como un

¹³ S. AG., *De Bap. L.*, I, 1: *In eis libris, quos aduersus epistulam Parmeniani quam dedit ad Tychonium scripsimus, promissimus nos diligentius quaestionem baptismi tractaturos: quod etiamsi non ibi promitteremus, debitum tamen a nobis flagrantibus fratribus meminimus et agnoscimus.*

¹⁴ *Ep.* 93, 38: *Neque enim sic potuit integritas atque notitia litterarum unius quamlibet illustris episcopi custodiri, quemadmodum Scriptura canonica...*

¹⁵ *Id.*, 39.

dato más del problema e, incluso, de su resolución; «...o bien este lunar de su immaculado pecho quedó lavado en la fuente de la caridad, cuando defendió con generosidad la unidad de la Iglesia que crecía por todo el mundo, y mantuvo con perseverancia el vínculo de la paz...»¹⁶; -tercer momento de recuperación de la figura de Cipriano: finalmente, se analice como se analice, para Agustín la figura de Cipriano es rescatada en función de su apego a la unidad, borrando de un plumazo la cuestión de la discusión sobre el bautismo, y colocando en el centro del análisis la unidad de la Iglesia, y la validez del cisma donatista-. Este juego argumentativo que realiza brillantemente Agustín en el 408, ya está plenamente desarrollado en el 401, cuando escribe la obra que nos ocupa. Aparentemente es imposible resolver la cuestión de qué es lo que opina San Agustín sobre la autenticidad de las posturas de Cipriano respecto del bautismo. Como vemos se niega a darles categoría de verdaderas, sin descartar la posibilidad de que así fuera. De todas maneras, y no importa cuál haya sido la posición de Cipriano, la consecuencia elaborada por Agustín no varía. Estos tres momentos destacados, operarán igualmente en el *De Baptismo*. Así, San Agustín dedica en ella un libro a refutar las posiciones generales del donatismo acerca del bautismo, y seis a analizar las ideas de Cipriano al respecto. Nuestro estudio se centrará en principio en el primero de estos siete libros, aunque algunas de las problemáticas presentadas allí sean retomadas luego en el desarrollo posterior.

Después de la presentación donde se destacan los dos objetos del tratado que ya han sido señalados, San Agustín entra directamente en la polémica. En lo que aparece como condición preexistente a cualquier disquisición sobre la cuestión del bautismo. Agustín recurre al criterio de autoridad conciliar, indicando que las dudas anteriores sobre el conflicto bautismal fueron dejadas a un lado por la fijación canónica de un concilio universal¹⁷. Estos argumentos, que aparecen como válidos a los ojos de Agustín, en realidad no tienen porqué serlo para los donatistas. Los concilios a los cuales se hace referencia son posteriores a la separación de las iglesias, lo que implica que los donatistas no estarían dispuestos a aceptarlos como válidos. En particular el concilio de Arlés es el mismo que no convalidó las objeciones del grupo

¹⁶ Id., 40.

¹⁷ *De Bap. L.*, I, VII, 9: *Iam enim, ne uidear humanis argumentis id agere, quoniam quaestionis huius obscuritas prioribus ecclesiae temporibus ante schisma Donati magnos uiros et magna caritate praeditos patres episcopos ita inter se conpulsit salua pace disceptare adque fluctuare, ut diu conciliorum in suis quibusque regionibus diuersa statuta nutauerint, donec plenario totius orbis concilio quod saluberrime sentiebatur etiam remotis dubitationibus firmaretur.* Sobre la entidad de este plenario universal, y su identificación con el de Arlés del 314, ver la discusión historiográfica presentada por R. CRESPIN, *Ministère et Sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de Saint Augustin*, Paris, 1965, p. 24, nota 4; donde se llega a la conclusión de que no se trata tanto de una referencia directa aun concilio en particular, sino que Agustín sabía que la cuestión había sido tratada anteriormente, tanto en este concilio como en el de Nicea, y donde se había colocado un punto final a la discusión abierta entre Roma y Cartago por la cuestión del bautismo entre Esteban y Cipriano.

donatista enfrentado a Ceciliano¹⁸, el obispo finalmente reconocido por los católicos, en los orígenes del cisma. Es decir que, de acuerdo a elementos que más adelante serán destacados sobre la eclesiología donatista, como por ejemplo su conservadurismo -cuyo reflejo es el sostenimiento de las tradiciones africanas representadas por Tertuliano y Cipriano-, nada resultaba más natural que ignorar lisa y llanamente dichas resoluciones conciliares. El recurso de Agustín tiene dos objetivos: -el primero es que destaca esto como válido a los ojos de cualquier cristiano no cismático, -el segundo apunta a hechar los cimientos para empezar a construir la futura argumentación, y que, para Agustín, tiene que aparecer más como un dato que como un argumento. Como ya se ha señalado, el obispo de Hipona tiene que hacerse cargo de la situación sostenida por la iglesia católica, para empezar a argumentar sobre tales datos nuevos elementos.

Haciendo referencia a obras anteriores¹⁹, entiende como inadmisible el doble sacramento tanto en el bautismo como en la ordenación, de la misma manera que cree que el bautismo se puede otorgar fuera de la Unidad (cabe destacar que cuando Agustín hace referencia a la «unidad» quiere decir la Iglesia católica ortodoxa). La discusión se plantea en términos precisos: si es posible «tenerlo» o «darlo» «fuera» de la Unidad. Agustín cree, contra los donatistas, que es posible *otorgar* el bautismo fuera de la Unidad, de la misma manera que es posible *poseerlo* fuera de la Iglesia²⁰. Es determinante en la posición de los donatistas la cuestión del «fuera» y del «adentro», que está relacionado con una cuestión más básica: la concepción de Iglesia que ellos tienen, y que retoman de Cipriano. Esta problemática *aparentemente* es superada por Agustín al hacer una diferenciación entre la posesión del sacramento como tal, y su fruto verdadero. Para el hiponense existe un plano de las cosas en que los sacramentos operan como efecto puro del rito, mientras que otro plano determina que esa legitimidad se efectúe y que el sacramento sea verdadero. Esto último solamente ocurre cuando se opera la reconciliación con la verdadera Unidad, es decir cuando se vuelve al seno de la verdadera Iglesia católica. Por eso se ha señalado que Agustín sólo en apariencias va más allá del planteo donatista, al salir del plano de la validez del sacramento en función del lugar desde donde es sancionado. De la misma manera Agustín dice que el sacramento se puede «tener» y «dar» también fuera de la Iglesia católica. Pero al marcarse la diferencia entre posesión-operatividad del mismo, se reinstala la discusión en el mismo plano: el sacramento sólo es operativo, es decir que opera verdaderamente la salvación, cuando quien lo «posee» se acerca a la Unidad, luego, se instala en el lugar «correcto». Cabe destacar que si la discu-

