

# AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS  
AGUSTINOS RECOLETOS

Director

ENRIQUE A. EGUIARTE BENDÍMEZ

Edición de

ENRIQUE A. EGUIARTE BENDÍMEZ

JOSÉ ANOZ

EGUIARTE, Enrique A.: <i>Coloquio internacional sobre los sermones de san Agustín, en Roma</i> .....	5
CILLERALI, Beatrice: <i>Agustín y la memoria: formas de recuerdo en la 'uita beata'</i> .....	23
DUNN, Geoffrey D.: <i>La pobreza como asunto social en las homilias de Agustín</i> .....	43
DUPONT, Anthony: <i>Lectura del comentario de Pelagio a la carta de Pablo a los Romanos</i> .....	49
EGUIARTE, Enrique A.: <i>Los espectáculos del anfiteatro en san Agustín y sus implicaciones espirituales</i> .....	75
FLADERER, Ludwig: <i>Importancia de la metonimia en la interpretación agustiniana del relato de la creación</i> .....	99
GAUMER, Matthew A.: <i>La evolución de la teología donatista como reacción al entorno cambiante en la antigüedad tardía</i> .....	105
KAMIMURA, Naoki: <i>La exégesis bíblica de Agustín en 'De Genesi ad litteram liber unus imperfectus'</i> .....	137
MESSINA, Patrick y DE PAULO, Craig J. N.: <i>La influencia de Agustín de Hipona en el desarrollo de la teoría cristiana de la guerra justa</i> .....	143
ROSENBERG, Stanley P.: <i>Oralidad, textualidad y la memoria de los feligreses, en los sermones de Agustín</i> .....	169
SÁNCHEZ, Sylvain J. G.: <i>El priscilianismo, según Orosio</i> .....	177
TOPPING, Ryan: <i>Cristo, 'disciplina Dei' en el pensamiento temprano de Agustín sobre educación</i> .....	193
VAN REISEN, Hans: <i>La elocuencia de la palabra</i> .....	199
BIBLIOGRAFÍA.....	209
LIBROS RECIBIDOS.....	219

— LVII —

2012  
ENERO-JUNIO  
MADRID

— 224-225 —

## El priscilianismo, según Orosio

Resumen: El artículo estudia el fragmento de una carta de Prisciliano recogida en el *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* de Pablo Orosio, para recolocar el fragmento en el contexto orosiano. Posteriormente se estudia el fragmento en el contexto de las fuentes priscilianas, para ver si se puede hacer un acercamiento con las ideas de los *Tratados de Wurzburg*, y las de E.-Ch. Babut y E. Spät principalmente.

Abstract: The article deals with a fragment of a letter of Priscillian quoted in Paul Orosius' *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum*, trying to replace the fragment in an orosian context. It also deals with the relationship that the fragment of the letter has with the priscillian sources, such as the so called 'Wurzburg's Treatises' and the ideas of E.-Ch. Babut and E. Spät.

El priscilianismo es un movimiento español de la antigüedad tardía, al que se considera herético. Sus adversarios han construido mediante sus testimonios una imagen de Prisciliano y sus seguidores, según la cual estos son herejes. Esta tradición ha suplantado al personaje histórico llamado Prisciliano, acerca del cual se sabe muy poco. La posteridad ha guardado el recuerdo de un hereje gnóstico y maniqueo.

Redactado hacia los años 413-414, el *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (*Memoria sobre el error de los priscilianistas y origenistas*) de Pablo Orosio forma parte de la literatura antipriscilianista. En un pasaje cita un fragmento epistolar de Prisciliano: *sicut ipse Priscillianus in quadam epistula sua dicit* («como dice en cierta carta suya Prisciliano mismo»). Por el tenor gnóstico de este fragmento —así lo califican— los eruditos han dudado ver en él un extracto auténtico del obispo de Ávila. Siguiendo a nuestros predecesores, nos gustaría examinar este fragmento<sup>1</sup>. Ese texto puede interpretarse de dos formas: en sentido herético, como hace Orosio, y en un sentido esotérico, que desvela el pensamiento priscilianista difundido en los *Tractatus* y marcado por el neoplatonismo.

1 Lo hemos estudiado en nuestra monografía *Priscillien, un chrétien non-conformiste*, Paris 2009, 206-210, anunciando el presente artículo, que permite desarrollar el conjunto de la demostración.



*circulum*<sup>9</sup> et mittendarum in carne animarum diuinum chirographum, angelorum Dei et omnium animarum consensibus fabricatum patriarchæ tenent; qui contra formalis militiæ opus possident, et reliqua («La sabiduría primera es esta: reconocer en los tipos de las almas las naturalezas de las fuerzas divinas y la disposición del cuerpo, en la cual parecen ligados el cielo y la tierra, y todos los poderes del mundo parecen encadenados; sin embargo, son las disposiciones de los santos las que vencen, porque los patriarcas tienen el control sobre el círculo primero y sobre la sentencia (*chirographum*) divina respecto al envío de las almas a la carne, [sentencia] creada por el acuerdo entre los ángeles de Dios y todas las almas; y ellos (o sea, los patriarcas) tienen también el poder sobre la obra de la milicia formal») <sup>10</sup>.

La sabiduría primera es descubrir en las formas de las almas (*animarum typis*) la naturaleza concreta de los poderes divinos (*diuinarum uirtutum*) y la disposición del cuerpo (*corporis dispositionem*). Cada uno de estos poderes, habitantes de las regiones celestiales, imprime un sello en el alma durante su viaje cósmico a través de los diferentes círculos planetarios. La gran sabiduría consiste en discernir mediante los sellos inscritos en el alma cuáles son los poderes divinos que dejan una impronta. En este fragmento se oponen alma y cuerpo: la primera lleva la impronta de las fuerzas divinas, es decir, de los ángeles y de los patriarcas, nombrados más abajo; el segundo está bajo el influjo del cielo, de la tierra y de los poderes del mundo. Pero, de estos dos conjuntos de fuerzas opuestas, el que debe vencer es el primero: *sanctorum dispositiones*, las cuales equivalen a *diuinarum uirtutum naturas*. Siguiendo el contexto del tratado de Orosio en el que se inscribe el fragmento, el alma sale de una especie de almacén. Viene a comprometerse ante Dios a combatir y está armada por la adoración de los ángeles. La marca de las fuerzas divinas se imprime por el acuerdo entre las almas, Dios y los ángeles. Esta actuación constituye el contrato divino, según cuyas condiciones las almas son enviadas a la carne. En cuanto al cuerpo, aunque nos falta un miembro de la frase por haberse perdido la continuación del texto, la milicia astral (*formalis militia*) <sup>11</sup> representa las fuerzas opuestas a los ángeles y a los patriarcas. El alma es tomada por los príncipes malignos, que le aplican un contrato (*chirographum*) regido por la fatalidad astrológica.

