

FILOSOFÍA Y CONVERSIÓN EN LA TESIS DOCTORAL DE JOSEPH RATZINGER SOBRE AGUSTÍN

ALEJANDRO SADA
Universidad Panamericana

RESUMEN: En la tesis de Ratzinger sobre Agustín se puede apreciar que la idea de filosofía que subyace al texto tiene dos sentidos generales: en primer lugar, la filosofía se entiende como una actividad muy íntima y existencial, cercana al sujeto, en primera persona; en segundo lugar, se abre paso una concepción más objetiva que apunta hacia una comprensión metafísica de la realidad. En el presente estudio analizo el primer sentido, en el que la idea de filosofía se mantiene muy cerca de significado etimológico. Sugiero que la conversión cristiana de Agustín puede interpretarse como una conversión filosófica, pues la búsqueda de la *sapientia* es siempre la constante que motiva todo el movimiento. Su compromiso con la verdad lo lleva a descubrir el valor de la autoridad, pero siempre con vistas a alcanzar la sabiduría, tal como se refleja en su famoso *crede, ut intelligas*.

PALABRAS CLAVE: Agustín; filosofía; fe y razón; conversión; autoridad; Ratzinger.

Philosophy and conversion in Joseph Ratzinger's doctoral dissertation on Saint Augustine

ABSTRACT: In Ratzinger's dissertation on Augustine it can be seen that the idea of philosophy underlying the text has two general meanings: firstly, philosophy is understood as a very intimate and existential activity, close to the subject, in the first person; secondly, a more objective conception that points towards a metaphysical understanding of reality makes its way. In the present study I analyze the first sense, in which the idea of philosophy remains very close to its etymological meaning. I suggest that Augustine's Christian conversion can be interpreted as a philosophical conversion, for the search for *sapientia* is always the constant that motivates the whole movement. His commitment to truth leads him to discover the value of authority, but always with a view to attaining wisdom, as reflected in his famous *crede, ut intelligas*.

KEY WORDS: Augustine; Philosophy; Faith and Reason; Conversion; Authority; Ratzinger.

INTRODUCCIÓN

«Agustín está, desde hace más de veinte años, en mi entorno habitual: en diálogo con él he desarrollado mi teología»¹, confesaba Ratzinger en 1969. Su fascinación por el santo de Hipona es transparente en toda su obra. En un texto autobiográfico nos cuenta cómo hizo sintonía con él desde que, a través de las *Confesiones*, le «salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad»². La investigación sobre Agustín que resultó del encargo de

¹ RATZINGER, J., *Obras completas. Introducción al cristianismo*, vol. IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018, p. 304. En adelante me referiré a esta obra con la siguiente abreviatura: *JROC IV*.

² RATZINGER, J., *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 2005, p. 68. Para la influencia de Agustín en Ratzinger puede verse: De Gaál, E., «Agustín de Hipona: Dependencia

Gottlieb Söhngen es el texto publicado de Ratzinger más antiguo que tenemos. En menos de un año intenso compuso una obra que muestra una familiaridad con Agustín que, por supuesto, no puede explicarse con tan solo nueve meses de estudio. La erudición y el manejo de las fuentes revelan años de trabajo intelectual, sin los cuales habría sido imposible llevar a término un texto de tanta calidad en tan breve tiempo. Ya desde esa primera publicación se puede apreciar cómo se abre camino el tema de la filosofía, lo cual era de esperarse, pues Agustín no solo es considerado uno de los más grandes teólogos que ha dado el mundo; es también un protagonista en la historia del pensamiento filosófico³.

En el texto se habla de la filosofía indiscriminadamente, con mucha imprecisión. La enorme cantidad de instancias en las que aparece el término y la heterogeneidad de sus sentidos, hacen imposible un análisis exhaustivo. Los significados de la palabra son de lo más variados. Por ejemplo, filosofía puede referirse a una actividad, un conjunto de ideas, la meta de la vida, una forma cognitiva, una vivencia, un ámbito del conocimiento, una comprensión racional, un estilo de vida, un tipo de verdad, una tradición; puede ocupar el mismísimo lugar del cristianismo o puede aparecer en yuxtaposición a él; puede tratarse de un punto de partida, de un camino o de una meta, etcétera; a veces está contextualizada históricamente, a veces es general, a veces está en boca de Agustín, a veces en boca de Ratzinger o de algún otro autor. A esto se suma la dificultad de que, a causa de la ambigüedad en el uso del término, distinguir con precisión el contexto, el significado y la atribución en cada una de sus apariciones, es bastante complejo⁴.