¹⁸ Para ser exactos es necesario aclarar que el nombre de «donatistas» es posterior, y está relacionado con la intervención decisiva de Donato; sobre los orígenes del cisma y la intervención de Donato ver W. H. C. FRENCH, *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952, pp. 14 y ss.

¹⁹ *C. Ep. Parm.* II, XIII, 27; donde en particular se analiza la posición de los donatistas a partir de la utilización que hacen de los textos bíblicos (1 Cor., IV, 7).

²⁰ *De Bap. L.*, I, 2, 146: '*non recte foris datur*', *respondemus: ut non recte foris habetur et tamen habetur, sic non recte foris datur, sed tamen datur*.

sión se remite a estos elementos -y a lo largo del análisis lo veremos-, todo se centra en una cuestión donde prima fundamentalmente lo político-institucional: cuál es el concepto de Iglesia que ambos grupos tienen (lo que en teología se llamaría eclesiología), y, fundamentalmente, cuál de esas Iglesias es verdadera, lo que a la larga se sancionará no por la razón sino por la fuerza.

Es necesario hacer referencia a esta problemática que está en la base de la discusión entre donatistas y católicos. La mayoría de los autores señalan la continuidad existente entre los criterios de Cipriano y los de los donatistas. Nos centraremos específicamente aquí sobre la manera en que los donatistas interpretaron el concepto de Iglesia, lo que habría sido uno de los condicionantes para explicar sus posiciones bautismales. Según Yves M.-J. Congar²¹, Cipriano no había hecho ninguna distinción, y había sacado las consecuencias del lazo riguroso que hacía entre salvación, Espíritu Santo, bautismo e Iglesia católica entendida como realidad empírica de los fieles unidos a su obispo. Para Cipriano no existían la salvación, el bautismo, y el Espíritu Santo fuera de esta Iglesia, solo tenían existencia en la medida en que estuvieran dentro de ella. Incluso, Congar marca la utilización de un vocabulario de inclusión en la Iglesia, y fuera de ella, en la obra de Cipriano: señala la recurrencia de las expresiones «*in Ecclesia*», «*intra (extra) Ecclesia*», «*foris, intus*», etc. Destaca además que la famosa frase de Cipriano «*extra Ecclesia nulla salus*», está ligada a este esquema de inclusión-exclusión, que depende a su vez del lazo monolítico anteriormente destacado. La preferencia de Cipriano por las imágenes tomadas al *Cántico de los Cánticos*²² y por el símbolo del Arca de Noé -entendida en un sentido exclusivo-; marcó las invocaciones donatistas en idénticas direcciones. Para Congar, sobre una u otra imagen, el esquema de los donatistas era fundamentalmente corporal y espacial, careciendo de la capacidad de distinguir la existencia de alguna distancia entre la «acción del espíritu y el sacramento corporal». Tenían una ideología monolítica, y ella estaba referida totalmente a la Iglesia.

Estas indicaciones son interesantes, porque nos permiten pensar ciertas plataformas ideológicas que operaron como fundamento de las posiciones donatistas. Tanto Cipriano como los donatistas pensaron a la Iglesia como *comunidad material*. A esta idea se oponen nuevos conceptos que serán desarrollados por San Agustín, y que fundamentan, desde una diferente interpretación teológica de los sacramentos, una idea renovada de Iglesia. Las características de esta nueva arquitectura ideológica parten de interpretaciones más sutiles que están en el fondo de la percepción agustiniana, y que se pueden ligar a las concepciones metafísicas neoplatónicas. P. Brown²³ destaca las influencias sufridas en su estancia en Milán a partir de sus relaciones con el círculo de Ambrosio. Sostiene que

²¹ BA, vol. 28, p. 52.

²² IV, 12: *Hortus conclusus, soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae-vivae*.

²³ *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, 1970: Cap. IX: «Los platónicos», passim: para bibliografía consultar las notas de este cap., p. 124 y ss.

«...Plotino y Porfirio están intercalados de modo casi imperceptible en sus escritos como base siempre presente de su pensamiento. [...] así Agustín, filósofo aficionado que no sabía griego, se presenta como uno de los pocos pensadores que dominaban a los autores neoplatónicos con una originalidad e independencia de espíritu sin igual...» (pp. 117/8).

Si San Agustín no piensa a la Iglesia como «comunidad», sino como realidad con una entidad fundamentalmente espiritual, entonces cabe preguntarse por qué se ha perdido en el fin del siglo IV el concepto de Iglesia como comunidad material de fieles. Un primer factor explicativo es la transformación que tuvo la posición institucional de la Iglesia en relación al estado romano. En la medida en que la existencia de la Iglesia como grupo no estuvo amenazada -cosa que es un hecho desde el advenimiento de Constantino-, se generaron las condiciones para el surgimiento de una teoría de la Iglesia que no priorizara sus lazos materiales, sino los lazos espirituales. Cabe también destacar que la jerarquización episcopal llevó a separar en la Iglesia a laicos y ordenados, dejando el manejo y el control de la institución a los obispos. De hecho la jerarquía asumió la representación del conjunto de fieles, colocándose a sí misma como su reflejo; situándose ella misma como comunidad y diluyendo los lazos materiales de su representada. Un segundo factor explicativo, que no tiene que ser pensado necesariamente como alternativo al anterior, es el surgimiento de una nueva sensibilidad que habilitó percepciones filosóficas diferentes²⁴.