9 CCL 49, 159, 47 *primum Dei circulum*.

10 La oscuridad de la construcción de la frase viene del lugar del verbo *intelligere*, que parece regir solo el miembro primero, y que, a nuestro entender, rige en realidad todo el texto. \*N. de la Redacción: la traducción española reproduce la versión francesa. El original latino, según PL 42, 667, puede leerse en OZAETA, J. M.: *Obras completas de san Agustín. Edición bilingüe* (cit. BAC). 38, Madrid 1990, 633.

11 Sobre el sentido de esta expresión, cf. nuestra monografía: *Priscillien, un chrétien non-conformiste* 253 n. 382.

### La cuestión del origen del alma

El fragmento afirma que las almas que se encarnan están marcadas por el sello (*chirographum*) divino que guardan los patriarcas, y que ha sido fabricado con la colaboración de los ángeles de Dios y de las otras almas. El fragmento distingue claramente las fuerzas divinas<sup>12</sup>, los patriarcas, depositarios de estas, los cuales ocupan ante Dios el primer círculo, los ángeles de Dios y finalmente las almas elegidas y los santos. Al leer que las almas están marcadas por las fuerzas divinas, Orosio cree que Prisciliano considera que las almas humanas son de la sustancia de Dios.

### Preexistencia y descenso de las almas

Orosio descubre la doctrina del descenso de las almas a través de los círculos sucesivos hasta su entrada en los respectivos cuerpos, y la de su preexistencia en una especie de almacén (*promptuario*)<sup>13</sup>. El alma sale del primer círculo. Schipper habla de «primer círculo de Dios»<sup>14</sup>, que viene a ser la habitación primitiva del alma preexistente. Una vez caída a la tierra, oprime al alma el cuerpo que se le añade. Para librarse de esta carga, debe conocer la disposición del cuerpo, es decir, sus lazos astrales. ¿Cómo se efectúa el ascenso del alma? El fragmento habla de «las naturalezas de las fuerzas divinas en los tipos de las almas», y del papel que el cuerpo desempeña en la condición humana. Schipper afirma que esas fuerzas han de entenderse de manera no antropológica sino cosmológica. En la antigüedad estaba muy difundida la idea de que todo cuerpo celeste tiene su fuerza divina, es decir, una divinidad que la habita.

Observemos que el fragmento no menciona claramente el ascenso, y que habla no de descenso, sino de paso a la existencia corporal. Se puede suponer una creencia en la preexistencia de las almas, si están marcadas antes de encarnarse; pero no sabemos si el contexto se refiere al momento en que son creadas, o al momento en que son introducidas en el cuerpo.

12 Estas fuerzas divinas pueden compararse a los *protoktistoi* («primeros creados»), mencionados por Clemente de Alejandría en *Excerpta ex Theodoto* 1, 27, 3, 7; cf. SAGNARD, F.: *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, SC 23, Paris 1948, 77-79; la fórmula «primeros creados» designa siete espíritus superiores creados desde el principio con toda su perfección; son como los «sumos sacerdotes» de los arcángeles.

13 «Consultatio Orosii ad Augustinum» 2, en BAC 38, 633.

14 CSEL 18 omite *Dei* («de Dios»).

### La cuestión del doble 'chi'

El fragmento habla de las almas, de los santos y de las fuerzas divinas, de algunos elegidos que pertenecen a la milicia astral y los depositarios del sello, las almas comienzan a ser marcadas, influencia que para Prisciliano es definitiva, porque llevan la marca divina al mundo divino. Aquí, Orosio afirma que las almas se preparan para su entrada en el mundo divino por la gracia en los cuerpos. El fragmento habla de *chirographum* benéfico con el que el alma se marca, y al que el valentiniano refiere que está ligado al bautismo. Prisciliano habla de la marca del Padre y al Hijo y de la marca como la que con un hierro se imprime en la propiedad permanente; la marca de Teodoto significa la marca del filoniano<sup>17</sup>. Pues bien, Orosio habla antes de su encarnación y de restaurar la marca inicial que se ve asfixiada por la marca del cuerpo. Prisciliano, Orosio habla de esta marca que se imprime en los cuerpos y que se refiere a las trampas odiosas. Hay, Prisciliano, una marca real, fabricada con «el sello» que es benéfica para los hombres y que es la autoridad de un ser marcado en el cuerpo.

15 Estudia esta palabra...

16 En cuatro pasajes del fragmento, el bautizado es «sellado (*sfragis*)»; según 4, 83, 1, 4, cuando se habla de él frecuentemente, también los «esclavos» (3.4, el sello (*sfragidos*) es semel de reclamar su moneda, Dios Prisciliano 6, «el alma fiel, que ha tomado el sello (*sfragis*): Ga 6, 17)». También los depositarios de este sello, que no hace sino...

17 Cf. DÖLGER, F.J.: 'Schatz der profanen und religiösen Kultur...

*La cuestión del doble 'chirographum'*<sup>15</sup>

El fragmento habla de una marca divina, producto de las fuerzas divinas, de los santos y de las almas elegidas. Se subraya en él la predestinación de algunos elegidos que tienen la misión de luchar y de vencer los influjos de la milicia astral y los de los poderes del mal. Desde su paso al círculo primero, las almas comienzan a sentir la influencia y la acción de los patriarcas, influencia que para las que atraviesan los círculos planetarios es benéfica, porque llevan la marca (*chirographum*) que manifiesta su pertenencia al mundo divino. Aquí, en el círculo primero, propiedad de los patriarcas, las almas se preparan para el combate inminente en el momento de su integración en los cuerpos. ¿Podríamos comparar, sin confundirlos, este *chirographum* benéfico con otra marca positiva y saludable, que es el bautismo, y al que el valentiniano Teodoto llama «sello (*sfragís*)»?<sup>16</sup> Este sello está ligado al bautismo recibido en el agua, en el momento en que se invoca al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo. Constituye la marca indeleble, como la que con un hierro candente se hace en los animales, en signo de propiedad permanente y distintiva. Dölger demuestra bien que este *sfragís* de Teodoto significa la huella en el alma a imagen de Dios, idea de origen filoniano<sup>17</sup>. Pues bien, el *chirographum* orosiano es depositado en el alma antes de su encarnación; el *sfragís* de Teodoto va a ocuparse de recuperar y restaurar la marca inicial (el *chirographum* de los patriarcas), que ha sido asfixiada por la marca del mal en el cuerpo que abrumba al alma. Por su parte, Orosio habla de esta marca del mal, que el príncipe de los arcontes imprime en los cuerpos durante el viaje cósmico de ellos. Para mejor dominar a los cuerpos, el dios malo los marca tras haberlos hecho caer en las trampas odiosas. Hay, pues, dos marcas diferentes: una, de origen espiritual, fabricada con «el acuerdo entre los ángeles de Dios y todas las almas», es benéfica para los hombres que la llevan; la gravada en la carne por la autoridad de un ser maléfico revela los vínculos cósmicos de los miembros del cuerpo.

