

RICARDO FERRARA

Lo sagrado, la filosofía y la verdadera religión según San Agustín

N. del E.: el presente trabajo fue leído por el Padre Ricardo Ferrara en la V Sesión Plenaria de la Pontificia Academia Santo Tomás de Aquino de Roma en junio del año 2005. Las Actas fueron publicadas en un volumen especial de la revista *Doctor Communis* bajo el título “El Sacro: Fenomenología, Filosofía, Teología, Mística y Cultura del Sacro” (Vatican City: 2006) 119-137. Reproducimos este material con expresa autorización de la Academia Santo Tomás. La traducción estuvo a cargo de la Prof. Ana Aurora Espósito (Universidad Católica Argentina).

La amable invitación a hablar en esta Academia Pontificia es un honor que agradezco y un reto que asumo con temor y con una cierta esperanza. Con temor porque soy apenas un cauto admirador de San Agustín, no uno de los especialistas¹. Con esperanza porque, dado que ellos no

¹ Sobre Agustín hemos consultado entre otros, Cayré F., *La contemplation augustinienne, Principes de la spiritualité de saint Augustin* Paris 1927; Idem *Initiation à la philosophie de S. Augustin*, Paris 1947; Marrou H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* Paris 1938, *Retractatio* Paris 1949; Gilson E., *Introduction à l'Etude de saint Augustin*³ Paris 1949; Löhrer, M., *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, Einsiedeln 1955; AA.VV., *Augustinus Magister. Congrès international augusti-nien Paris (21-24 sept) 1954*, III t. Paris 1955; du Roy O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'à 391*, Paris, 1966; Horn Ch., *Sant'Agostino* in F. Niewöhner-Y. Labbé, *Dizionario dei filosofi della religione Vaticano* 2001, 101-116; Idem, *Sant'Agostino* Bologna 2005.

han desarrollado el tema de lo sagrado², tendré la ocasión de compensar lo irreparable de mi situación inicial. Finalmente, si temía no poder relacionar en Agustín lo sagrado, la filosofía y la verdadera religión, un pasaje de *De vera religione* me dio confianza para resolver esta dificultad desarrollando una hipótesis de trabajo que me pareció plausible. He aquí el texto:

Repudiatis igitur omnibus qui neque *in sacris philosophantur*, nec *in philosophia consecrantur*... tenenda est nobis *christiana religio*, et ejus Ecclesiae communicatio quae catholica est. [Por lo tanto dejamos de lado a todos aquellos que no saben ni ser filósofos en las cuestiones sagradas ni ser consagrados en las cuestiones filosóficas... ateniéndonos a la religión cristiana y a la comunión de su Iglesia, que es católica.]

Interpreto en el texto que para Agustín lo sustancial es la *verdadera religión*, o sea, la cristiana, y que en ella deben enraizarse lo *sagrado* y la *filosofía*. Más aún, en la verdadera religión filosofamos sobre lo sagrado (*in sacris philosophamur*) y nos consagramos a la filosofía (*in philosophia consecramur*), es decir, superamos lo sagrado como opuesto a la filosofía y la filosofía separada de lo sagrado.

Desarrollando esta interpretación, afirmo, en una primera parte, que lo sagrado agustiniano alcanza su punto más alto en una contemplación religiosa y filosófica que

² Para glosarios cf. Lenfant D., *Concordantiae Augustiniana*... Paris 1656; *Obras de San Agustín XVIII*¹, Madrid 1959, 488s. Para bibliografía cf. *Obras de San Agustín I*⁵ Madrid 1979, 709-744; T. van Bavel, *Répertoire bibliographique de Saint Augustin, 1950-1960*, Steenbruggen 1963; Miethé, T.L. *Augustinian Bibliography: 1970-1980*. Westport-London 1982; Geerlings W., *Augustinus. Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002. *Revue des études augustiniennes et patristiques*, *Revista Augustiniana*, *Augustinus*...

intuye en el mundo la presencia creadora del Verbo. Luego, trataré de mostrar que la filosofía agustiniana, sin desvincularse de la autoridad sagrada, aspira a una racionalidad que está al nivel de la filosofía de su tiempo. En la tercera parte, pondré de manifiesto que para Agustín la verdadera religión es aquella que por la fe católica nos une al verdadero Dios, Uno y Trino y, que por la misma fe se encuentra desde el inicio de la historia de la humanidad, aunque con distintos elementos sagrados y sacramentos.

En lo que atañe a la metodología, el objetivo será proceder desde la hermenéutica del texto agustiniano hasta introducir en interacción las categorías agustinianas con otras que provienen de la filosofía de la religión (c.1.2)³, cuidando de no caer en anacronismos y de no interferir en el trabajo de quien nos precede o sigue en el orden de las distintas exposiciones.

³ Otto R: *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha 1917. (Las citas son de la traducción francesa de A. Jundt verificada por el mismo Otto, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* Paris 1949); Scheler M., *Vom Ewigen im Menschen*, (EM) in *Gesammelte Werke*, V Bern 1954 (EM); van der Leeuw G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933; Eliade M., *Le sacré et le profane*, Paris 1981; Audet J.-P., *Le sacré et le profane; leur situation en christianisme*, NRTTh (1957) 33-61; Bouillard H, *La categoria del sacro nella scienza delle religioni*, in *Il Sacro* AF 43 (1974) Roma 33-56; Ricoeur P., *Manifestation et Proclamation*, *ibid.* 57s.; Étienne J., *L'homme et le sacré. Pour une clarification conceptuelle*, RThLouvain 13 (1982) 5-17; Meslin M., *L'expérience humainedu divin* Paris 1988; Schaeffler R., *Religions-Philosophie*, Freiburg-München 1983; Wagner F., *Was ist Religion?* Gütersloh 1986; Greisch J., *Le buisson ardent et les lumieres de la raison. L'invention de la philosophie de la religion, I Héritages et héritiers du xix sie-cle. II Les approches phénoménologiques et analytiques. III Vers un paradigme herméneutique*, Paris 2002-2004.

Lo sagrado

La palabra “sagrado”

A falta de trabajos explícitos sobre lo sagrado agustiniano⁴, hemos iniciado una investigación “standard” utilizando el actual *software* electrónico⁵. La búsqueda, bastante significativa, aunque no exhaustiva, de la palabra “*sacrum*” en las principales obras de Agustín mostraba un empleo moderado, con alrededor de 500 apariciones en 60 obras: poco frecuente en los primeros escritos, más abundantes en los posteriores, especialmente en *De civitate Dei* que contiene sólo este alrededor de doscientos.