Desde un perspectiva similar, J. E. Salisbury²⁵ ha destacado la transformación de la idea de salvación, entre Cipriano y Agustín, y el paso de una idea de salvación colectiva a una de salvación individual²⁶. Salisbury entiende que ella está expresada claramente en los escritos de Cipriano y parece derivarse de las circunstancias vividas durante las persecuciones por las comunidades cristianas, debiendo ser sumado a ello la creencia en la inmediata segunda *parousia*. Bajo estas circunstancias las congregaciones retenían la responsabilidad para su salvación, no delegándola en un eclesiástico superior. Estos cristianos se veían a sí mismos como miembros de una Iglesia apostólica, cuyo modelo -antes que la *vita apostolica* caracterizada por la prédica y la pobreza de los apóstoles tardíos- se fundamentaba en una minoría elegida que existía en un mundo hostil pero temporario. La cuestión mayor para estos grupos, no era cómo vivir en este mundo, sino cómo pasar exitosamente al próximo. De allí la importancia de los mártires y confesores, para quienes el cielo estaba ganado a través de gestos dramáticos. Muchas de las cartas de Cipriano estaban destinadas a ayudar respecto de la salvación de su rebaño, debiendo destacarse que él estaba interesado en las congregaciones, y no solamente en las almas individua-

²⁴ Ver P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, 1993, «3a. parte. De Ambrosio a Agustín: la creación de la tradición latina», p. 457 y ss.

²⁵ «The Bond of a Common Mind: A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine», en *Journal of Religious History*, 13-3, 1985, pp. 235-247.

²⁶ El presupuesto de la responsabilidad grupal para la salvación es criticada por San Agustín en *De Civ. Dei* 21, 20; 21, 25.

les. Este interés está evidentemente apoyado en la teología de Tertuliano, como ya había destacado W.H.C. Frend²⁷. Según Salisbury, para Cipriano la salvación se alcanzaba siendo miembro de la «hermandad» de cristianos, y la responsabilidad de esta salvación radicaba antes en el grupo mismo que en individuos aislados como los obispos u otros miembros de la jerarquía, siendo esto una parte fundamental en la doctrina de la salvación colectiva. Utiliza como ejemplo la Epístola 67, enviada a las congregaciones de León, Astorga y Mérida. Cipriano había sido consultado sobre la solución al problema planteado por dos obispos que habían cedido a la idolatría durante las persecuciones, alrededor del 250 dC, y que, habiendo sido depuestos de sus sillas, apelaron a la autoridad papal, quien consintió en sus reclamos, instando a las comunidades a reponerlos. Pero en el momento de conocerse la decisión papal, ya se habían elegido nuevos obispos. Cipriano opina en esa epístola que las congregaciones debían rechazar a los obispos *traditores*. Para Salisbury, debajo de esta exhortación yace el argumento de la responsabilidad colectiva de la salvación. Puesto que Cipriano no solamente invalidaba los sacramentos de los sacerdotes indignos, sino que colocaba la responsabilidad de cada sacrilegio no tanto en el sacerdote, sino en la comunidad que lo seguía²⁸; y esta centralización del poder en las congregaciones era la marca de pureza de la temprana iglesia del norte africano. El poder de elegir (o por lo menos rechazar) a un obispo permanecía en las congregaciones a las cuales éste debía servir. De allí la importancia otorgada a los cismáticos, quienes destruían el cuerpo de la Iglesia, frente a la condescendencia respecto de los herejes: si la unidad era el punto central de la salvación, la diversidad de ideas, por más que necesitara corrección, no tenía por qué ser causa de la fragmentación de la Iglesia de Cristo²⁹. Para Cipriano la solidaridad episcopal era simbólica y derivada de la solidaridad primaria colectiva de la congregación. Las cuestiones organizacionales eran mucho menos importantes para la Iglesia de Cipriano, por cuanto ésta esperaba ser temporal.

²⁷ *The Donatist...*, op. cit., p. 119.

²⁸ En realidad en la *Ep. 67*, Cipriano no hace corresponsable del pecado a la comunidad, sino que dice que la comunidad no está inmune del contagio del pecado de sus obispos: (III, 1) *Nec sibi plebs blandiatur quasi immunis esse a contagio delicti possit cum sacerdote peccatore communicans et ad iniustum adque illicitum praepositi sui episcopatum consensum suum commodans...*; pero sí entiende que un pueblo fiel y temeroso del señor debe separarse de un obispo pecador evitando mezclarse con los sacrificios de un sacrilego, sobre todo cuando puede elegir obispos dignos y separar a los indignos: (III, 2) *Propter quod plebs obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se debet, nec se ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem uel eligendi dignos sacerdotes uel indignos recusandi.*

²⁹ Cabe destacar que Cipriano, en la *Ep. 72* enviada al Papa Esteban, señala la posibilidad del disenso entre los obispos reteniendo incluso usos diferentes con respecto a temas tan importantes como el del bautismo (III, 1): *Ceterum scimus quosdam quod semel inbiberint nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed saluo inter collegas pacis et concordiae uinculo quaedam propria quae apud se semel sint usurpata retinere. (2) Qua in re nec nos uim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione uoluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus.*