15 Estudia esta palabra nuestra monografía: *Priscillien, un chrétien non-conformiste* 473.

16 En cuatro pasajes de *Extraits de Théodote* se menciona este sello: según 4, 80, 3, 2 el bautizado es «sellado (*sfragistheís*)» por la invocación «del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»; según 4, 83, 1, 4, cuando el bautizado desciende al agua, recibe el sello (*sfragidos*) que, frecuentemente, también los «espíritus impuros», al bajar con él, están para recibir; según 4, 86, 2, 3.4, el sello (*sfragidos*) es semejante a la moneda, imagen y efigie de Cristo; como el César puede reclamar su moneda, Dios puede reclamar al bautizado, marcado por su sello; según 4, 86, 2, 6, «el alma fiel, que ha tomado el sello (*sfragisma*) de la verdad, lleva las marcas de Cristo (*stigmata*: Ga 6, 17)». También los demonios, tras haber bajado al agua con el bautizado, pueden recibir este sello, que no hace sino volverlos más intratables, porque se encubren más.

17 Cf. DÖLGER, F. J.: '*Sfragís*'. *Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911, 105-107.

*Oposición entre el cuerpo, malo, y el alma, buena*

En el hombre hay como dos realidades antitéticas: el mundo de lo divino y el de la materia. El alma está ligada a Dios, y el cuerpo a la tierra. El alma intenta librarse de los lazos de la carne, que le impiden regresar a Dios. Las ataduras del cuerpo retienen al alma, marcándola. Las disposiciones de los cuerpos de los santos triunfan sobre estas ataduras (*sanctorum [corporum] uero dispositiones superare*). Los santos no tienen cuerpo de otra naturaleza, sino que este tiene otra *dispositio*. Esta *dispositio* puede el hombre tenerla naturalmente o adquirirla mediante la fe en Cristo; esto nos muestra que se deja al hombre libertad de decisión. Esta *dispositio* inherente al cuerpo de los santos manifiesta que lo que en el hombre es divino, el alma, puede también vencer a la carne. Desgraciadamente, la frase *in qua [dispositione corporis] obligatum cælum uidetur et terra omnesque principatus sæculi uidentur adstricti* elimina en la práctica la libertad de las almas, sometiéndolas al destino. Según Orosio, pues, los cuerpos se presentan como lugar de servidumbre y encarcelamiento, creados por el principio del mal y marcados por su signo de corrupción. El cuerpo se opone al alma como el mal al bien. Según el fragmento, existe oposición entre la disposición del cuerpo y las disposiciones de los santos, pero no se precisa la naturaleza de esta oposición. Sin embargo, al describir, por una parte, el cuerpo como objeto de los influjos de la milicia astral, el cielo, y del mundo de la corrupción, la tierra y, por otra, los poderes del mundo, se adivina que la oposición se da no entre el cuerpo y las almas elegidas, sino, por un lado, entre la milicia astral, la tierra y los poderes del mundo, y, por otro, las fuerzas divinas. Es, pues, un conflicto cósmico entre el bien y el mal, entre los santos y los patriarcas contra los poderes malos de toda clase, en paridad igual. La angustia que el hombre experimenta al verse mezclado con el mal despierta en él la nostalgia del bien. Descubre que su alma, divina sustancialmente, constituye lo que en él puede ser salvado. Esto es característico de la gnosis <sup>18</sup>.

Si este fragmento de Prisciliano es auténtico, revela una doctrina gnóstica escondida en los *Tratados*. Del fragmento no se habla en ninguna parte salvo en el canon décimo del concilio primero de Braga, del año 561 <sup>19</sup>,

18 Cf. PUECH, H.-Ch.: *En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps et autres essais*, Paris 1978, 199-200.249-250.253. El autor describe la existencia como catástrofe vivida en la angustia, mientras el hombre permanece nostálgico de una libertad perdida; este, pues, va a intentar luchar por su liberación.

19 «Si alguien cree que los doce signos siderales observados habitualmente por los astrónomos están distribuidos por cada uno de los miembros del alma y del cuerpo, y que, como dijo Prisciliano, se aplican a los nombres de los patriarcas, sea anatema (*si quis duodecim signa de sideribus, quæ mathematici obseruare solent, per singula animæ et corporis membra disposita credunt,*

que parece mirar directamente opone fuertemente materia y conocimiento de los dos principios. ¿supone en el trasfondo un dualismo paulino? Para Goosen, este fragmento común con la doctrina de Orosio, dudan de la sinceridad de Orosio respecto a Prisciliano: «Quizá fue demasiado seguro que el extracto sea de alguna relación alguna con el priscilianismo o no, Orosio bien que se reprochaba a los maniqueos por su posición polémica antimaniquea y antipriscilianista. Por tanto, para interpretar Würzburg, es preciso quitar el significado primitivo de las palabras de las primitivas del texto. En el fragmento tiene su significado primitivo por los *Tratados*, que la cita de C...

Fernández Ardanaz analiza la expresión primera consiste en decir que las almas los caracteres de las funciones de los santos sobre los poderes astrales. (1) Razón negativa: el cuerpo de los poderes astrales. (2)

*et nominibus patriarcharum adscriptis*. MARIN, T.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid 1962, 20.

20 Cf. GOOSEN, A. B. J. M.: *Priscillianus*, Leiden 1976, 81-82.

21 JUNOD, E. - KAESTLI, J. D.: *Le Priscillianisme au IX<sup>e</sup> siècle: le cas des Actes de Jean*, Ginebra 1968, 90.

90. Rechazan la autenticidad del fragmento. *Reformator des 4. Jahrhunderts. Eine kritische Untersuchung der erhaltenen Schriften Priscillians*, Würzburg 1968, 175.

W.: *Studien zur Geschichte und Volkskunde des Oberrheins*, Würzburg 1968, 239; FERNÁNDEZ ARDANAZ, J.: *Prisciliano y su obra*, Madrid 1976, 239.

riografía y realidad», en *Clio y crimiología*, Madrid 1976, 239.