En un discernimiento preliminar, era necesario distinguir dos usos del vocablo. En el caso en que “*sacer/sacra/um*” es un adjetivo abstracto que delimita otra palabra en calidad de predicación, resultaba un concepto rico en extensión, pero pobre en comprensión. En el caso del sustantivo concreto que, utilizado en forma absoluta, tiene la función de sujeto ya singular ya “casi específico” – como el sustantivo “Dios” en relación con el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo-, esperábamos obtener un concepto más rico en comprensión, es decir capaz de distinguirse de otros objetos bastante cercanos a “sacro”, tales como sacrificio,

⁴ Cf. Couturier C., “*Sacramentum*” et “*Mysterium*” dans l’oeuvre de Saint Augustin in *Etudes augustiniennes* Paris 1953 161-332; Camelot Th., *Sacramentum. Notes de Théologie sacramentaire augustiniene*, RThom 57 (1957) 429-449; Lécuyer J., *Le sacrifice selon S. Augustin*, AAVV, *Augustinus Magister*, t. II Paris 1955 905-914.

⁵ Cf. *Patrologia Latina Database*, Chadwyck-Healey Inc. Cambridge 1993-1995 (sigla PLD). Hemos elegido las declinaciones de “*sacer*” en el primer CD di PLD que contiene los volúmenes 32-47 del Migne.

sacramento, etc. Como no encontramos en Agustín distinciones expresas, hemos debido recurrir a otros autores, conscientes de emplear hipótesis de investigación, no conceptos normativos. De tal modo, en tiempos de Santo Tomás los *caeremonialia* (culto mandado en la Ley Mosaica) se distinguían en *sacrificia*, *sacra*, *sacramenta* et *observantiae* (ST I-II, q. 101, a.4). Aquí *sacra* tiene un sentido sustantivo, relativo a diversos objetos ordenados al culto divino, que no se confunden con los sacrificios y los sacramentos, también “sagrados”, pero con un sentido de adjetivo común.

Ipsae autem cultus specialiter consistit in sacrificiis ... Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi (ST I II q101 a4 c); etiam sacrificia et sacramenta erant sacra. Sed quaedam erant quae erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta, et ideo retinebant sibi commune nomen sacrorum (ibid. 3m)⁶.

Ciertamente, el plural *sacra* nos advertía de no haber aún alcanzado a individuar el singular “lo sagrado”, acerca del cual nos preguntábamos en conformidad con el uso clásico en la moderna fenomenología de la religión. Por tanto, en los textos de San Agustín buscábamos al menos esa doble significación, adjetivo y sustantivo, de “sagrado”.

En la mayor cantidad de casos “sagrado/a/os/as” es un *adjetivo* que cualifica personas (virgen, sangre de Cristo,

⁶ Cf. Santagada O., *Ley antigua y culto. Los preceptos ceremoniales de la Ley Antigua en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Teología (1974) 64-117.

rostro de Dios)⁷, lugares (templo, fuente, monte)⁸, tiempos festivos (aniversarios)⁹ y, sobre todo, ritos (sacrificios, libaciones, abluciones)¹⁰ del culto religioso. El relativo predominio de textos concernientes a la religión cristiana, especialmente la Biblia (sagradas Letras, sagradas Escrituras, texto sagrado)¹¹, es compensado en *De civitate Dei* con un volumen impresionante de textos sobre los

⁷ “*Virgo sacra*”, *Epistola* 188 PL 33 851, 852, 853; “*sacrum Christi sanguinem*”, *Sermones de Sanctis* PL 38 1395; “*pro nobis sacer sanguis effusus*”, *Contra adversarium legis et prophetarum* PL 42 629; “*crux, in ligno membra sacra pendentia*”, *Sermones de tempore* PL 38 1184; “*sacer vultus Dei est in imagine*”, *Enarrationes in Psalmos* PL 36 86; “*Sacra manu*” *De civitate Dei* PL 41 016.

⁸ “*Sacra loca et instrumenta*” *Epistolae* PL 33 414; “*sacrum fontem*”, *Sermones de Sanctis* PL 38 1443; “*sacra aedicula*” *De civitate Dei* PL 41 60; “*montem Sacrum*” *De civitate Dei* PL 41,62-63, 95; “*sacra et templa*” *De civitate Dei* PL 41 246; “*collis ille sacer fuit Jovi*” *De civitate Dei* PL 41 26; “*Sacra via*” *De civitate Dei* PL 41 569.

⁹ “*Anniversale sacrum*” *Contra Faustum Manichaeum* PL 42 498, “*isque mos postea sacer fuit et singulis annis repetitus*” *De civitate Dei* PL 41 50 “*deorum suorum sacra, certis temporibus instituta*”. *Epistolae* PL 33 373; “*temporibus congrua sacra mysteria celebrantur*”, *Epistolae* PL 33 378; “*in locis et temporibus sacra. Haec quatuor, quae dixi*” *De civitate Dei* PL 41 178; “*Quasi sacra solemnitate statuta*” *Epistolae* PL 33 149.

¹⁰ “*per sacra purgandum*” *Epistolae* PL 33 132; “*mactationis agninae sacrum*” *Contra Faustum Manichaeum* PL 42 350; “*sacra oblationis libamina*” *De fide, spe et charitate* PL 40 284; “*quos deos publice colere, [quae] sacra ac sacrificia facere*” *De civitate Dei* PL 41 181; “*ut sacra faciamus et sacrificemus*” *De civitate Dei* PL 41 277; “*religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus*” *De civitate Dei* PL 41 293; “*sacra et divina lavatione jam lotos*” *De baptismo contra Donatistas* PL 43 216.

¹¹ “*Sacra Scriptura*” *Epistolae* PL 33 747; “*Sacer Liber*” *Epistolae* PL 33 191; “*Biblia sacra*” *De civitate Dei* PL 41 527; “*sacer Psalmus*”, *In Joannis evangelium tractatus* 124 PL 35 1831; “*sacri Scriptores, sacri Auctores*” *De civitate Dei* PL 41, 600; “*sacra ... evangelica lectio*” *Sermones de tempore* PL 38 1125.

sagrados de la religión pagana¹². Desde este ángulo, se puede comprender lo sagrado agustiniano en consonancia analógica con la articulación propuesta por Mircea Eliade en su obra *Il sacro e il profano*, es decir, el sagrado en el espacio, en el tiempo, en el cosmos, en la vida humana, sin olvidar alguna referencia al binomio sagrado-profano como forma de la totalidad: “*Sacra profanaque omnia polluere*” (*Epistolae*, PL 33, 532). De este modo, *lo sagrado agustiniano merece un lugar en la fenomenología actual de lo sagrado*. Pero a diferencia de esta fenomenología, Agustín no ahorra juicios de valor negativos en relación con los “sacrílegos” de la religión pagana¹³, juicios que preparan la pregunta sobre la verdad¹⁴ y que aluden a la “verdadera religión”, de la cual se hablará luego, en la tercera parte.