Ciento cincuenta años más tarde, Agustín seguía levantando la figura de Cipriano, aunque con concepciones diferentes. Él se dirigía a congregaciones que no esperaban una inminente segunda vuelta de Cristo, e incluso instaba a sus fieles para que participaran activamente en cambiar el mundo: «*Vivite bene et mutatis tempore vivendo bene*»³⁰, una posición muy lejana a la de las congregaciones de la época de Cipriano que querían dejar el mundo, no cambiarlo. Para Salisbury, la idea de San Agustín de negar una salvación colectiva que está presente en *De Civ. Dei*, se construyó en su lucha cotidiana con el donatismo. Como las posturas donatistas encontraban su fundamento en una eclesiología dependiente de las interpretaciones de Cipriano, para este autor es claro que el principio central de la iglesia donatista era mantener la pureza de sus congregaciones separadas del mundo, y retoma así a Frensdorff, quien concluye que era más bien la naturaleza de la Iglesia como sociedad y su relación con el mundo, antes que creencias distintivas, las que formaron el corazón de la controversia³¹. La postura de Agustín era bien distinta, pues creía que no tenía sentido definir a la Iglesia en términos de un pecado público, la *traditio*, cuando cada uno era culpable de numerosos pecados privados; los santos y los elegidos coexistían con los pecadores en la Iglesia, aunque estuvieran separados en términos espirituales. Para Salisbury, el obispo de Hipona redefinió la naturaleza de la Iglesia en el norte de África, cambiando también el significado del bautismo, que era la entrada simbólica a la Iglesia. La posición donatista, apoyada en Cipriano, sobre la validez del rebautismo, confrontaba directamente con la naturaleza de la Iglesia presentada por Agustín. En el *De baptismo* se rechaza la idea de una salvación colectiva y se niega que el bautismo sea una marca de salvación, al destacar que tanto el bueno como el malo, estando igualmente bautizados, no tienen una esperanza igual de salvación. La pureza no era grupal sino individual. P. Brown³² también registra una inflexión en la época agustiniana cuando observa que los peores enemigos de la Iglesia en los tiempos de Agustín no estaban fuera de ella, sino dentro, siendo ellos los pecados y las dudas. Coincidentemente, para Salisbury, cuando los cristianos eran perseguidos y estaban fuera de la sociedad, se juntaban para salvarse a sí mismos, salvarse de la sociedad y para el paraíso. Cuando vivieron dentro de la sociedad, el camino de la salvación también pasó a estar adentro. La salvación dependía más del estado del alma que de la fuerza de la comunidad en el día del juicio final³³. Igualmente el autor piensa que ese camino de salvación que San Agustín presenta, coloca un gran énfasis en la importancia de la autoridad para determinar la práctica cristiana correcta. Contrariamente a los tiempos de Cipriano, en la época de *De Civ. Dei*, los cristianos habían volcado la responsabilidad de su salvación en obispos y sacerdotes, «el poder de la jeraquía reemplazó al consenso»³⁴, para quienes ahora vivían dentro de la sociedad, la supervivencia y la salvación dependían de

³⁰ *Sermo* CCCXI, VIII.

³¹ *The Donatist...*, op. cit., p. 315; también pp. 324/5 y 332.

³² *Biografía...*, op. cit., p. 159.

³³ «*The Bond...*», p. 246.

³⁴ *Ibid.*, p. 247.

la obediencia a la autoridad establecida, tanto secular como espiritual; prefigurando así las estructuras de la Iglesia medieval.

En realidad habría que explicar la aparente contradicción entre dependencia de la autoridad constituida y salvación individual. La constitución jerárquica de la Iglesia necesitó vaciar el poder de la asamblea de fieles. Este vaciamiento se operó de dos formas: 1- Pasando todo el poder de decisión institucional a los órganos jerárquicos de la Iglesia, fundamentalmente los obispos³⁵; 2- Al colocar a los creyentes solos de cara a estas instituciones poderosas, la comunidad de fieles ya no era importante para alcanzar el reino de los cielos, sino la pureza individual del alma. ¿Cómo estaba limpia este alma? Dependía de las prácticas rituales que organizaba la madre Iglesia, la obediencia a los preceptos canónicos ya no dependía de ninguna interpretación personal, como aún era posible en la época de Cipriano, sino del cumplimiento de las normas instituidas. Este fue el último paso que la jerarquía tomó, luego de una serie lenta de medidas, que llevaron a la total independencia de la jerarquía eclesiástica frente a la masa de fieles.

Para Congar³⁶ los donatistas sólo consideraban como pecados que destruían la virtud santificadora del ministro aquellos que llevaban a la separación de la Iglesia: la herejía, el cisma, el libramiento de las escrituras; brevemente, pecados eclesiológicos, si así pueden ser llamados. La situación del ministro del cual ellos hacían depender el valor del sacramento no era formalmente la cuestión de su moralidad personal, sino su situación eclesiástica: la situación que exigían de los ministros era la de la unión con la Iglesia. Es por eso que los donatistas rebautizaban a los católicos, quienes venían de fuera de la Iglesia, pero no a los fieles de su propia Iglesia bautizados por ministros pecadores, ya que las *dots* de la Iglesia en este caso operaban. Según el autor el primer artículo de la teología donatista podría formularse así: la verdadera causa como lugar de la acción sacramental y salvadora es la Iglesia. Este era el punto principal de la teología cipriánica de los sacramentos, que reencontraba la oposición de la teología romana. Había además una estrecha relación entre Iglesia y sacerdocio, apareciendo los obispos, en los pocos documentos de que disponemos, como mediadores y como la fuente misma de la vida santa de los fieles, siendo los guardianes de la pureza y de la fe³⁷.

A la vez Congar indica que los donatistas no diferenciaban entre un estado histórico de la Iglesia, y su estado escatológico. «Una sana posición eclesiológica», se-

³⁵ Vale la pena destacar la opinión de Cipriano cuando señala en la *Ep.* 67 anteriormente citada, que los fieles no están exentos del pecado de los obispos porque ellos tienen competencia en los mecanismos de elección de los mismos: (IV, 2) *Coram omni synagoga iubet Deus constitui sacerdotem, id est instruit et ostendit ordinationes sacerdotales non nisi sub populi adsistentis conscientia fieri oportere, ut plebe praesente uel detegantur malorum crimina uel bonorum merita praedicentur et sit ordinatio iusta et legitima quae omnium suffragio et iudicio fuerit examinata.*

³⁶ BA, vol. 28, p. 56.