Priscilianista para los autores siguientes: Priscillien», en *Bulletin d'ancienne*, París 1976, 239.

DAVIDS, J. A.: *De Orosio et sancto Prisciliano*, Leiden 1930, 22.

175; VOLLMANN, B.: «Priscillianus und die Priscillianer», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, suppl. 14, München 1976, 175.

charismatic in the early Church, Oxford 1976, 175.

22 Expresión tomada de los

que parece mirar directamente a la doctrina citada por Orosio. Prisciliano opone fuertemente materia y alma, pero su dualismo ¿llega hasta el reconocimiento de los dos principios maniqueos? El ascetismo de Prisciliano ¿supone en el trasfondo un dualismo formal, ontológico y no solo moral y paulino? Para Goosen, este fragmento es gnóstico y no tienen ningún punto común con la doctrina elaborada en los *Tratados* <sup>20</sup>. Junod y Kaestli dudan de la sinceridad de Orosio, cuando pretende citar en este fragmento a Prisciliano: «Quizá fuese mejor decir 'pretende citar', porque no es seguro que el extracto sea de Prisciliano, ni que la cosmología descrita tenga relación alguna con el priscilianismo (parece, más bien, maniquea). Conscientemente o no, Orosio bien pudo haber imputado a los priscilianistas lo que se reprochaba a los maniqueos» <sup>21</sup>. Pensamos que detrás de la coloración polémica antimaniquea orosiana pueden distinguirse trazos priscilianistas. Por tanto, para interpretar este fragmento a la luz de los *Tratados* de Würzburg, es preciso quitar esta «ganga heresiológica» <sup>22</sup> y discernir las ideas primitivas del texto. En el contexto del pensamiento priscilianista, el fragmento tiene su significado propio y presenta numerosos paralelismos con los *Tratados*, que la cita de Orosio supone pero no formula.

Fernández Ardanaz analiza el fragmento de la manera siguiente. La sabiduría primera consiste en dos cosas: (a) reconocer en los diversos tipos de almas los caracteres de las fuerzas divinas; (b) comprender que las disposiciones de los santos sobrepasan la disposición del cuerpo, y esto por dos razones. (1) Razón negativa: desde su nacimiento, el cuerpo está bajo el influjo de los poderes astrales. (2) Razón positiva: los santos, marcados por el sello

*et nominibus patriarcharum adscripta dicunt, sicut Priscillianus dixit, anathema sit*) VIVES, J. - MARIN, T.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona/Madrid 1963, 68.

<sup>20</sup> Cf. GOOSEN, A. B. J. M.: *Achtergronden van Priscillianus' christelijke ascese*, Nijmegen 1976, 81-82.

<sup>21</sup> JUNOD, E. - KAESTLI, J. D.: «L'histoire des Actes apocryphes des Apôtres du III<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle: le cas des Actes de Jean», en *Cahiers de la Revue de théologie et de philologie* 6 (1982) 90. Rechazan la autenticidad del fragmento los siguientes autores: PARET, F.: *Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillians*, Würzburg 1891, 292 n. 1; BABUT: *Priscillien* 281-283; SCHATZ, W.: *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, Freiburg-en-Brigau 1957, 239; FERNÁNDEZ CONDE, F. J.: «Prisciliano y el priscilianismo. Historiografía y realidad», en *Clío y crimen* 1 (2004) 60 n.43. La cita epistolar es genuinamente priscilianista para los autores siguientes: PUECH: «Les origines du priscillianisme et l'orthoxie de Priscillien», en *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 2 (1912) 81-95.161-213; DAVIDS, J. A.: *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum aduersariis commentatio historica et philologica*, La Haye 1930, 221; D'ALÈS, A.: «Priscillien», en *RechSR* 23 (1933) 5-44.29-175; VOLLMANN, B.: «Priscillianus», en *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. 14, München 1974, 551; CHADWICK, H.: *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early Church*, Oxford 1976, 190-206.

<sup>22</sup> Expresión tomada de los seminarios dictados en la Sorbona por Madeleine Scopello.

divino (*chirographum*) y que ocupan el círculo primero, tienen el poder sobre la milicia astral.

*Reconocer en los diversos tipos de almas los caracteres de las fuerzas divinas*

Los *Tratados* repiten frecuentemente que el objeto del conocimiento (*intellegere*) es saber reconocer mediante la creación visible la acción de Dios invisible<sup>23</sup>; que el origen del hombre es divino, porque el alma nace del soplo de Dios<sup>24</sup>, y que ella regresará a Dios, una vez liberada del pecado<sup>25</sup>. El autor repite que el alma es un efecto de la fuerza divina<sup>26</sup>, «un testimonio de la fuerza divina (*testimonium diuinæ uirtutis*)»<sup>27</sup>. Reconocer en las almas los rasgos de las fuerzas divinas es reconocer que el alma es a imagen de ellas, que no es a imagen del arconte del mal, ni ha surgido de la tierra<sup>28</sup>, sino que pertenece al ámbito de lo divino, donde se sitúan los patriarcas, que ocupan el círculo primero, los arcángeles y todas las almas. Dios es el origen de todas estas fuerzas y el padre de las almas. En los *Tratados* no aparece que estas sean de la sustancia de Dios, porque «Dios es el único Dios en todos los orígenes de las fuerzas, dentro y fuera, supereminente, interno, envolvente e introducido en todas las cosas»<sup>29</sup>. Al convertirse a Cristo, el hombre se libera de la sabiduría de este mundo, la cual había vencido su cuerpo, su alma y su espíritu. Restaura en él la ley del decálogo<sup>30</sup>, y así el hombre regresa a su propia naturaleza<sup>31</sup>, la de ser a imagen y según la semejanza de Dios, antes que el pecado corrompiera esta imagen. De hecho, Cristo no hace sino restaurar en el hombre convertido la imagen primordial del ser ligado a Dios, su creador.

Prisciliano no dice que el alma sea de la sustancia de Dios. El alma humana tiene un parentesco divino, que se ha manchado por el encuentro

23 Rm 1, 20 constituye el canon 9; cf. *Tract.* 1, 29, 2; 5, 62, 7; 10, 94, 5.

24 «La naturaleza divina del alma (*diuinum animæ genus*)» *Ibid.* 6, 70, 12; cf. 6, 71, 21; 5, 65, 20.

25 «Tras regresar nosotros a nuestra naturaleza (*reuertentibus nobis ad genus nostrum*)» *Ibid.* 6, 78, 25.

26 Cf. *Ibid.* 11, 104, 17.

27 *Ibid.* 3, 44, 9.