Junto a este uso adjetivado, no faltan casos de uso *sustantivado* (en plural) de *sacrum*. Al menos uno es similar al ya señalado en Tomás, a saber, en relación con la ley mosaica. En *De civitate Dei* se dice que el misterio de la

¹² “*Sacra suosque ... penates*” *De civitate Dei* PL 41 16; “*vestra sacra*” *Epistolae* PL 3384; “*ritus et sacra Gentilium*” *Epistolae* PL 33 634; “*ludi sacri a paganis*” *De civitate Dei* PL 41 50; “*Romanis multa sacra constituit*” *De civitate Dei* PL 41 84; “*sacra omnia quae celebrantur a Paganis*” *Sermones de tempore* PL 38 121; “*omnibus diis et deabus publica sacra facere susceperunt*” *De civitate Dei* PL 41 125; “*Sacra sunt Junonis... Sacra sunt Cereris... Sacra sunt Matris deorum*” *De civitate Dei* PL 41 185.

¹³ “... In honorem *deorum*, unde hoc *sacrum* vel *potius sacrilegium* nomen accepit” *De civitate Dei* PL 41 96. “*Liberi sacra ... sacrilegia sacra*” *De civitate Dei* PL 41 210; “*Bacchanalia sacra, vel potius sacrilegia*” *De civitate Dei* PL 41, 570; “*sua sacrilega sacra et simulacra*” *Epistolae* PL 33,378.

¹⁴ “*Nunc agitur, si libri et sacra eorum vera sunt*”, *De civitate Dei* PL 41 129; “*uni Deo, an pluribus sacra facere oporteat*” *De civitate Dei* PL 41 236; “*quos sua simulacra et sacra convincunt, diis fabulosis apertissime reprobatis*” *De civitate Dei* PL 41 186.

salvación eterna en Cristo fue anunciado en el pueblo hebreo no sólo por medio de la palabra profética y los preceptos que regulan la moral y la piedad, sino también por medio de los

sacra, sacerdotia, tabernaculum, sive templum, altaria, sacrificia, cerimoniae, diez festi, et quidquid aliud ad eam *servitutum* [*douleïa*] pertinet, quae Deo debetur, et grece proprie *latreïa* dicitur (*De civitate Dei* VII, 32, PL41221).

Junto a este empleo hebreo de *sacra* prevalece aquel pagano¹⁵. Pero también hay casos en los que *sacrum* indica ritos o elementos de la religión cristiana, contrastantes con la religión pagana, como los “*sacra nostra*”¹⁶, los cuales denotan sobre todo el culto cristiano, pero también las Sagradas Escrituras (*Contra Academicos* III, 19, 42)¹⁷. Queda por examinar conceptos similares, como ser *sacramentum* o *sacrificium*, *sanctum*.

En relación al nexo *sacrum-sacramentum*, se encuentra al menos un párrafo donde Agustín opone lo sagrado pagano a los sacramentos cristianos¹⁸. Estos son definidos

¹⁵ “Habent templa, seorsus aras, diversa *sacra*, dissimilia simulacra” *De civitate Dei* PL 41 23; “nullas aras, nulla *sacra*, nulla templa fecerunt; nec deos”, *De civitate Dei* PL 41 26; “templa, sacerdotia, *sacra* et sacrificia” *De civitate Dei* PL 41 255; “aedem accepit, aram meruit, *sacra* ei congrua persoluta sunt” *De civitate Dei* PL 41 126; “Quartorum trium adsacra pertinentium uni dedit *consecrationes*, alteri *sacra* privata, ultimo publica” *De civitate Dei* PL 41 178; “*ornamenta* sunt memoriarum, non *sacra* vel sacrificia mortuorum tanquam deorum” *ibid.* 255.

¹⁶ “Ista hujus mundi philosophia, quam *sacra nostra*... detestantur” PL 32 956; “quem Filium Dei unicum *sacra nostra* profitentur” (*Epistolae* PL 33 80).

¹⁷ De este modo la BAC (*Obras de San Agustín* III 219), en vez de *unserem Glauben* (Löhrer *Der Glaubensbegriff* 63).

¹⁸ Acerca de Mario Victorino antes de su conversión, Agustín dice “erubescendo de *sacramentis* humilitatis Verbi tui, et non erubescendo de *sacris* sacrilegis superbiorum daemoniorum” *Confessiones* VIII 2,4

como *signos* sagrados de una *res* divina, a saber, la salvación, (“*Tantae rei sacramenta, id est, sacra signa*”),¹⁹ articulados en la dupla “*signum-res*” (“*Nec quia una et eadem res, aliis atque aliis sacris et sacramentis vel praedicatur vel prophetatur, ideo alias atque alias res, alias atque alias salutes, oportet intelligi*” *Epistola 102 PL33,374*)²⁰.

En Agustín es más frecuente el nexa *sacrum-sacrificium*²¹. A pesar de esto, los trabajos sobre la noción de *sacrificium* en Agustín no lo conectan con *sacrum* sino con *sacramentum*, conforme a la definición que tuvo éxito en la teología escolástica “*invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum*” (*De civitate Dei X 5-6 PL 41, 281*). En este contexto, el centro de la investigación, orientada por *Hb X 1-12*, se encuentra en la noción de *sacrificium verum*²².

Más reservado al ámbito cristiano, *sanctus/a/um* parece tener una mayor extensión que “*sacer/a/um*”, pero, admitido esto, es preciso reconocer que son intercambiables y que en

PL 32, 750.

¹⁹ *Contra adversarium legis et prophetarum PL 42 658*; “*invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum*” *De civitate Dei PL 41, 281*. Definición tomada de Santo Tomás en *ST III q60 a2* y en *De articulis fidei 2*).

²⁰ A partir de aquí sería posible integrar algunos aspectos del estudio de Couturier (280; 303), aunque él no se ocupe del nexa *sacrum-sacramentum*, sino sólo de *sacramentum-mysterium*.

²¹ *Sacra ac sacrificia facere De civitate Dei PL 41 181*; ut *sacra faciamus et sacrificemus, De civitate Dei PL 41, 277*; *religionis ritibus coli volunt, sibi sacra et sacrificia flagitantes a mortalibus De civitate Dei PL 41,293*.

²² Lécuyer J., *Le sacrifice selon S. Augustin*, 905-914.

Agustín lo sagrado religioso y la santidad ética no se contraponen como en Levinas²³.

En conclusión, si en el léxico agustiniano no encontramos “lo” sagrado como singular, en el sentido empleado en la fenomenología de la religión, queda por buscar si este singular se encuentra en Agustín yendo más allá del vocabulario y prestando atención a la realidad misma experimentada como “sagrada”.