recíproca de la fe y el mundo», en: A. Sada et al. (eds.), *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*, Encuentro, Madrid 2023, pp. 41-67; Cipriani, N., «Sant'Agostino nella riflessione di J. Ratzinger» en: *Pontificia Academia Theologica* no. 1, vol. 6, 2007, pp. 9-26; NICHOLS, A., *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, Burns & Oates, London 2007, pp. 17-33; BLANCO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, Palabra, Madrid 2011, pp. 24-27; O'REGAN, C., «Benedict the Augustinian», en: J. C. CAVADINI (ed.), *Explorations in the Theology of Benedict XVI*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2012, pp. 21-60; SÁNCHEZ ROJAS, G., «Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger», en: *Estudio Agustiniano* no. 1., vol. 41, 2006, pp. 413-432. Sobre las curiosas semejanzas entre Agustín y Ratzinger puede verse: SEEWALD, P. *Benedicto XVI. Una vida*, Mensajero, Bilbao 2020, pp. 215-219.

³ Sobre Agustín como filósofo pueden verse los ensayos recogidos en CARY, P., DOODY, J., PAFFENROTH, K., (eds.), *Augustine and Philosophy*, Lexington Books, Plymouth 2010, especialmente «Augustine on the Glory and the Limits of Philosophy» (*ibid.*, 3-21) y «Augustine and Philosophy» (*ibid.*, 23-40); BOURKE, V. J., *Augustine's Quest of Wisdom: Life and philosophy of the Bishop of Hippo*, Bruce Publishing, Milwaukee 1945; ver también, sin perder de vista que se trata de obras frecuentemente citadas por Ratzinger: GILSON, É., *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Random House, Toronto 1967; y GUARDINI, *La conversión de Agustín*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2013.

⁴ Cf. RATZINGER, J., *Obras completas. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, vol. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, pp. 23-29, 34, 39, 41, 43, 59, 61, 64, 66, 77, 103, 154, 157, 171-172, 211-212, 224-225, 242, 246, 249, 251-252, 265, 284,

A pesar de las dificultades, a lo largo de la tesis se puede apreciar con bastante claridad una doble concepción de la idea de filosofía: en una parte importante del trabajo, la filosofía se puede entender, a partir de la lucha personal de Agustín en su proceso de conversión, como búsqueda de la *sapientia*; en otra parte, es posible identificarla como la aliada clave del cristianismo frente las religiones paganas. En el primer caso, se trata de una visión más íntima y existencial, cercana al sujeto, en primera persona; en el segundo, de una lectura más objetiva que apunta hacia una comprensión metafísica de la realidad. En el presente estudio me enfocaré en analizar la primera parte, aquella en la que el término «filosofía» ha permanecido muy cerca de su significado etimológico. La segunda parte, que presenta una idea de filosofía más impersonal y objetiva, será el tema de un estudio posterior.

1. EL DESCUBRIMIENTO DE LA SUSTANCIA DIVINA

A los 19 años Agustín se encontró con el *Hortensius* de Cicerón y quedó enamorado de la filosofía: «Semejante libro cambió mis afectos [...]. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría [...]. [E]l amor a la sabiduría tiene un nombre en griego, que se dice filosofía, al cual me encendían aquellas páginas»⁵. Ese momento marca el inicio de un largo proceso de conversión, en el cual aparecerán grandes protagonistas como los maniqueos, los académicos, Ambrosio, Platón y las Sagradas Escrituras⁶. Con el *Hortensius*, tuvo Agustín un primer encuentro con la verdad, que encendió en él un ardiente deseo de sabiduría⁷. Lo que interesa a Ratzinger de este recorrido, en el contexto de su investigación eclesial, es hacer un análisis del proceso seguido por Agustín hasta el cristianismo y la Iglesia con el fin de descubrir el significado interior de la conversión misma. Quiere determinar si «fue una conversión a la Iglesia

287-288, 297-300, 313-314, 318, 320, 334, 27 n. 13 y 14, 28 n. 15, 29 n. 20, 30 n. 24, 39 n. 24, 41 n. 26, 53 n. 23 y 26, 54 n. 28, 60 n. 12, 73 n. 12, 100 n. 3, 125 n. 42, 134 n. 28, 154 n. 5 y 6, 212 n. 3, 217 n. 14, 242 n. 81, 244 n. 88, 294 n. 2, 253 n. 29, 259 n. 50, 271 n. 21, 272 n. 25, 290 n. 5, 299 n. 22, 314 n. 18, 318 n. 32, 320 n. 44, 330 n. 19. En adelante me referiré a esta obra con la siguiente abreviatura: *JROC I*.