28 *Et post hæc respiciens in terram eduxisti animam uiuam; quæ etsi ex se ipsa non esset, tamen, ne uacuus esset [et] sermo præcepti, ubi iussio tua initium eorum quæ non erant fuit, animatione præcepti protulit terra quod ipsa non habuit* («y después de esto, al mirar la tierra, sacaste [Dios] un alma viva. Aunque esta no existía por sí misma, sin embargo, para que [tampoco] fuese inútil la palabra del precepto en la que tu mandato fue el inicio de lo que no existía, la tierra produjo por la vitalidad del precepto lo que esa misma no tuvo») *Ibid.* 11, 104, 21.

29 *Deus... in omnibus origenibus uirtutum intra extraque et supereminens et internus et circumfusus et infusus in omnia unus Deus: Ibid.* 11, 103, 15-16.

30 Cf. *Ibid.* 6, 78, 10-12.

31 «*Reuertentibus nobis ad genus nostrum*» *Ibid.* 6, 78, 25.

con la materia, cuando la e te en restaurar esta imager en nosotros al crear al hor aparece como una propied ciliano está marcado por semejanza divina en el alm Trinidad estará marcada p Agustín opondrá la impot de la gracia divina. Alguno doctrina origeniana anteri ral neoplatónico, ve en el a de la deformación sufrida ne restaurarla a su estado es propia de muchos místi na, sino de un parentesco ticipación en Dios.

*Comprender que las dispo: del cuerpo*

En los *Tratados*, el nor nar ora «la norma, la ley» el fragmento que coment naturaleza»<sup>32</sup>. *Dispositio* e una actividad (*opus*)<sup>36</sup>. L cuerpo. En los *Tratados* s guo Testamento, que des preparar la venida del Me

32 El conjunto de la dem te 201-216.

33 *Tractatus* 1, 3, 4; 3, 51.

34 *Ibid.* 1, 31, 31; 5, 63, 2.

35 *Ibid.* 2, 34, 17; 5, 65, 7; 2, 53, 3.

36 *Ibid.* 5, 62, 17; 6, 76, 1.

37 *Moyses sanctus... in op* la obra de la disposición evangé

38 ... *prædestinans a prin dum carnem sicut et generatio D pphetans se Dominus aduentus su tinó] proféticamente a sus elej Evangelio se asegura también la gracias a los cuales el Señor, al*

con la materia, cuando la encarnación de aquella. La vida cristiana consiste en restaurar esta imagen primera que Dios, antes de la caída, ha puesto en nosotros al crear al hombre. Este parentesco divino del alma humana aparece como una propiedad de la naturaleza. Al igual que Orígenes, Prisciliano está marcado por el neoplatonismo <sup>32</sup>. Más tarde, con Agustín, la semejanza divina en el alma aparecerá como una gracia recibida, porque la Trinidad estará marcada por una trascendencia radical. En el plano moral, Agustín opondrá la impotencia de la naturaleza humana y la omnipotencia de la gracia divina. Algunos decenios antes, Prisciliano, impregnado por una doctrina origeniana anterior en un siglo, influido por un trasfondo cultural neoplatónico, ve en el alma lo que naturalmente nos acerca a Dios antes de la deformación sufrida a causa del pecado. Al alma manchada conviene restaurarla a su estado original. La concepción cristiana de Prisciliano es propia de muchos místicos, que no hablan del alma como sustancia divina, sino de un parentesco divino del alma, la cual es a imagen de Dios, participación en Dios.

*Comprender que las disposiciones de los santos sobrepasan la disposición del cuerpo*

En los *Tratados*, el nombre *dispositio* aparece frecuentemente para designar ora «la norma, la ley» <sup>33</sup>, ora un «régimen de vida» <sup>34</sup>; o bien, como en el fragmento que comentamos, en el sentido de «carácter, temperamento, naturaleza» <sup>35</sup>. *Dispositio* es una característica dinámica, una orientación hacia una actividad (*opus*) <sup>36</sup>. La disposición de los santos prevalece sobre la del cuerpo. En los *Tratados* se da el título de «santos» a los patriarcas del Antiguo Testamento, que desde la fundación del mundo están predestinados a preparar la venida del Mesías <sup>37</sup>, y que constituyen la generación del Señor <sup>38</sup>.

<sup>32</sup> El conjunto de la demostración puede verse en *Priscillien, un chrétien non-conformiste* 201-216.

<sup>33</sup> *Tractatus* 1, 3, 4; 3, 51, 18.

<sup>34</sup> *Ibid.* 1, 31, 31; 5, 63, 22.

<sup>35</sup> *Ibid.* 2, 34, 17; 5, 65, 7; 10, 97, 26; esta acepción la utiliza TERTULLIANVS: *De anima* 3, 2; 53, 3.

<sup>36</sup> *Ibid.* 5, 62, 17; 6, 76, 16; 10, 97, 26; 10, 100, 9.

<sup>37</sup> *Moyses sanctus... in opus euangelicæ dispositionis electus* («el santo Moisés, elegido para la obra de la disposición evangélica») *Ibid.* 5, 62, 17.

<sup>38</sup> ... *prædestinans a principio mundi in prophetia electos suos, ex quibus Christus secundum carnem sicut et generatio Domini in euangelio per eos disposita et edicta tenetur, per quos prophetans se Dominus aduentus sui iter præstitit...* («desde el principio del mundo [Dios predeterminó] proféticamente a sus elegidos, de los cuales [viene] Cristo según la carne, como en el Evangelio se asegura también la generación del Señor, dispuesta y dada a conocer mediante esos gracias a los cuales el Señor, al profetizarse a sí mismo, mostró el camino de su venida») *Ibid.* 1,



esclavitud, cargada de idolatría. Al revestirse del cuerpo, el alma es marcada por la sentencia (*chirographum*) en la que están consignados los influjos planetarios. Esta sentencia imprime en el alma la marca del destino. Al nacer, el hombre se ve metido en la rueda de los nacimientos, una especie de sentencia astral, la cual va a condicionar su existencia. El *chirographum* designa en Prisciliano lo que hoy llamamos horóscopo, es decir, la versión occidental de un *karma* prenatal. A causa de las consecuencias del pecado, lo humano aparece sometido a los influjos de los astros; dicho de otra manera, al dominio de los poderes de este mundo. Prisciliano insiste en la dimensión negativa del cuerpo. Esta idea la refuerza Sb 9, 15, usado como motivo conductor: *El cuerpo, que se corrompe, embota al alma, y la habitación terrestre deprime la mente, que piensa en muchas cosas* <sup>47</sup>. Hay un contraste sobrecogedor entre la materia corporal sujeta a la debilidad, al pecado —el hecho de que Dios cree el cuerpo no modifica la realidad terrestre sometida a las leyes de la naturaleza—, y el alma, de raza divina, cogida en la trampa de una morada que la debilita. Con razón compara Rijk Schipper esta explicación dualista con la de la tradición neoplatónica <sup>48</sup>: el dualismo de Prisciliano entre el origen celestial del alma y el cuerpo-prisión se explica por este trasfondo gnóstico, que ha marcado la filosofía platónica.