La experiencia de lo sagrado: la presencia de la Sabiduría en el mundo

El resultado un poco decepcionante en lo que toca a la palabra, puede ser compensado cuando, siguiendo la fenomenología de la religión, nos encontramos con la cosa misma. Aquí no manda la filología ni el significado de las palabras sino una específica experiencia o reacción del hombre religioso, es decir, ese *sentimiento de presencia* de lo “sagrado” que R. Otto había descrito en su célebre opúsculo *Das Heilige*²⁴. Evitando la reducción al aspecto moral del sustantivo “santo”, Otto proponía el empleo del adjetivo latino “*numinosum*” (21s) como aquello que provoca la paradójica reacción del “*tremendum*” (28-56) y del “*fascinans*” (57-68). Para expresar esta paradoja emocional Otto (49) remitía al agustiniano “*et inhorresco et inardesco*” de *Confessiones* XI; 9, 11. Pero cuando leemos el texto y el contexto de este pasaje, descubrimos que Agustín no pensaba en el “numinoso” vago y neutro de

²³ Levinas E., *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1961 49-52. Sobre lo sagrado en Heidegger, cf. E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, 1999; A Zimmermann, *Le sacré chez Heidegger et S.Thomas* (trabajo expuesto en la V Sesión Plenaria de la PAST).

²⁴ Otto R., *Le sacré* 22-68.

Otto sino en una persona divina que se revela en el mundo creado, o sea, la Sabiduría divina, el Verbo de Dios, el Hijo de Dios:

In hoc Principio, Deus, fecisti coelum et terram, in Verbo tuo, in Filio tuo, in Virtute tua, in Sapientia tua, in Veritate tua, miro modo dicens, et miro modo faciens. Quis comprehendet? quis enarrabit? Quid est illud quod *interlucet* mihi, et *percutit* cor meum sine laesione? *et inhorresco, et inardesco*. Inhorresco in quantum *dissimilis* ei sum; inardesco in quantum *similis* ei sum. Sapientia ipsa est, quae *interlucet* mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus *coope rit* deficientem ab ea ... (*Confessiones* XI,9,11).

En este pasaje Agustín no describe una experiencia religiosa neutra sino una específicamente cristiana, cuyo objeto es la divina Sabiduría, al mismo tiempo semejante y desemejante a nosotros mismos. Este simultaneo brillar y nublar no es repentina visión mística sino fruto del escuchar atento la palabra del libro de la Escritura (3,5) y del libro de la Naturaleza, del cielo y de la tierra que proclaman su “creaturidad” (4,6) y su existir desde la nada (5,7) no en virtud de una palabra creada (6,8) sino de la palabra del Verbo coeterno con el Padre (7,9), es decir, el Principio que habla (8,10). Como conclusión, diría que en Agustín lo sagrado por excelencia se alcanza en esta experiencia de Dios como Sabiduría creadora, vista en sus reflejos creaturales. De este modo, seremos aptos para ver cómo esta especial experiencia religiosa y mística es no sólo un *philosophare in sacris* sino un *consagrarse a la filosofía*, entendida como *studium sapientiae*.

La Filosofía²⁵

Pasamos a un ámbito más conocido, aunque más discutido: ante la abundante bibliografía nos limitamos a elegir tópicos que se refieren al fin, el inicio y el proceso mismo del filosofar.

El fin: la contemplación de la sabiduría

Para no perder el hilo del discurso con lo que precede, comenzaremos con otro texto de *Confesiones* que pertenece al libro VII (cf. Cayré 209ss). También aquí encontramos una experiencia paradójica de amor y temor: “et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis tanquam audirem vocem tuam de excelso” (10,16). Pero aquí Agustín no parte de los libros de la Escritura y de la Naturaleza sino de los libros de los “platónicos” donde encontró, como “oro de los egipcios”, un testigo del Verbo eterno, Luz del mundo, pero *no* del *Verbo encarnado*:

También en ese lugar he leído que “el Verbo, Dios, no ha nacido de la carne ni de la sangre... sino de Dios”. Pero no he leído allí que “el Verbo se hizo carne y habitó en medio de nosotros”. (9, 14)

Cualesquiera que fuesen esos libros traducidos por Mario Victorino, si aquellos de Plotino o también aquellos de Porfirio²⁶, ellos representaban para Agustín el punto de

²⁵ Boyer Ch., *Philosophie et théologie chez saint Augustin*: RP 30 (1930) 503-18.; Cayré F., *Initiation à la philosophie de S. Augustin*, Paris 1947 (Cayré); Alvarez Turienzo, S., *San Agustín. Su concepto de filosofía, eje de toda filosofía cristiana* Revista Portuguesa de Filosofia 11 (1955) 690-702; Horn Ch., *Dizionario dei filosofi della religione* 101-116; idem, *Sant'Agostino*, 123-149.

²⁶ Cf. Hadot P, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol Paris 1968.

partida del proceso que lleva la razón a una elevación místico-filosófica, con un movimiento previo reflexivo e interiorizante (10,16).

Intravi, et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem; non hanc vulgarem et conspicuam omni carni ... Non hoc illa erat; sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam, nec sicut coelum super terram; sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea.

Estos textos del libro VII merecen varias observaciones. Ciertamente, aquí Agustín experimenta la influencia de la teoría plotiniana de las *Enéadas* (I, 6,9 y IV 3,1) y de la porfiriana de *De regressu animae*, a saber, el alma debe regresar desde el mundo sensible, entrar en sí misma y *elevarse* al plano superior de la Inteligencia y del Uno. Pero hay diferencias. En el comienzo de la elevación, estos filósofos confiaban el proceso sólo a sí mismos (18, 24) mientras que Agustín pedía la ayuda divina. En el final de la elevación, Plotino se encerraba en el Uno derribando el Ser, mientras Agustín es interpelado por Aquel que es el Ser (Ex. 3,14) y la Luz, más allá de la Inteligencia, pero no con franca “diferencia ontológica” entre ser y ente (Heidegger) sino con “diferencia creadora” entre Creador y creatura (sed superior quia ipsa fecit me) como bien ha notado Dominique Dubarle²⁷. Pero, puesto que Porfirio – a

²⁷ Cf. Dubarle D., *Dieu avec l'être. De Parménide à saint Thomas. Essai d'ontologie théo- logale* Paris 1986, 179-182. Dubarle agrega la *diferencia conservadora*, por la cual Dios mantiene y contiene todo (*Confessiones* VII, 14, 20-15,21). Según esta diferencia las cosas son finitas según el ser, incluso si fueran infinitas en el sentido espacio-temporal (*ibidem* 183). Agustín ha sobrepasado la infinitud cuantitativa (*Confessiones* VII 7,7) gracias a Plotino (“su poder posee la infinitud” *Enéada* V, 10, 18-11,15) (*ibidem* 184). Pero en un último

diferencia de Plotino- ya pensaba el Uno como Ser, sería precipitado decir que su “mística bíblica del Exodo” es opuesta *a toda* tradición pagana²⁸. De hecho, una experiencia similar es expresada por Agustín en términos puramente filosóficos:

quaerens unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem *et veram veritatis aeternitatem, supra mentem meam commutabilem* ... Et perveni ad Id quod est, in ictu trepidantis aspectus (17,23).