³⁷ MONCEAUX (*Histoire...*, op. cit., vol. IV, p. 145) ya había destacado la autoridad de los grandes obispos donatistas, como Donato el grande, Parmeniano y Primiano, aunque basándose exclusivamente en Optato (III, 3; II, 24) y San Agustín (*Ep.* 87, 10; 93, 10, 44; *C. Ep. Parm.* I, 1, 1; 10, 16; 11, 17; *C. Litt. Pet.* II, 83, 184).

gún el autor, exigía la distinción hecha por Agustín: dos estados de una misma y única Iglesia, uno terrestre y otro celeste. Los donatistas no las distinguían. La Iglesia sería totalmente santa o totalmente impura. Así, hacia el 385 separaron a Ticonio de ellos, porque afirmaba que la Iglesia era siempre penitente, conteniendo en sí misma «la paja y el grano», lo bueno y lo malo, lo que estaba en contra de la tesis esencial de la eclesiología donatista. De esta manera los donatistas hacían depender de los hombres el valor santificador de los sacramentos, lo que implicaba también su negación a considerar una operación de Dios que no estuviera ligada a la celebración sensible de la Iglesia: para este autor los donatistas eran muy poco metafísicos³⁸. No distinguían entre una pertenencia espiritual y una corporal. Veían la realidad sacramental o eclesial como un bloque. Si no se tenía el Espíritu, no había nada de cuerpo; por lo que separarse de los malos significaba una disociación corporal y total.

Al respecto es significativa la referencia que existe en el documento que los donatistas presentan en la tercera jornada de la Conferencia de Cartago del 411: «...responden, como si fuera una respuesta, diciendo que es más bien por las costumbres y no por el cuerpo que los hombres deben distinguirse los unos de los otros. Nosotros aportamos la prueba sobre este punto, por una multitud de textos de la Ley, que conviene separarse de los malos no solamente por las costumbres sino también por el cuerpo»³⁹; es decir que se manifiesta explícitamente la necesidad de una Iglesia pura «de los cuerpos», v.g. por una institución terrenal impoluta.

Para P. Brown⁴⁰ la diferencia entre ambos grupos tiene que ver con la postura que la Iglesia debía tomar ante el mundo en general, y la composición de las respectivas iglesias era importante sólo en tanto que determinaba su postura. Los donatistas consideraban su existencia como grupo destinado a sostener una alternativa a la sociedad que los rodeaba. Por el contrario, el catolicismo de Agustín refleja la actitud de un grupo con confianza en su poder para atraer al mundo sin perder su identidad. El ideal que tenía de la Iglesia católica había crecido fuera de la tradición africana y se había desarrollado en una polémica con los maniqueos y paganos platónicos para los que no había sitio en los escritos de Cipriano. La idea de pureza que tenían los donatistas era distinta de la que Agustín presenta en sus escritos periodísticos contra ellos, y extraía su fuerza de una fuente distinta: era la pureza del grupo en sus relaciones con Dios lo que importaba. Esta idea estaba presente en la Biblia, la del pueblo elegido que conservaba su identidad sin compromiso con el mundo impuro, lo que era sencillo de entender para los miembros de una sociedad provinciana suspicaz ante el mundo exterior; frente a una exégesis «espiritual» y mucho

³⁸ BA, vol. 28, p. 66.

³⁹ *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, texto y trad. por S. LANCEL. Paris, 1975, tomo III, p. 1215 (día III, 258, 252-257; PL, 11, 1413): *Quod uero sibi a nobis obici dicunt: «Manus cito nemini inposueris neque communicaueris peccatis alienis» (I Tim. 5, 22), et quasi respondententes occurrunt moribus potius debere homines quam corpore separari, ad hoc non modo moribus sed etiam corpore <a> malis debere distungi multis admodum testimoniis legalibus approbamus.*

⁴⁰ *Biografía...*, op. cit., p. 277 y ss.

más complicada del Antiguo Testamento del hiponense. La presencia de las ideas neoplatónicas en Agustín implicaba la percepción de la totalidad del mundo como un mundo en devenir, con una jerarquía de formas imperfectamente realizadas, cuya cualidad dependía de la participación en el Mundo Inteligible de las Formas Ideales. Este universo ideal estaba en tensión continua con el mundo imperfecto, cuyo esfuerzo por alcanzar esa estructura ideal ya fijada era percibido por el espíritu. Para San Agustín la Iglesia verdadera no era sólo el «cuerpo de Cristo» o la «Jerusalén celestial», sino también la «realidad» de aquello que la iglesia concreta en la tierra no era más que una sombra imperfecta. Los hombres que la administraban se esforzaban por realizar esta santidad, a imitación de una cierta sombra de la realidad.

Según Congar los críticos católicos del donatismo desarrollaron un principio de universalidad como esencial a la iglesia -no considerado en absoluto por Cipriano⁴¹ y despreciado por los donatistas⁴²-. a la vez que no hacían de la iglesia empírica local, o incluso universal, el sujeto decisivo de las operaciones sacramentales válidas. Para este autor, porque los católicos colocaban el sujeto de la operación sacramental en el Cristo, es que ellos podían aplicar de forma diferente a los donatistas, incluso a Cipriano, el principio de la unicidad no ligándola a los límites de la *ecclesia* considerada como la comunidad presidida por el obispo legítimo. Con la distinción realizada por San Agustín entre *potestas* y *ministerium*, se desarrolla este pensamiento. El autor de los sacramentos es el Cristo, y son sus méritos, no los del ministro, los que dan valor al sacramento. De la misma manera que entiende que la Iglesia tiene dos estados, uno aquí y ahora, y otro del futuro, dentro de ella misma distingue también dos planos en los cuales un hombre puede situarse y existir: el plano de los

⁴¹ J. P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958, pp. 58-59; opina lo mismo que Congar respecto de Cipriano. En contra de A. D'ALÈS, quien en *Théol. Cyp.*, pp. 156-159, desarrolla una larga lista de expresiones para justificar el empleo de la palabra *catholica* como sinónimo de universal en Cipriano.