#### *Una razón positiva*

Esta consiste en que los santos, marcados por el signo divino (*chirographum*), y que ocupan el círculo primero, tienen el poder sobre la milicia astral. El pasaje resulta luminoso en el contexto del pensamiento priscilianista: los santos, que poseen la virtud del Espíritu Santo, están armados para el combate, a fin de librar de la esclavitud el cuerpo, y a fin de destruir *el cuerpo de pecado* <sup>49</sup>; la fuerza del Espíritu Santo marca con el símbolo de la verdad a los santos <sup>50</sup>. Los cuerpos de estos son capaces de vencer sus disposiciones. El Espíritu se hace presente en el cuerpo: aquí habita Dios, haciendo del cuerpo su templo. Ya no es concebible una interpretación gnóstica. Lejos de dividir al hombre, Prisciliano lo considera como una unidad en sí misma. El castigo del hombre por el pecado sirve para santificar

<sup>47</sup> El texto sapiencial, citado según la Vulgata, se lee en *Ibid.* 5, 63, 23; 6, 73, 9 y 7, 83, 24.

<sup>48</sup> CONTI: *Priscillian of Avila* 307 sigue a Schipper y analiza la dimensión neoplatónica del fragmento, objeto de nuestro estudio.

<sup>49</sup> Rm 6, 6 citado en *Tract.* 6, 74, 5. \*En *Ibid.* 6, 75, 20 la frase «reconozca el pecado que actúa en nuestro cuerpo mortal» remite no a Rm 6, 6, como afirma el autor de este artículo, sino a Rm 6, 12: *el pecado no reine en vuestro cuerpo mortal*.

<sup>50</sup> *Symbolum opus Domini est in nomine Patris et Fili et Spiritus sancti, fides unius Dei...* («el símbolo es la obra del Señor en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, la fe en el único Dios...») *Tract.* 3, 49, 2-3.

su cuerpo. Para su época, la explicación de Prisciliano resulta, pues, profundamente cristiana. El converso a la fe de este símbolo o credo sabe que su nueva vida estará marcada por la lucha y el combate<sup>51</sup>. Prisciliano sabe que Jesucristo, por su obra redentora, libra de este yugo, haciendo del cuerpo el templo de Dios. Solo la obra regeneradora en Cristo mediante el bautismo libera «de los días, de los tiempos y de los meses» al hombre<sup>52</sup>. La idea de que el bautismo lo libra de los influjos astrales, a los que le sometía su nacimiento carnal, no es propia de Prisciliano: la dicen otros Padres de la Iglesia, verbigracia, Ignacio de Antioquía, Justino, Tertuliano, Agustín, y también los gnósticos, por ejemplo, el valentiniano Teodoto<sup>53</sup>. Esta idea —el bautismo cristiano nos capacita para librarnos de la rueda de los nacimientos— se acerca a la concepción, corriente en astrología, según la cual el camino de la trascendencia permite dejar atrás el influjo astral y no sufrirlo más. Yámblico, neoplatónico, afirma que el alma que ve a Dios es superior al ciclo de los nacimientos<sup>54</sup>. Como todo místico, Prisciliano testimonia por su conducta su liberación del influjo de los planetas.

#### *El fragmento citado por Orosio*

¿Cuál es la sustancia de este texto? El alma nace de Dios, y habita en una especie de receptáculo en el que los ángeles la instruyen; así se prepara para el combate al servicio de Dios, como promesa hecha ante el Eterno. El alma sale de esta reserva, nominada primer círculo de Dios, el cual puede asemejarse a la Vía Láctea como lugar de espera en que preexisten las almas, región intermedia entre Dios y la esfera inferior. Después va a llevar a cabo su viaje cósmico: desciende a través de los diferentes círculos de la zona planetaria, apresada por los poderes del mundo para ser encerrada en un cuerpo, donde va a sufrir la férula de una marca del mal (*chirographum*). Hemos visto que esta marca corresponde al tema astral del nacimiento. Al entrar en los cuerpos, las almas son marcadas por esta sentencia divina, que coloca a los hombres bajo el dominio de los demonios astrales.

Por su origen celestial, marcan a las almas las fuerzas divinas. Las ataduras del cuerpo retienen el alma, marcándola. En el interior del hombre se instala un dualismo: el alma está ligada a Dios, el cuerpo a la tierra. Las disposiciones de los cuerpos de los santos triunfan sobre esas ataduras. Ellos no tienen cuerpo de otra naturaleza, pero sus cuerpos provienen de

51 Cf. *Ibid.* 10, 96, 5; 10, 98, 25; 10, 99, 5-21.

52 *Ibid.* 6, 73, 20-22.

53 Cf. SAGNARD: *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, SC 23, 198-199.

54 Cf. IAMBlichVS: «De mysteriis» 8, 7-8, en DES PLACES, É. (éd.): *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, Paris 1966, 199-201.

otra disposición distinta, in  
somos *hijos de Dios*<sup>55</sup>. Con  
grupo a los ángeles y a quien  
comparándolos a los hombr  
te, Prisciliano conoce el des  
por la puerta de Cáncer. At  
netas y en cada esfera alcan  
ve sometido a dos 'melotesi  
nombres de los patriarcas,  
telaciones zodiacales<sup>58</sup>.