¿Cuál sería la naturaleza de esta visión? Ante el cruce de opiniones respecto de la índole “mística” de estos textos y otros, como la célebre Visión de Ostia (*Confessiones* IX, 10)²⁹, nos parece sabia la cautela de Marrou de no partir de categorías como “visión” o “éxtasis”, preconcebidas y extraídas de las experiencias de Santa Teresa de Ávila o San Juan de la Cruz, y de reconocer en la auténtica mística agustiniana “*une mystique de philosophe*”³⁰. De este modo,

análisis “la ontología teologal” agustiniana remite al “*est*” revelado en Ex 3, 14.

²⁸ Hadot P. *Dieu comme acte d'être dans le néo-platonisme. A propos des théories de E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, en *Dieu et l' tre. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24. fitudes augustiniennes*, Paris 1978,57. Sobre el “Anónimo di Torino” [“Anónimo de Turín”] cf. Idem, *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, RHP (1973) II 101s.

²⁹ Cf. Courcelle P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* Paris 1950 222. Defienden el carácter místico Cayré (167), Lebreton, Henry; mientras que Hendrikx y Cavallera lo refutan.

³⁰ Marrou H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* * Paris 1938 ** *Retractatio* Paris 1949 646. Remitiendo a la experiencia de “*El que Es*”, Horn se expresa de un modo más firme: “*El alcanzar a este Dios absolutamente simple e inmutable se puede decir que constituye la “mística” de Agustín*”. Esto nos indica cuán equivocada es la costumbre moderna de contraponer mística y razón. La mística, de hecho, para Agustín se define mediante conceptos como *ratio, sapientia e scientia*.

tenemos una meditación *filosófica para el proceso pero mística en su culminación*.

El inicio: la autoridad y la razón

Por un lado, la conversión de Agustín al cristianismo fue, al mismo tiempo, la conversión a una *sabiduría filosófica*³¹ que le ha permitido superar el maniqueísmo (*Conf.* VII, 12, 15) y que conduce a la salvación, a la *vida bienaventurada*³². Agustín esperaba llegar a esta sabiduría mediante un ejercicio de la razón (*Soliloq.* I, 13,23) que implicaba disposiciones religiosas, morales e intelectuales (*bene orat, bene vivit, bene studet*). Religiosas, porque la sabiduría es un don que pedimos a Dios; morales, porque el desprendimiento de lo sensible exige una purificación ascética; intelectuales, porque para elevarse a la contemplación de la Trinidad eterna y beatificante la mente tiene necesidad del dinamismo discursivo y reflexivo de la razón que va desde lo externo y temporal a lo interior y eterno, es decir, al alma y al Dios uno y trino (*De Trinitate* XIV 3,5).

Noli foras ire; in teipsum redi ... et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede teipsum: sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere (*De vera rel* 39,72).

Por otro lado, ya desde las primeras obras este proceso necesita partir de la autoridad de la fe³³. Las almas

³¹ *De ordine* II, 8, 25 *Soliloquia* I, 1, 2-6 Cf. Marrou, *Saint Augustin* 161-186.

³² El optimismo del neoconvertido será moderado por textos tardíos: *De doctrina christiana* (II, 40, 60), *Confessiones* (IX, 4, 7), *De civitate Dei* (X, 29) y las *Retractationes* (I, 1,4; I, 3,2- 3). Cf. Löhner *Der Glaubensbegriff* 62.

³³ Según Horn “*L’auctoritas Christi* y la Iglesia, de hecho, no enseñan cosas que no pueden ser aprehendidas por la búsqueda del filósofo... A la fe compete el rol – fáctico, pero no indispensable sobre

manchadas necesitan ser purificadas por la autoridad divina (*Contra Acad.* III, 19, 42), es decir, la autoridad de Cristo (20, 43), Verbo encarnado (19,42), incluso por los ritos sacramentales (sacris quibus initiamur *De ordine* II, 9, 27). Aquí autoridad y razón, cristianismo y filosofía, constituyen dos polos del mismo campo magnético, ordenados en una prioridad recíproca de tiempo (*auctoritas*) y de naturaleza (*ratio*). En *De vera religione* (24,45), la autoridad es la *epiméleia*, el cuidado del alma caída en lo temporal, configurada por la “historia y profecía del dispensarse temporal de la providencia en favor de la salvación del género humano...” (7,13). En verdad, la fe tiene como objeto no sólo esta *dispensatio temporalis* sino también lo eterno, es decir, la divinidad del Verbo, la Trinidad. Pero mientras que la Encarnación temporal es sólo objeto de fe (*semper creduntur, numquam intelliguntur*), la Trinidad eterna es además objeto de la razón (*primo creduntur, postea intelliguntur*). Curada por la medicina de la autoridad, la mente es habilitada para el *exercitium rationis* que alcanza a un intelecto que no sólo se vuelve seguro en la fe trinitaria (“*sic intelliguntur ut videantur esse certissima*”, 8,14), sino también hace ver la posibilidad y conveniencia de la Encarnación (“*sic intelliguntur ut videamus fieri posse atque fieri oportuisse*” *ibid.*).

En lo que respecta a este conocimiento filosófico y muy seguro de la Trinidad, hay diferencias con el pensamiento

el plano de los principios-, de un lugar de partida eurístico fundamental para la filosofía. Las afirmaciones de fe proporcionan a la razón *indicaciones que le permiten conocer dónde encontrar la solución de un problema*” (*Sant'Agostino*, 102s.).

tomista³⁴. Ante la razón aristotélica, Santo Tomás distinguía razón “congruente” con la doctrina trinitaria y “pruebas suficientes” no adecuadas para el misterio (*ST I*, q32 a1, 2m). En el tomismo, los límites de la razón y su distinción de la fe son determinados no sólo por el hecho de que la razón excluye la luz de la revelación sino también en cuanto la razón alcanza *solamente* una *parte* del contenido de la fe, como es evidente por la estructura misma de la *Summa contra Gentiles*.³⁵ En este sentido, Scheler había calificado el tomismo como “sistema de identidad *parcial*” entre filosofía y teología (EM 126ss.).³⁶ En cambio, en Agustín la razón ha permanecido como un simple instrumento dialéctico, que no se rige por la fría *apodeixis* aristotélica, que se quiere ingenuamente incluyente de todos los contenidos de la fe con el objetivo de “comprenderlos” con el saber de la inteligencia y de gustarlos y gozarlos con el sabor del corazón. En este sentido, la filosofía agustiniana

³⁴ “La Trinidad representa a sus ojos una *intuición intelectual ya tomada por los filósofos paganos*, pero con la misma claridad ella está presente también en la Escritura... Agustín se remite a Porfirio, que parece haberle proporcionado una concepción trinitaria *no subordinacionista*... Siguiendo a Porfirio, Agustín dirige su interés a las *relaciones de implicación conceptual*”. Horn (*Sant’Agostino*, 111).

³⁵ Esta delimitación ha inspirado la articulación principal de *Summa contra Gentiles*. Los tres primeros libros consideran esa verdad que la razón [aristotélica] permitía *demostrar* sobre Dios en sí mismo, origen del mundo y fin del hombre (cf. III, 89), mientras que el libro IV muestra la *congruencia* de los contenidos que excedían aquella razón aristotélica: la Trinidad, la Encarnación y la Resurrección.