⁵ *Conf.*, 3.4.7-8. Utilizo las traducciones al español de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1956-2002.

⁶ Ese proceso se divide, según Ratzinger, siguiendo *Vita beata*, 1.4, en seis etapas: «*Hortensius* – racionalismo maniqueo, con rechazo a la teología católica de la fe – académicos – Ambrosio – Platón – confrontación con la Sagrada Escritura y arranque definitivo» (*JROC I*, p. 23). También encontramos en el texto una alusión al relato de conversión que aparece en *Ut. cred.*, 8.20. Ratzinger deja muy claro, sin embargo, que considera como descripción clásica, claro está, la de las *Confesiones*, la cual «por sí sola, proporciona material suficiente para mostrar el proceso interno del camino seguido por Agustín hasta el cristianismo y la Iglesia» (*JROC I*, p. 24).

⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

concreta [...] o fue solo un cambio de posición filosófico»⁸. En principio, reconoce que en las *Confesiones*, al menos, «el camino de Agustín parece ser un camino entre Dios y su alma, y nada más»⁹. A pesar de que Ratzinger quiere encontrar la dimensión eclesial tan pronto como sea posible, advierte con honestidad que el lector se llevará una «decepción» si busca a la Iglesia en las *Confesiones*¹⁰. Sus textos de juventud revelan, más bien, que «[l]a meta última de Agustín en su conversión es ciertamente la filosofía pura»¹¹. Comentando este texto de Ratzinger, Nichols explica que «en cierto sentido, la conversión de Agustín fue la obtención de una completa, y completamente pura, filosofía: una visión de la verdad del Ser eterno, que confiere sabiduría y santidad, de la *patria pacis* ya avistada con la ayuda de los filósofos neoplatónicos»¹². Toca ahora aclarar cuál es el sitio de la filosofía en este recorrido de Agustín, desde el punto de vista Ratzinger.

El primer gran momento del proceso de conversión ocurre, según el autor, con la experiencia del *Hortensius*¹³. A partir de entonces, la vida de Agustín toma una orientación definitiva: toda su existencia se dirige hacia la meta de la *sapientia*. «Esa meta —sostiene Ratzinger— es mantenida inequívocamente a través de los pasos siguientes y seguirá siendo la meta de Agustín cuando, por el bautismo, sea miembro de la Iglesia católica»¹⁴. Su primera parada fue en el racionalismo maniqueo, pero su intensa hambre de verdad no lo deja satisfecho con los platillos (*fercula*) que allí se le ofrecen: «Decían: “¡Verdad! ¡Verdad!” y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba en ellos; antes decían muchas cosas falsas»¹⁵. No había un correlato proporcional entre los anhelos que habían sido encendidos por el *Hortensius* y las probadas que ofrecían los seguidores de Mani; había demasiada hambre y muy poco para saciarla. En cambio, la verdadera experiencia de conversión, piensa Ratzinger, ocurre cuando se encuentra con el neoplatonismo¹⁶. Allí sí que aparece delante de él un objeto comparable con su deseo. La comprensión de la sustancia espiritual le proporciona una vivencia transformadora, «lo lleva a la visión de

⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 24. Ratzinger explica que los escasos pasajes que mencionan abiertamente a la Iglesia «pueden ser considerados marginales en el entramado de la descripción total y en ningún momento son motivo de reflexión o valoración ulterior» (*ibid.*, pp. 24-25). Ratzinger no descarta la dimensión eclesial de la conversión de Agustín, pero piensa que «[l]a verdadera vivencia eclesial se halla a más profundidad» (*ibid.*, p. 25).

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹² NICHOLS, A., *The Thought of Benedict XVI*, p. 20.

¹³ Cf. *JROC* I, p. 25. Ratzinger subraya que es el propio Agustín quien identifica la experiencia del *Hortensius* como la que da comienzo a su camino de conversión. Para ello cita *Conf.*, 3.4.7: «Surgere coeperam, ut ad te redirem».

¹⁴ *JROC* I, p. 25.

¹⁵ *Conf.*, 3.6.10. Para un resumen del maniqueísmo como probablemente lo conoció Agustín, puede verse: COYLE, K., «Mani, Manicheism», en: FITZGERALD A. D., (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids; Cambridge 1999, pp. 520-525.