⁴² Los donatistas respondieron con un diferente criterio del concepto de «católico», que reivindicaban para su iglesia, otorgándole el sentido de plenitud sacramental en el verdadero cristianismo, y no de universalidad de la comunión. Así, en la Conferencia de Cartago del 411, Agustín retoma un argumento ya utilizado por él mismo, y destaca que «Catholon» significa según la totalidad, por lo que aquél que se separa del todo haciéndose defensor de una parte recortada del conjunto, no reivindicaba ese nombre por sí mismo, sino que en realidad afirmaba la verdad sostenida por los católicos. *Actes...*, op. cit., tomo III, p. 1065. (día III, 101-102; PL 11, 1381): *Catholon enim secundum totum dicitur; qui autem a toto separatus est partemque defendit ab universo praecisam non sibi usurpet hoc nomen, sed nobiscum teneat ueritatem.*

La respuesta de Gaudencio sostiene una identificación con lo plenamente sagrado, lo perfecto, lo inmaculado: *Gaudentius episcopus dixit: «Catholicum nomen putant ad prouincias uel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum, non ad gentes. Nam doceat sibi omnes gentes communicare et plenus est catholicus. Sed prius est tamen ut doceant quid petierint, quid meruerint».* Ver la discusión al respecto de LANCEL en Id., op. cit., *Introduction générale*, tomo I, p. 200 y nota 2.

sacramentos y el de la gracia o realidad interior; siendo el primero equivalente al de la inclusión corporal, mientras que en el segundo nos colocamos en el plano del compromiso espiritual, lugar a partir del cual el acto sacramental es eficiente, es decir el plano de la gracia. Esto es compatible con una teoría de la existencia de la realidad a partir de grados, y es coherente con los elementos ya destacados sobre los ascendientes metafísicos en Agustín y las referencias brindadas por P. Brown.

Lo que cabe preguntarse acerca de este análisis llevado hasta el momento, es si se trata de una discusión teológica, como propone el padre Congar, o existe algo que trasciende lo puramente especulativo. En el fondo, ¿se trata solamente de diferentes concepciones de lo divino, y sus instituciones terrenales, o existen componentes político sociales que determinan, o para que no sea tan fuerte, que matizan, estas lecturas?

Vale la pena destacar que las estructuras institucionales de la ortodoxia y del donatismo son similares, y que lo que varía son las percepciones que de estas estructuras tienen ambos grupos. A partir de la forma en que estas percepciones se materializan, se modifican también los alcances de las manifestaciones rituales, así como la posición de los actores inmersos en estas estructuras. Conviene precisar qué tipo de entidad es factible de ser otorgada a estas percepciones, al concepto de Iglesia, que a su vez organiza otros planos de las realidades culturales. En mi criterio el concepto institucional de Iglesia está afirmado a partir de los lazos establecidos entre los grupos cristianos creyentes en su relación con el estado romano: estos lazos hacían que se entendiera a la comunidad de fieles como el ámbito básico de pertenencia frente a la sociedad pagana, el espíritu de cuerpo y esta noción de pertenencia exclusiva marcaron fuertemente a las asambleas primitivas. Pero hay que destacar que este criterio de exclusividad no es una característica de los cristianos solamente, sino que también es una marca inconfundible heredada de la religión judía. Esta relación con el estado, en un principio fuertemente traumática, fue la base sobre la que se desarrolló y reestructuró una organización en un principio similar a las sinagogas y a las sociedades culturales romanas, y sufrió un vuelco espectacular a partir de la llegada de Constantino. La «unicidad»⁴³ de la Iglesia como principio básico para su desarrollo responde por vía doble a criterios básicamente políticos y no teológicos. En primer término, la jerarquización de la estructura primitiva necesita patrones de convalidación de su clase dirigente por los cuales esa misma clase aparezca única y legítima. En segundo término, el desencadenamiento de las persecuciones por parte del estado llevó a la adecuación de estas estructuras religiosas a una configuración semi o totalmente clandestina, reforzando naturalmente el proceso de jerarquización⁴⁴. Conjuntamente a ello se dio la manipulación sobre la palabra de Cristo, es decir la necesidad de una interpretación correcta del mensaje, que quedó en manos de esa misma dirigencia. La noción de validez del mensaje marcó el naci-

⁴³ Ver el extenso desarrollo sobre la diferencia entre la idea de «unidad» y la de «unicidad» que desarrolla J. P. BRISSON, *Autonomisme...*, op. cit., cap. I, 1: «Unicité de l'Eglise et autonomie des églises», pp. 33-78, passim.

⁴⁴ Ver las interesantes conclusiones de E. PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, 1982, pp. 195 y ss.

miento de una posición única y ortodoxa que se arrogó el derecho de determinar el «adentro» y el «afuera», así como lo «correcto» y lo «incorrecto». La metodología para poder aplicar estas convicciones también derivó del momento histórico. Mientras Cipriano entendía que ese poder radicaba en la unidad episcopal, y que a partir de su enfrentamiento con Esteban sabemos que esa unidad se asentaba en una igualdad absoluta en la que cada obispo le debía explicaciones sólo a Dios y a su conciencia⁴⁵, Agustín estará en condiciones de pensarlo, e incluso ejercerlo, de una forma absolutamente diferente: el poder coactivo estatal estará ahora al servicio de la jerarquía ortodoxa, obviamente en la medida en que convenga a los intereses del imperio. El comienzo del s. IV fue testigo de cambios fundamentales en las relaciones entre estado e Iglesia. Creo que una vez más el estado romano fue determinante como catalizador para el desarrollo de la institución eclesiástica, en la medida en que le convino la existencia de una jerarquía bien individualizada para que fuera el único interlocutor válido (dejemos aquí de lado la variante posible de convalidación de grupos antagónicos para forzar determinadas situaciones coyunturales a su favor, pero que de todas maneras se mantiene dentro de una misma lógica política). Como diferentes autores han destacado, esta transformación permitió el surgimiento de corrientes de pensamiento nuevas que debieron superar una organización que todavía en el fin del siglo III estaba preparada para un fin apocalíptico. No obstante esto, hay que insistir fuertemente en que las interpretaciones rigoristas de las escrituras no son caprichosas, sino que se desprenden naturalmente del texto, por lo que situaciones sociales conflictivas habilitan inmediatamente el surgimiento de las mismas.

Finalmente, se ha señalado que las redes institucionales eclesiásticas eran semejantes en ambas iglesias, y sin embargo creo percibir una diferencia sutil entre ambas. En la Iglesia ortodoxa, y siguiendo aquí a P. Brown⁴⁶, entiendo que el lugar del obispo es un lugar vacío, donde no importa tanto el individuo que está en su silla, sino su carácter de representante de la jerarquía eclesiástica. En ese sentido aparentemente existe una relación entre Iglesia como estructura por sobre cada obispo, o sea como conjunto de la jerarquía, y fieles como individuos dependiendo de ella. Por otro lado existe una inversión en el donatismo, que sería una Iglesia como conjunto de fieles, comunidad material, que contiene en ella a los obispos, que se destacan personalmente de ella; aquí el obispo aparece más bien como caudillo -ligado personalmente a la masa de fieles-, y de allí que se destaque su intercesión personal en la salvación de ellos, frente a la mediación de la Iglesia como todo en la católica.