³⁶ Sólo en este punto específico hay coincidencia entre la clasificación de Scheler (EM 124- 157) y la de H.G. Hubbeling: *Principles of the Philosophy of Religion*, Assen/Maastricht 1987, 5s

es una “filosofía religiosa”³⁷, no una filosofía de la religión en un sentido más técnico³⁸.

Por este motivo, atendiendo a la “autoridad de Cristo”, la filosofía de Agustín representa un tipo de “filosofía cristiana”, o sea, inspirada por la revelación. Con *Fides et Ratio* debemos decir que esa filosofía no es “totalmente independiente (*penitus distractam*) de la Revelación evangélica” (*FR 75a*) sino “en unión vital con la fe” cristiana de tal modo que su horizonte comprende “verdades que, aunque accesibles a la razón, quizá jamás serían descubiertas por ella, [si fuera] sólo abandonada a sí misma” (*FR 76a*). Es más, “se puede decir que, sin este tal influjo de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no habría existido” (*FR 76e*)³⁹.

El proceso: La elevación a Dios

Pero al mismo tiempo, el discurso de esta filosofía agustiniana es racional de principio a fin, con premisas tan racionales como las de las filosofías contemporáneas a él. Según *De civitate Dei*, la razón llega a la existencia y a la verdadera naturaleza de Dios recorriendo tres caminos que corresponden a la triple articulación de la filosofía

³⁷ “O encontro de um absoluto transcendente no seio da razão como origem radical e fim da razão mesma e do amor que dela nasce definiria assim o agostinismo como *filoso-fia religiosa*” de Lima Vaz H.C., *Un esboço de filosofia religiosa: O “De vera Religione” de santo Agostino*, Verbum 12 (1955) 349-360, qui 352.

³⁸ J.Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison.*, I *Héritages et héritiers du xix siècle* 32ss.

³⁹ Sobre la filosofía cristiana en San Agustín, entendida como pensamiento racional inspirado por los dogmas cristianos cfr. Cayré (281-285). Sobre la “filosofía cristiana” en *Fides et Ratio* cf. Ferrara R., *La integración de la filosofía en la teología sistemática*, Teología 41 (2004) 9-28, aquí 16-20.

(platónica y estoica) como “natural, racional [lógica] y moral. En estos itinerarios, nos elevamos a Dios como Aquel que “*es causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*” (VIII, 5; cf. 6-8), o “*causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis*” (VIII, 10, 2) concluyendo así en el “Uno, verdadero y óptimo de quien derivan la naturaleza que nos asemeja a Él, la ciencia que nos hace conocerlo a Él y a nosotros mismos, la gracia que nos beatifica en unión con Él (*ibid.*). El Padre Boyer partía de este texto para integrar las distintas pruebas de la existencia de Dios, “cosmológica”, “ideológica”, “eudemonológica”, ofrecidas por Agustín en sus escritos⁴⁰. Por falta de espacio, no desarrollaremos aquí estos itinerarios en el modo que es propio de cada uno sino nos limitaremos a indicar su vínculo común, siguiendo un estudio más analítico del mismo Boyer⁴¹.

Antes que nada, es preciso observar que en los tres itinerarios se presupone una definición nominal de Dios como Ser, Verdad o Bondad *inmutable* que existe más allá de los seres, las verdades y los bienes mutables, variables,

⁴⁰ Boyer Ch, *L'esistenza di Dio in S. Agostino*, Rivista Filosofia Neoscolastica (1954) 321- 331. Para la vía “cosmológica” se citan *Enarrationes in Psalmum* 144,113 (PL 37- 1878s); *Confessiones* 11,4,6. Para la vía “ideológica” remite a *De vera religione* 32,60, *De libero arbitrio* II, 12,34; *De diversis quaestionibus LXXXIII q 45* y, para la vía “eudemonológica” *l'Epistola 118,15*. Podemos agregar la exposición de las tres vías en *De Civitate Dei* VIII, 5-8. Véase también *De natura boni* 19; *De libero arbitrio* II 17, 45; *De immortalitate animae* 8,14.

⁴¹ Cf. Boyer Ch., *La preuve de Dieu augustinienne*: AP 7/2 (1929) 105-141; Cf. Philippe, M.D., *De l'être à Dieu. Topique historique*, Paris 1978 vol. 2, 203-222; Horn Ch., *Gottesbeweis*, RAC, XI, col 964-971.

efímeros y precarios. Si se pregunta si el motor del proceso sería aquella idea de Dios o por el contrario el principio de causalidad, debe decirse que al comienzo del proceso se encuentra el principio de causalidad pasiva o de “efectividad” de los seres, las verdades y los bienes, aun cuando en un momento final del proceso se pregunte cómo se encuentran estas causas en el Verbo divino:

Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur ... et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire, principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei (*De Genesi ad litteram*, 4, 32, 49. ML 34 316s)

El mundo mismo, mediante su mutabilidad y orden, es lo que reclama a Dios como causa, “tácitamente”, es decir sin apelar a las voces de los profetas (*De civ. Dei*, XI 4,2 ML 41,319). Pero si el mundo reclama como autor un ser inmutable y perfecto, ¿por qué Agustín no se detiene aquí en vez de complicar el discurso con una reflexión acerca de otros *intermediarios*, sobre lo que pasa por los sentidos, la memoria, la razón y la inteligencia que está por sobre la razón? Busca algo superior a todo grado de ser. Pero ¿cómo sabe qué cosa es *superior*? Al parecer, Agustín sabe que el espíritu o la mente es el mediador eminente para dilucidar esta superioridad: “Mens enim humana de visibilibus iudicans, potest agnoscere omnibus visibilibus *se ipsam esse meliorem*” (*De diversis quaestionibus* LXXXIII, qu. 45,1 ML 40, 28). Con esto se introduce la idea de *regla* que, como un tribunal interior, juzga sobre la jerarquía de los seres. Mientras que el conocimiento se limita a eso que *es*, el juicio comprende eso que *debe ser* (*De vera religione*, 31,58. ML 34,148.).

Pero ¿cómo descubre el espíritu algo superior a sí mismo? Justamente cuando toma conciencia de la propia mutabilidad e imperfección:

Cum *etiam* se, propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem (*De diversis quaestionibus* LXXXIII, *ibid.*).

El espíritu descubre que hay una regla superior a sí mismo, a saber, Dios, su Verbo, su Espíritu. Si existiese algo superior a esta verdad inmutable, sería justamente Dios que, por definición, es Aquel que el cual nada puede ser superior (*quo nullus est superior* II, 6.14)⁴² o también la mente misma sería Dios en el caso en el que nada fuese superior a ella (*ibidem* y 15,39). Por lo tanto, Dios existe (al menos) como la Verdad suprema, pero como Verdad no existe separado de la Inteligencia suprema. Por eso, según Boyer: “Saint Augustin a donc ramené l’argument cosmologique à l’argument idéologique: la règle du monde n’est en vérité saisie par nous qu’en tant qu’elle est la règle de notre pensée” (*La preuve* 137). Gilson con razón decía: “L’itinéraire normal d’une preuve augustinienne va donc du monde à l’âme et de l’âme à Dieu”⁴³.