¹⁶ Cf. *JROC* I, p. 25.

la misma divina luz y al disfrute del alimento divino»¹⁷. Agustín la recuerda así: «Entré [en mi interior] y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si esta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza»¹⁸. Con ese vistazo del ser espiritual, Agustín se hace capaz de dismantelar la cosmovisión que había recibido del maniqueísmo; él mismo advierte que su incapacidad para avistar al Ser eterno le impedía deshacerse de sus argumentos: «La verdad es que si yo entonces hubiera podido concebir una sustancia espiritual, al punto se hubieran deshecho aquellos artilugios y los hubiera arrojado de mi alma; pero no podía»¹⁹.

El camino, sin embargo, no se detiene aquí: los libros de los platónicos le ofrecen un avistamiento de la *sapientia*, pero «como se mira a lo lejos desde un monte distante»²⁰. Se trata de una especie de visión incompleta, una especie de ver que no se ve, o contemplar de un cierto modo el hecho mismo de no poder contemplar mejor, o, como lo dice Agustín dirigiéndose a Dios: «Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza, como si oyera tu voz de lo alto: Manjar soy de grandes: crece y me comerás»²¹.

Por medio de los neoplatónicos, Agustín redefine su orientación hacia lo eterno, que es el sitio de la *sapientia*. Para ellos, la filosofía estaba abierta a la religión de un modo nuevo, porque fueron los primeros en unir el rango metafísico del principio supremo con la adoración religiosa. Esta unión entre metafísica y religión se analizará con detalle más adelante. Por el momento es importante destacar que, según Ratzinger, los neoplatónicos consiguieron abrir la puerta a la religión desde la filosofía «colocando en la entrada a la sabiduría la exigencia de la *purgatio*»²².

Para entender la novedad de la *purgatio*, conviene tomar en cuenta la observación de Ratzinger de que en la antigüedad la relación entre filosofía y religión era esencialmente distinta a como hoy se nos presenta²³. Esto puede apreciarse con nitidez en el hecho de que el joven cristianismo era caracterizado como ateísmo, lo cual parece absurdo desde nuestra perspectiva²⁴. Sin

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Conf.*, 7.10.16.

¹⁹ *Ibid.*, 5.14.25.

²⁰ *Cf. JROC I*, p. 25.

²¹ *Conf.*, 7.10.16.

²² Por el texto de Ratzinger se puede inferir que aquí religión se entiende como «adoración», «culto a la divinidad», «rito» (*cf. JROC I*, pp. 26-28).

²³ *Cf. ibid.*, p. 26.

²⁴ *Cf. idem.*

embargo, los primeros cristianos intentaban hacer algo que parecía inaudito en su contexto: «pretendían traducir la fe cristiana a la filosofía griega y para ello equiparaban el Dios cristiano con aquella última ἀρχή, que también había sido reconocida hace tiempo por los filósofos paganos»²⁵. Pero había sido reconocida de manera puramente filosófica, de modo que nada tenía que ver con la religión. Ratzinger recuerda que «no solo el epicureísmo materialista sostenía sin más el culto a la divinidad, sino que, de igual modo, también Aristóteles dejó intacta la fe religiosa de sus contemporáneos, sin perjuicio de la unidad del principio último»²⁶. Aquel ἀρχή era, como la llama Ratzinger, una «forma sin esencia»²⁷ que no se veía afectada por los cultos y las costumbres religiosas. No estaban en competencia el principio supremo, objeto solo de la filosofía, y los dioses de las religiones. Decir que los neoplatónicos consiguieron abrir la puerta a la religión desde la filosofía, significa decir que, por medio de ciertas prácticas intentan orientarse hacia ese ἀρχή que es objeto de la filosofía. Por primera vez aparecen vinculadas filosofía y religión por medio de un proceso de purificación que habilita al hombre para alcanzar la sabiduría. A través de esta *purgatio*, el filósofo «se desprende de las cáscaras del mundo de los sentidos y es llevado ascendente y progresivamente hacia la realidad verdadera»²⁸ o, en palabras de Nichols, «hacia las profundidades de la divinidad misma»²⁹. La gran novedad es que, por medio de unas prácticas, uno puede aspirar a ascender hacia aquella sustancia divina, la misma de la que hablan los filósofos cuando se refieren al ἀρχή del mundo.