A la luz de este fragmer  
to al trasfondo cultural de F  
y la naturaleza del dualismo  
función cósmica de los patr

Esta asociación entre lo  
genes: los padres de las doc  
den las doce regiones celest  
muy primitivo, reposa en lo  
puesto que leyó los apócrifo  
habituales en el judaísmo ale  
el sumo sacerdote llevaba  
patriarcas, cuyos nombres e  
establece un paralelismo en  
mismo, acerca de las doce p  
colgadas a su pecho escribe:  
patriarcas, cuyos nombres c  
estrellas y, en cierto sentido

55 Rm 8, 17 citado en *Tract.*  
10, 34: *Yo dije: 'Sois dioses'*.

56 Cf., por ejemplo, ORIGEN  
*Orígenes. Homilias sobre el Cantar*  
1, 48.50; *Commentaire sur l'épître*.

57 Cf. MACROBIVS: *Comme*  
CHETTI, M.: *Commentaire au songe*.

58 Sobre la importancia de  
*conformiste* 217-238.

59 Cf. KLOSTERMANN, E.: *C*  
zig 1937, 419-421.

60 Los signos del zodiaco  
GOODENOUGH, E. R.: *Jewish symb*  
tra que las figuras del zodiaco est  
siglo primero anterior a nuestra e

61 Cf. TERIAN, A. (éd.): *Phil*

otra disposición distinta, inherente a la santidad. Prisciliano afirma que somos *hijos de Dios*<sup>55</sup>. Como Orígenes<sup>56</sup>, Prisciliano pone en un mismo grupo a los ángeles y a quienes han llegado al estado de hombre perfecto, comparándolos a los hombres jóvenes que acompañan al novio. Por su parte, Prisciliano conoce el descenso de las almas que salen de la Vía Láctea por la puerta de Cáncer. Atraviesan las esferas inferiores de los siete planetas y en cada esfera alcanzan un envoltorio<sup>57</sup>. En la tierra, el hombre se ve sometido a dos 'melotesias' respectivas: su alma está dominada por los nombres de los patriarcas, mientras que su cuerpo está sujeto a las constelaciones zodiacales<sup>58</sup>.

A la luz de este fragmento, quedan por esclarecer dos puntos en cuanto al trasfondo cultural de Prisciliano: el esquema de las correspondencias y la naturaleza del dualismo moral. ¿De dónde provienen sus ideas sobre la función cósmica de los patriarcas?

Esta asociación entre los signos y los patriarcas se encuentra ya en Orígenes: los padres de las doce tribus se asemejan a los doce astros que presiden las doce regiones celestes, alusión clara al zodiaco<sup>59</sup>. Este simbolismo, muy primitivo, reposa en los datos judíos<sup>60</sup>, que Prisciliano conoce también, puesto que leyó los apócrifos. Los signos del zodiaco son representaciones habituales en el judaísmo alejandrino. A propósito de las dos esmeraldas que el sumo sacerdote llevaba sobre los hombros, y que representaban a los patriarcas, cuyos nombres estaban escritos seis en una y seis en la otra, Filón establece un paralelismo entre los patriarcas y los signos zodiacales<sup>61</sup>. Asimismo, acerca de las doce piedras preciosas que el sumo sacerdote llevaba colgadas a su pecho escribe: «Las doce gemas son... los símbolos de los doce patriarcas, cuyos nombres desglosa y grava [Moisés]. Quiere hacer de ellos estrellas y, en cierto sentido, asignar a cada uno de ellos una constelación;

55 Rm 8, 17 citado en *Tract.* 7, 85, 4 y *Canon* 72. Prisciliano conoce Sal 81, 6 citado en Jn 10, 34: *Yo dije: 'Sois dioses'*.

56 Cf., por ejemplo, ORIGENES: *Hom. in Cant.* 1, 1, en FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, S. (ed.): *Orígenes. Homilías sobre el Cantar de los Cantares. Introducción, traducción y notas*, Madrid 2001, 48.50; *Commentaire sur l'épître aux Romains* 3, 1, 10, en SC 539, 49.

57 Cf. MACROBIUS: *Commentarii in somnium Scipionis* 1, 12, 13-14, en ARMISEN-MARCHETTI, M.: *Commentaire au songe de Scipion, vol. 1*, Paris 2003, 69.

58 Sobre la importancia de la astrología en Prisciliano, cf. *Priscillien, un chrétien non-conformiste* 217-238.

59 Cf. KLOSTERMANN, E.: *Origenes. Commentarium in euangelium Matthæi* 15, 24, Leipzig 1937, 419-421.

60 Los signos del zodiaco eran representaciones habituales en el judaísmo helenista. GOODENOUGH, E. R.: *Jewish symbols in the greco-roman period*, New York 1958, 167-218 muestra que las figuras del zodiaco estaban representadas también en las sinagogas palestinas del siglo primero anterior a nuestra era.

61 Cf. TERIAN, A. (éd.): *Philon d'Alexandrie. Questions sur l'Exode* 2, 109, Paris 1992, 251.

dicho de otro modo, que cada patriarca venga a ser una constelación y una imagen celestial, a fin de que los jefes de las tribus y los patriarcas no vayan de acá para allá en la tierra como mortales, sino que vengan a ser plantas celestiales, e incesantemente se desplacen por el éter, tras haber sido firmemente establecidos en él»<sup>62</sup>. El simbolismo de la inmortalidad estelar de los patriarcas llega hasta una cierta mística cósmica. Las correspondencias entre los doce signos del zodiaco, las doce partes del cuerpo, los doce apóstoles, los doce patriarcas, los doce meses del año, etcétera se integra en un sistema simbólico numérico, conocido por diversos textos antiguos<sup>63</sup>. El *Libro de los jubileos*, apócrifo judío, asemeja a los doce meses los doce patriarcas<sup>64</sup>. Lo que es seguro es que el antiguo obispo de Ávila no ha necesitado recurrir a la *Pístis Sofía* para establecer la asociación entre los signos zodiacales y los patriarcas de las doce tribus, puesto que Orígenes y los textos judeohelenistas desarrollan ya la correspondencia.

Estas correspondencias universales entre macrocosmos y microcosmos están marcadas por el dualismo entre el bien y el mal. ¿Es posible descubrir el origen del dualismo priscilianista?

Nuestra monografía *Priscillien, un chrétien non-conformiste*, ha demostrado que este dualismo era no maniqueo sino paulino. Ahora es necesario precisar los lazos entre el dualismo paulino y el que se halla en la literatura apócrifa, porque el otrora obispo abulenses parece haber retomado por su cuenta lo que hoy se llama doctrina de los dos espíritus. Sirviéndose de su familiaridad con la literatura apocalíptica judía y con los escritos de los primeros Padres, Prisciliano desarrolla las oposiciones entre luz y tinieblas, bien y mal, alma y cuerpo, espíritu y materia. Impregnado por el dualismo de las cartas del apóstol Pablo, retoma las afirmaciones de Rm 7, influidas por la tradición rabínica. En ese capítulo, el apóstol expone la lucha entre la carne y el espíritu, hablando de las dos tendencias que combaten en el hombre. La novedad cristiana en cuanto a la doctrina de los dos espíritus se debe a que, a diferencia de los *Testamentos de los doce patriarcas*, esta mezcla de las dos tendencias resulta no de la naturaleza de las cosas sino de un accidente, a saber, la caída de los ángeles. Al seguir su tendencia mala,

62 *Ibid.* 2, 114, 259.