La verdadera Religión

Agustín no escribió un libro sobre lo sagrado ni sobre la filosofía, pero sí lo hizo sobre la verdadera religión. En el libro homónimo (DVR) oponía la verdadera religión –la cual nos ordena a la fe y al culto cristiano– al doble discurso de los filósofos paganos –es decir, en privado y ante el pueblo (I,1)–, de donde concluía en la necesidad de ser filósofos en las cuestiones religiosas y religiosos en las

⁴² Sobre la influencia en el anselmiano *id quo maius cogitari nequit* cf. Du Roy *L’intelligence de la foi ...* 247.

⁴³ *Introduction à l’étude de saint Augustin*. Paris, 1929, 24.

cuestiones filosóficas (VII, 12)⁴⁴. A modo de atajo para un largo tema que nos llevaría más allá de los límites de la presente exposición, reflexionaremos a partir de tres cuestiones de este libro, establecidas y explicadas por las posteriores *Retractationes* de Agustín, a saber: las relaciones de la verdadera religión con el verdadero Dios y con la verdadera fe, y la definición de religión.

La verdadera religión y el verdadero Dios

En *Retractationes* (XII, 1) Agustín brindaba un resumen del objetivo de DVR: discutir en forma “múltiple y abundante” cuál es la verdadera religión que *rinde culto al verdadero Dios uno*, o a la *Trinidad* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; posteriormente cómo esta religión ha sido la religión cristiana dispensada por la misericordia en el tiempo de salvación y, por último, cómo el hombre se une a este culto con una determinada forma de vida. Junto a este objetivo, se encontraba también el de discutir el dualismo o las dos naturalezas de los Maniqueos, reparando de este modo un mal ejemplo dado al rico Romaniano por él mismo como joven profesor.

Este contexto antimaniqueo explica la insistencia de este escrito en el verdadero Dios como *Dios uno*, contrapuesto tanto al dualismo como al politeísmo. Desde este punto de

⁴⁴ Sobre el *De vera religione* (sigla DVR) cf. Cayre F., *L'apologétique de saint Augustin La foi chrétienne* Paris (1951), 465-71; de Lima Vaz H.C., *Un esbôço ...*(citado más arriba en la nota 37); Álvarez Miñambres, M.A, *Unidad y unicidad de Dios en De vera religione de San Agustín*, Religión y cultura, 50 (2004), 653-686.

vista, Agustín adelanta la pregunta que *De civitate Dei* confiaba a la “*theologia naturalis*”, a saber, si es conveniente ofrecer lo sagrado a un solo Dios o a muchos (VIII,12), pregunta cuya respuesta se encuentra en la prioridad de la unidad por sobre la multiplicidad: “et certe ab uno incipit numerus” (*De Vera Rel.* 25, 46). También desde aquí se comprende cómo, en la exhortación final, Agustín pone un énfasis especial en la exclusión de todo objeto que no sea el verdadero Dios uno y trino

Hagamos de modo *que nuestra religión no consista* en representaciones vacías... [ni] en el culto de las obras humanas... [ni] en el culto de animales... [ni] ni en el culto de los muertos...[ni] en el culto de los demonios... ni siquiera en la misma perfecta y sabia alma racional ... (55, 107-111) ... *Que la religión, entonces, nos una al Dios uno y omnipotente...* Veneremos pues en Él y con Él también la *Verdad misma*, ... junto al Padre y al Hijo, debemos venerar y abrazar el *Don mismo de Dios*, igualmente inmutable: Trinidad de una única sustancia, único Dios del cual somos, por el cual somos y en el cual somos. (55, 113)

La verdadera religión y la verdadera fe

En *Retractationes* (XIII 3), Agustín explicaba otro texto de DVR donde la verdadera religión ha sido la religión cristiana, dispensada por la misericordia divina en el tiempo de la salvación:

...la inefable misericordia divina viene en ayuda de cada hombre y del mismo género humano según *una economía de orden temporal...* Una ayuda de tal tipo es *en nuestros tiempos* la religión cristiana en cuyo conocimiento y práctica está la absoluta garantía de la salvación (*De vera religione* X, 19)

Si la expresión “en nuestros tiempos” parecía a alguien una relativización de la religión cristiana que restringía su tiempo a un momento particular de la historia humana, Agustín explica que esta restricción temporal se refería solamente al término “cristiana”, introducido por los fieles de Antioquía, no a la *realidad* de la verdadera religión, que

existía “desde el inicio del género humano” (*Retractationes* XIII,3)⁴⁵. ¿Cómo entender esta afirmación? A este respecto, Agustín daba una explicación magistral en la *Epistola 102* que responde a “seis cuestiones contra los paganos”.

En la segunda cuestión, Agustín partía de esta comparación: si lo importante en el lenguaje es que lo que se dice sea lo verdadero y no la diversidad de las palabras de las distintas lenguas, del mismo modo, lo importante en la religión es que lo santo (*sanctum*) sea el objeto del culto y no la diversidad de los sacramentos conforme a los lugares y tiempos. Pero, mientras que en el lenguaje la conveniencia de las palabras puede instituirse por una convención humana, en la religión la congruencia de los ritos (*sacris*) que rinden culto a la divinidad la conocen los sabios que han obedecido la voluntad de Dios. Ahora nosotros decimos que Cristo es el Verbo de Dios que ha creado todo y que gobierna todo conforme a la coherencia de lugares y tiempos (II 11). Por lo tanto, en la religión cristiana lo importante no es la diversidad de ritos (*sacris*) o sacramentos sino la cosa misma (*eadem res*) predicada o profetizada con esos signos diversos, es decir, la misma *fe* en Cristo y la *salvación* por Cristo que existía “desde el inicio del género humano” y que no fue cambiada debido a la variedad de tiempos. Entonces, si bien las palabras y los

⁴⁵ “Item quod dixi (10,19), *Ea est nostris temporibus christiana religio, quam cognosce- re ac sequi securissima et certissima salus est, secundum hoc nomen dictum est, non secundum ipsam rem, cujus hoc nomen est. Nam res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio quae jam erat, coepit appellari christiana... primum apud Antiochiam, sicut scriptum est, appellati sunt discipuli Christiani (Act. XI, 26). Propterea dixi, Haec est nostris temporibus christiana religio; non quia prioribus temporibus non fuit, sed quia posterioribus hoc nomen accepit”.*

signos eran al principio más oscuros y después más claros, entendidos por pocos primero y después por muchos, ha sido siempre la misma religión verdadera (*religio vera*). Y por esto

desde el comienzo del género humano, en cualquier tiempo o lugar, todos han *creído* en Él [Cristo, Verbo e Hijo de Dios], lo han entendido y han vivido con justicia y piedad sus preceptos...han sido salvados por Él sin duda alguna (II, 12)⁴⁶.