San Agustín establece una diferenciación en la doctrina al afirmar que en realidad es el Cristo el sujeto de la acción ritual y no la Iglesia, lo que equivale a hablar de la posesión o no del Espíritu. Al decir que el Cristo es la Iglesia, se dice que solamente la Iglesia puede convalidar el rito. De allí la diferencia entre un sacramento válido -fuera de la Iglesia-, y uno verdadero -dentro de la estructura institucional-. Así, la «eficiencia» del sacramento sólo es santificadora en la medida en que el bautizado entra, vía imposición de manos, a la católica (la diferencia que

⁴⁵ *Ep. 73, III, 2*; fragmento citado en nota n° 2.

⁴⁶ «Chrétienté orientale et chrétienté occidentale dans l'Antiquité tardive: la divergence», en *Idem, La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris, 1985, p. 119 y ss.

marca Agustín entre el sacramento y el efecto o fruto del mismo). Lo que se preserva de esta manera es la validez de la apelación trinitaria, es decir su carácter mágico. aunque no se lo convalida por estar fuera de la institución: la sola invocación correcta de la santa trinidad implica el otorgamiento del bautismo, y la posibilidad de darlo excede los límites de la católica y los atributos personales de quien los otorga. No es tan importante la condición del ministro, sino el poder que tiene la invocación; lo que implica separar la obra del ministro. El efecto de ello es acrecentar el poder de la institución -la Iglesia- frente al hombre -el sacerdote, el obispo-. O sea que lo importante aquí es el lugar desde donde se otorga dicho sacramento, mas allá de la filosofía que sustente esta posición. De hecho se resguarda el lugar de la estructura corporativa como fuente del derecho. La postura de Cipriano, más ingenua, reducía la problemática a una cuestión ética: cada obispo, desde una interpretación personal, se ponía en manos de Dios; sacándole peso a la institución y poniéndolo en la ética y en el más allá. De hecho el planteo sigue girando alrededor de la cuestión de los lugares que sancionan la validez de las cosas. Agustín utiliza la imagen de un católico en peligro de muerte que no tiene más remedio que bautizarse con los donatistas⁴⁷, justificándolo. Pero plantea que sería perverso acudir al donatismo a recibir el bautismo (notemos que nuevamente está en juego una pura lógica de lugares), pudiendo hacerlo en la católica, donde además de recibirlo lo «aprovecharía». Se utiliza aquí un verbo específico que es *prodesse*⁴⁸. Esta diferencia entre «poseer» y «aprovechar» el bautismo, es presentada de hecho en la intención polémica del libro como un dato más del problema, cuando en realidad se trata específicamente de una argumentación del propio Agustín.

La cuestión parece haber sido más compleja, y a la vez más simple, que la planteada por Agustín. Más compleja porque no se movía en el terreno de la sola razón teológica, sino que en sus componentes se encontraban elementos de la práctica cotidiana que ignoraban tales razones. Más simple, porque los razonamientos que estaban en el fondo de estas mismas prácticas estaban muy lejos de las elaboraciones teológicas. Para ello basta referirse al ejemplo del catecúmeno presentado por el mismo Agustín en *De Bap. L.*, I, III, 4. Allí se analiza la actitud de los catecúmenos que, sopesando las afirmaciones de ambos bandos llegan a la conclusión de que es conveniente bautizarse en el donatismo, ya que la católica reconoce el bautismo fuera de ella no ocurriendo esto a la inversa, lo que lleva a la conclusión de que bautizándose entre los donatistas este bautismo sería siempre reconocido. De hecho aquí el sacramento está operando como factor de identificación solamente para uno de los grupos, el donatismo, mientras que el otro grupo, la ortodoxia, reconoce su validez para el conjunto de los cristianos que pronuncian la fórmula trinitaria adecuada. Esto lleva a la disolución del efecto de identificación de la marca en el conjunto de las sectas que no comparten la óptica ortodoxa, por lo que la equivalencia católico (por ortodoxo)= cristiano se pierde. De esta forma el donatismo se ve beneficiado por el carácter de exclusividad que le otorga al hecho del bautismo. La forma en que San Agustín trata esta cuestión es extremadamente compleja, no ya en sus

⁴⁷ *De Bap. L.*, I, II, 3.

⁴⁸ *Ibid.*, I, II, 3, 148: *quia certus est ibi prodesse sacramentum.*

argumentos sino incluso en la forma de presentarla, pero su análisis es solo operativo para quienes están convencidos de bautizarse en la católica, lo que lo hace inoperante para quien está en la duda. La posición teológica asumida por los ortodoxos no los favorecía, siendo superados por esa situación en la praxis por argumentos menos elaborados pero efectivamente más contundentes. El propio Agustín transcribe el pensamiento de la gente sencilla: «He preferido recibir el bautismo de Cristo, dice, allí donde unos y otros lo reconocen»⁴⁹. Frente a este argumento práctico se desarrolla un razonamiento apoyado solamente en la cuestión de la «legitimidad» del bautismo en la Iglesia católica, frente a su sola posesión en el donatismo. Es decir que se parte del presupuesto que entiende que el lugar que se defiende es el legítimo y esto aparece como obvio en la argumentación cuando en realidad no lo es. La simple afirmación ocupa el lugar de la deducción⁵⁰. Pero se debe destacar que al marcarse la diferencia entre bautismo válido legítimo o ilegítimo se reinstala la argumentación en un plano idéntico, por lo cual lo que opera la diferencia inclusiva es en este caso la legitimidad del bautismo, y no el acto de su otorgamiento. O sea que la diferencia validez-invalidez del bautismo sanciona un clivaje entre cristianos y no cristianos, mientras que la diferencia legitimidad-ilegitimidad del bautismo diferencia a católicos ortodoxos y cismáticos-herejes. La marca de diferenciación se sanciona en cuanto a la legitimación por parte de la Iglesia ortodoxa de un sacramento reconocido como válido. El discurso agustiniano reconoce en este segundo momento la injerencia de la institución, que como se había marcado, apuntaba con este corrimiento a quitar influencia en la persona del ministro para colocarlo en el conjunto de la estructura.