63 Otras referencias recoge DANIELOU, J.: «Les douze apôtres et le zodiaque», en *VigChr* 13 (1959) 14-21; ÍD.: *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, 131-142. Marco Manilio, poeta y astrólogo del siglo primero, asigna a cada uno de los doce signos celestes cada una de las partes del cuerpo humano; cf. MANILIVS, M.: «Astronomica» 2, 453-465, en *Corpus scriptorum Latinorum. A digital library of latin literature*.

64 «Multiplíquense tus hijos en tu vida, surgiendo en el número de los meses del año; multiplíquense y engrandézcanse sus hijos, y su número sea mayor que el de los astros del cielo y las arenas del mar» 25, 16, en CORRIENTE, F. - PIÑERO, A.: *Libro de los jubileos. Traducción de la versión etiópica*, Madrid 1982, 142.

el pecador, que en or  
blo. El hombre que,  
dencia buena que ha  
precisa Prisciliano: «  
cambio, es la *lux en*  
estructura paralela (l  
to / el diablo, *Saclar*  
espíritus»<sup>65</sup>.

En el siglo cuarto  
ideas arcaicas y pro  
Orosio ha desarrolla  
miento priscilianista  
explotado ampliamen  
el maniqueísmo y d  
dualista de Priscilia  
saciones de sus adv  
en idénticas fuentes  
más lejos que el dual  
de Orígenes, de los  
y cristiana.

En efecto, el fra  
sentido antipriscilia  
quitándole la «gang  
cado por los escrito  
más que por las tra  
ción orosiana es pu  
claro que el fragmen  
ro hacer de este un  
car la confusión co

Este fragmento  
del mundo que Pa  
Padre preexistía b  
inmanente); despu  
(la palabra) el mu

65 ¿Es necesario  
ha creado dos hijos, e  
hebreo *ebionim*, que s  
de José y María, y a qu  
el Mesías, sí, pero no e  
de su encarnación el V  
za. \**Saclar* es uno de l

el pecador, que en origen es criatura de Dios, se convierte en hijo del diablo. El hombre que, en Cristo, se arrepiente de sus pecados sigue la tendencia buena que hay en él y se convierte en hijo de Dios. En el canon 23 precisa Prisciliano: «La ignorancia son las tinieblas; el conocimiento, en cambio, es la luz en el Señor (Ef 5, 8), y una y otra tienen sus hijos». Esta estructura paralela (luz / tinieblas; hijos del bien / hijos del mal; Dios Cristo / el diablo, *Saclas*) muestra bien en el trasfondo la doctrina de los dos espíritus<sup>65</sup>.

En el siglo cuarto, los detractores de Prisciliano han entendido mal sus ideas arcaicas y pronto las han unido a las de los gnósticos. Así es como Orosio ha desarrollado una interpretación gnóstica de las ideas del movimiento priscilianista. En efecto, esta doctrina de los dos espíritus la han explotado ampliamente las corrientes herméticas, los sistemas gnósticos, el maniqueísmo y después el mandeísmo. Al afirmar que la concepción dualista de Prisciliano está influida por los gnósticos, se retoman las acusaciones de sus adversarios, cuando ambos movimientos han ido a beber en idénticas fuentes. Prisciliano ha retomado el esquema dualista que va más lejos que el dualismo paulino neotestamentario; lo ha tomado prestado de Orígenes, de los apologetas y de su lectura de la literatura apócrifa judía y cristiana.

En efecto, el fragmento orosiano puede interpretarse, por una parte, en sentido antipriscilianista, y, por otra, según una hermenéutica priscilianista, quitándole la «ganga heresiológica». El cristianismo de Prisciliano está marcado por los escritos de Orígenes y por el trasfondo cultural neoplatónico más que por las tradiciones gnóstica o maniquea. Por tanto, la interpretación orosiana es puramente heresiológica. La explicación priscilianista deja claro que el fragmento puede atribuirse al antiguo obispo de Ávila, sin empeño hacer de este un hereje. El terreno común de la gnosis basta para explicar la confusión con una interpretación heterodoxa.

Este fragmento epistolar nos permite entrever un poco mejor la visión del mundo que Prisciliano tenía, influida por su cultura filosófica: en el Padre preexistía bajo la forma de *Sofía* el *logos* (*logos endiáthetos*: palabra immanente); después se ha diferenciado de él para crear mediante el *sermo* (la palabra) el mundo (*logos proforikós*: palabra pronunciada). Las almas

65 ¿Es necesario llegar a prestar a Prisciliano el pensamiento ebionita, según el cual Dios ha creado dos hijos, el mayor de los cuales es Satán, y el menor es Cristo? Los ebionitas –del hebreo *ebionim*, que significa los pobres– eran judíos que creían en Jesús como hombre nacido de José y María, y a quien, en su bautismo, lo eligió Dios, que hizo de él el Cristo. Jesús es, pues, el Mesías, sí, pero no es Dios hecho hombre. Prisciliano, al contrario, considera que Cristo es antes de su encarnación el Verbo, y que, desde su encarnación, es el Hijo único en su doble naturaleza. \**Saclas* es uno de los demonios, según *Tract.* 1, 21, 23.

preexistían en un mundo inteligible y, al entrar en sus respectivos cuerpos, han caído a este mundo sensible. Han conservado el *spiritus uitæ* (aliento de vida), pero se han desnaturalizado. Su origen divino van a reencontrarlo gracias al Espíritu Santo, actuante a través de Cristo, y este vuelve a llevarlas hacia el Padre. Esta interpretación ofrece armónicos con el pensamiento de Mario Victorino <sup>66</sup>, con la diferencia de que este rétor creía que las almas, en su *descensus*, conservan en ellas el *logos*, es decir, a Cristo, y que este es quien vuelve a llevarlas a Dios <sup>67</sup>.

Porque los *Tratados* de Würzburg contienen una doctrina cristiana más simple y normal, expuesta a la masa de los fieles, es posible que, como Orígenes hacía con las ideas contenidas en su tratado *Perì arjôn* (*Acerca de los principios*), concebido como ejercicios de reflexión, Prisciliano difundiera en sus conventículos, a círculos restringidos, la enseñanza esotérica del fragmento analizado.

Traducción de José ANOZ

Sylvain Jean Gabriel SÁNCHEZ  
IRER  
Paris IV Sorbonne

<sup>66</sup> Cf. LOCHER, A. (ed.): *Marius Victorinus. In epistulam Pauli ad Ephesios* 1, 4-7, Leipzig 1972, 127 l. 30 - 135 l. 18.

<sup>67</sup> Cf. HADOT, P.: *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris 1971, 241. 246.