Desde esta premisa era fácil llegar a la solución de la tercera cuestión, sobre el valor de los ritos de la religión de los paganos: estos no eran sacrílegos por el hecho de construir templos, instituir sacerdotes y hacer sacrificios sino por el hecho de que en su soberbia y superstición rendían culto a ídolos y demonios. Cuando, por el contrario, con ritos similares se rinde culto al verdadero Dios, siguiendo su inspiración y doctrina, tenemos la verdadera religión (III, 18). Con esto entra en escena un factor que hasta el momento había permanecido en la sombra, a saber, la fe entendida como *fides quae* y *fides qua*.

⁴⁶ “Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum *crediderunt*, eumque utcumque intellexerunt, et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, *per eum* procul dubio *salvi facti sunt*. Sicut enim nos in eum credimus et apud Patrem manentem, et qui in carne *jam venerit*, sic credebant in eum antiqui, et apud Patrem manentem, et in carne *venturum*. Nec quia pro temporum varietate nunc factum annuntiat, quod tunc futurum praenuntiabatur, *ideo fides ipsa variata, vel salus ipsa diversa est*. Nec quia *una eademque res, aliis atque aliis sacris et sacramentis* vel praedicatur aut prophetatur, *ideo alias atque alias res vel alias atque alias salutes* oportet intelligi ... Proinde aliis tunc nominibus et signis ... una tamen eademque *religio vera* significatur et observatur” (*Epistola 102* II, 12, PL 33, 374).

La noción de religión

En *Retractationes* (XIII,9), Agustín remitía a DVR 55,111 donde derivaba *religio* de *religare*: “buscamos alcanzar el único Dios y sólo a Él (*et ei uni religantes*) ligamos nuestras *almas*”. De este modo, la religión nos liga con el vínculo de la fidelidad moral. En la duda, Agustín no vuelve atrás y declara preferir esta etimología, siendo consciente de su singularidad ante otros escritores latinos que derivaban la *religio* de *relegere* o de *religere*.

De hecho, sobre la verdadera religión como “religación”, como fidelidad y reconciliación con el verdadero Dios uno, Agustín ya hablaba en los primeros escritos: “Est enim *religio vera*, qua se *uni Deo* anima, unde se peccato velut abruperat, recon ciliatione *religat*” (*De quantitate animae* 36,80; cf. 34,78). Pero de la religión como fiel “religación” ya habían hablado otros escritores cristianos (“Hoc *vinculo pietatis abstricti Deo et religati sumus*; unde ipsa *religio nomen accepit*” Lactancio *Divinae institutiones* IV, 28). De este modo, podía ser contrapuesto al sentido ritualista de Cicerón como “reelección”, siendo consciente él mismo de la ambigüedad de este riguroso releer.

Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam *relegerent* sunt dicti religiosi ex *relegendo*, ut elegantes ex eligendo ... Ita factum est in *superstitioso et religioso alterum vitii nomen, alterum laudis*” (Cicerone, *De natura deorum* II, 28, 72).

Luego, en *De civitate Dei*, el sentido de fidelidad propio de la “religación” fue enriquecido por Agustín con el sentido de “reelección” que implica la conversión del pecado: “Hunc eligentes vel potius *religentes*, amiseramus enim negligentes ... unde et *religio dicta perhibetur*” (X

3,2)⁴⁷. De este modo, la religión no es reducida al ejercicio riguroso de un ritual sino representa el vínculo personal que vincula al hombre con el Creador, como la piedad liga al hijo con el padre.

En este conflicto de interpretaciones se esconden dos concepciones de la religión. Aquella pagana, que sólo presta atención al ritual externo sin preocuparse por la verdad de la religión ni de la fe; al contrario de la concepción cristiana que, contra la filosofía y la religión del paganismo, insiste en la verdad de la religión⁴⁸ y en la “resistencia” de la fe⁴⁹.

⁴⁷ Después de Agustín, Santo Tomás buscó integrar estos tres sentidos en tres formas del “*ordo ad Deum*”: “Sive autem religio dicatur a frequenti *lectione*, sive ex iterata *electione* eius quod negligenter amissum est, sive a *religatione*, religio proprie importat *ordinem ad Deum*. Ipse enim est *cui* principaliter alligari debemus, tanquam indeficienti principio; *ad quem* etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut in ultimum finem; *quem* etiam negligenter peccando amittimus, et credendo et fidem protestando recuperare debemus” (*ST II-II* q81 a1).

⁴⁸ Sobre religión y verdad en la antigüedad pagana, J. Ratzinger escribía: “en el nivel religioso, la filosofía no era revolucionaria sino solamente reformista porque para ella la religión no era cuestión de verdad sino sólo de estilo de vida” (trad. RF). *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968 105. En verdad, desde los atomistas hasta Lucrecio hubo filósofos que refutaron los dioses de la tradición religiosa. Pero desde Heráclito hasta Proclo no fue esta la nota dominante de los filósofos griegos: Los nombres de los dioses fueron conservados junto a los nombres sapienciales. No fueron borrados ni desvalorizados... *La reforma no fue iconoclasta ni radical...*” Ramnoux C., *Héraclite, ou l’homme entre les choses et les mots* ²Paris 1968, p.408

⁴⁹ En contraste con el carácter totalizante de la religión, la fe “se pone en una oposición resistente... ante otras disposiciones humanas que ella juzga que no son la propia” (D. Dubarle in Gadamer *et al.*, *Rationality today. La rationalité aujourd’hui*, Ottawa 1979 280). Gadamer veía en esta característica la diferencia de la fe cristiana en relación con las

Cuando el cristianismo se difundió en el mundo romano, se definía a sí mismo como *la* religión verdadera y no como *una* de las tantas religiones. Con esto, no pretendía excluir las otras religiones – o al menos a los verdaderos fieles de las otras religiones-, sino quería incluirlas en la historia de la salvación, en la medida en que su culto podía expresar la *verdadera fe*. De este modo, sin preocuparse por hacer una filosofía de la religión, San Agustín nos ha puesto en la dirección de *una teología de las religiones* ordenadas a la religión cristiana. Ella lleva a su culminación temporal el plan de la providencia divina. Sin abandonar este horizonte, la escolástica medieval investigó en la dirección de *una ética de la virtud de la religión*. La modernidad, por el contrario, comenzó por abandonar aquella teología agustiniana de la religión, pero conservó, al menos por un tiempo, esta ética.

“*observancias*” de la religiosidad griega y con la *obediencia* religiosa del Antiguo Testamento (*ibid.* 301). Cf. Ferrara R., *Religión y filosofía* in Díez de Velasco – García Bazán (ed.), *El estudio de la religión* (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones), Madrid, 2002, 195-226, especialmente 218ss.