Me gustaría destacar otro elemento que esta fuera de estas discusiones entre donatistas y ortodoxos, pero que debería ser tomado en cuenta. R. Crespin⁵¹ refiere una de las mayores dificultades de la Iglesia ortodoxa en Africa, alrededor de la época en que Agustín comienza a ejercer su sacerdocio, y que era la carencia de sacerdotes⁵². Esto lleva a los obispos a reclamar ante la sede papal para flexibilizar

⁴⁹ *Ibid.*, I, V, 6: «*Illic*», inquit, «*accipere malui ubi baptismum Christi esse utriusque consentiunt*».

⁵⁰ *Ibid.*, I, III, 4, 149: *iam enim decrevit et certus est, in quibus dissentimus, nos illis esse praeponendos. Y un poco más adelante: hic ergo securus accipiat ubi et esse et recte accipi certus est, illic autem non accipiat quod esse ibi quidem dicunt, sed ibi accipiendum esse non dicunt quorum sententiam decrevit eligere. Y un poco más adelante aún: non autem recte aput Donatistas hominem baptizari saltem incertum habeat, cum hoc illi dicant [150] quorum sententiam Donatistis anteponendam esse certum habet, et incertis certa praeferendo hic baptizetur, ubi propterea certus est recte fieri, quia et cum alibi facere cogitabat huc transeundum esse decreverat.*

⁵¹ *Ministère ... op. cit.*, pp. 54-60.

⁵² Ver P. BROWN, *Biografía...*, op. cit., pp. 179 y ss.; para la propia experiencia de Agustín en su elección como sacerdote, o el caso del noble Piniano a su paso por Hipona, p. 387; S. Agustín, *Ep.* 124-126; igualmente ver el caso de la elección del obispo Castorio en Vaga, apoyado por Alipio y Agustín, y comentado por el mismo Agustín en la *Ep.* 69, sobre la cual Crespin, *Ibid.*, pp. 65-66, dice que muestra cuán lejos se podía llegar en las concesiones a hacer para los conversos.

las condiciones para la incorporación de los sacerdotes donatistas a la católica, puesto que existía una interdicción que impedía a los donatistas conversos el acceso al clero. Esto iba en contra de disposiciones conciliares anteriores, e, incluso, de las posturas de la iglesia transmarina. Así se plantea la posibilidad de respetar las dignidades adquiridas por los obispos y sacerdotes encargados de parroquias rurales, en el caso de que no hubiesen rebautizado ningún católico, o que llevaran consigo a los fieles hacia la unidad. Existe un argumento puramente político en la resolución del conflicto, y tiene que ver con la conveniencia de reducir a los cismáticos a la mínima expresión, otorgándoles concesiones para su vuelta.

En cuanto a esta cuestión quisiera resaltar algunos elementos. Específicamente el lenguaje de San Agustín cuando se refiere al sistema de lugares que opera la Iglesia como grupo. Están quienes «pertenecen» a la unidad, y quienes no pertenecen. El verbo utilizado es *pertinere*⁵³. Este criterio de pertenencia al conjunto está posibilitado desde la correcta admisión a partir del bautismo. El dilema aquí es que Agustín debe explicar porqué un mismo sacramento, habilita la pertenencia a dos grupos diferentes, si uno de ellos, la ortodoxia, encuentra que el bautismo es válido fuera del ámbito ritual que él mismo administra. Me resulta interesante analizar este conflicto en una pura lógica de lugares, es decir, desarrollar una topología referida al criterio de pertenencia a uno u otro grupo.

La solución propuesta por Agustín parte de negar la separación existente en ámbitos específicos de la institución. O sea, parte de la base de que el bautismo, por ser un sacramento divino, opera incluso fuera del ámbito de la Iglesia. La correcta invocación trinitaria en la ablución sacramentaria, implica la legitimidad del mismo desde la óptica ortodoxa. La teoría es que lo sano del cuerpo enfermo, vale decir la correcta invocación efectuada por los cismáticos, implica su pertenencia al cuerpo sano, el grupo ortodoxo. Todo lo sano, aunque separado de la «Iglesia verdadera», le pertenece por derecho divino. La parte enferma, extraviada por el error del cisma es capaz de generar hijos en la medida en que posee una parte, una extensión, del cuerpo sano. En esa medida, la ortodoxia reconoce la validez de este sacramento. Esta es una solución que es hija del criterio totalizante e inclusivo que se arroga la Iglesia ortodoxa como única y verdadera institución administradora del mensaje de Cristo en la tierra. Esto implica asumir que es el único grupo capaz de gestionar la pertenencia al grupo de los que disfrutarán de la vida eterna junto a Dios. Frente a la evidencia de lo contrario, es decir de la existencia de un sinnúmero de grupos que se arrojan los mismos derechos, la ortodoxia asume la necesidad de tener un criterio inclusivo, hasta con lo que se encuentra fuera de sí.

Para cerrar esta exposición se retomará la idea fundamental perseguida. Ha sido mi intención destacar en el análisis de la obra que lo que aparece como discurrir teológico en realidad está sostenido en criterios fundamentalmente topológicos que organizan la pertenencia o no a los lugares «correctos» y marcan la herejía o las

⁵³ *De Bap. L., I, X, 14: haec itaque in omnibus generat cuius sacramenta retinentur, unde possit tale aliquid ubicumque generari, quamvis non omnes quos generat ad eius pertineant unitatem, quae usque in finem perseverantes saluabit.*

desviaciones. Estos criterios de pertenencia no obedecen tanto a concepciones religiosas diferentes, sino a la percepción de las estructuras institucionales como tales, lo que a su vez condiciona la práctica del culto en función de la adscripción y pertenencia a dichas estructuras, vg. la Iglesia. Esta percepción de la institución, si bien posee elementos teológicos, está definida fundamentalmente a partir de una praxis cultural marcada fuertemente por la interrelación con el estado romano.