Agustín se introduce en el dinamismo de este proceso de ascenso hacia lo divino, pero, progresivamente, en la medida en que se acerca a las Escrituras, esa *purgatio* se irá cristianizando. Entre Agustín y la Escritura hay toda una historia que, de un modo o de otro, afecta a la totalidad de su vida. En sus años de juventud, recuerda Benedicto XVI, «Agustín no sabía qué hacer con el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob»³⁰. Se sentía entusiasmado por lo divino, sobre todo después de leer a Cicerón, pero no lograba descubrir un modo de hacer contacto con esa realidad eterna, y aquello no lo dejaba tranquilo. Según Ratzinger, Agustín «sabía que tenía que acudir a la Biblia, pero le escandalizaba tanto el Antiguo Testamento que llegó a decir: “Seguro que no es esto”»³¹. Fue entonces que optó por la filosofía, primero maniquea, luego neoplatónica. Con los libros de los neoplatónicos su alma encontró cierto reposo, pues, por medio de la *purgatio*, descubrió un primer modo de entrar en relación con la realidad eterna. Esa realidad eterna será su objetivo por el resto de su vida. Su paso del

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibid.*, p. 27.

²⁷ *Ibid.* p. 26.

²⁸ *Ibid.*, pp. 27-28.

²⁹ NICHOLS, A., *The Thought of Benedict XVI*, p. 20.

³⁰ BENEDICTO XVI, *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Mensajero, Bilbao, 2016, p. 140.

³¹ *Idem.*

neoplatonismo al cristianismo no va a ser un viraje hacia una nueva deidad. Más bien, la novedad del encuentro con las Sagradas Escrituras será el rumbo para llegar a esa deidad, es decir, el *camino*, el cual se concretará con la idea de *purgatio*. En otras palabras, en el cristianismo encontrará el acceso que buscaba a esa realidad eterna y que los neoplatónicos no podían ofrecer. Esto puede verse con claridad cuando Ratzinger nos recuerda que Agustín, según su propia declaración, encontró el *Deus erat Verbum* en los libros platónicos, con lo que «parece que realmente, en definitiva, pertenece al terreno filosófico esa verdad en torno a la cual giran todos sus afanes y luchas. En cierto sentido podemos de hecho afirmarlo así»³². La verdad buscada puede encontrarse igualmente en los filósofos. Tanto para Agustín como para Ratzinger, la divinidad de la que hablan los neoplatónicos, esto es, la que está al alcance de la filosofía, es la misma que aquella de la que nos hablan las Escrituras³³.

La filosofía, pues, le descubrió a Agustín al Dios de sus anhelos; el cristianismo, por su parte, sin presentarle a una divinidad diferente, le trazará una ruta nueva³⁴. Es llamativo el modo en que Söhngen reflexiona sobre este mismo tema. En 1956, el profesor de Ratzinger impartió un curso de cinco lecciones sobre el camino de la teología occidental. En la primera de ellas nos ofrece una lúcida reflexión general sobre el vínculo entre la íntima relación que existe entre la teología cristiana y la teología de los filósofos griegos; entre los autores sobre los que reflexiona destaca Agustín: «para Agustín la distinción de lo cristiano frente a lo platónico no puede consistir en la meta. Los platónicos habían tocado ya esa meta verdadera si bien solo de manera imperfecta y fragmentaria. La pregunta por el camino coloca por tanto a Agustín ante la distinción de lo cristiano, esto es, ante la distinción del Agustín cristiano frente al Agustín platónico, distinción de la etapa cristiana de su vida frente a la etapa

³² *JROC* I, pp. 26-27. Los textos de Agustín a los que remite Ratzinger son *Conf.*, 7.9.14; 7.10.16; 7.21.27.

³³ *Cf. JROC* I, pp. 25-27. Esta idea irá madurando en el pensamiento de Ratzinger. Una y otra vez se hará presente en diferentes contextos. Por ejemplo, será tratada con explícitamente y con detenimiento en: *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Encuentro, Madrid 2006.

³⁴ En 1965, en un artículo titulado *Die Kirche in der Frömmigkeit des hl. Augustinus*, Ratzinger se refiere explícitamente a esta idea: «En las *Confessiones* había expuesto Agustín la importancia del platonismo en el camino de su conversión, por una parte, y, por otra, la distinción de lo cristiano echando mano del prólogo joánico; Agustín presenta el “*In principio erat Verbum*” como conocimiento platónico, pero ve lo propiamente cristiano, sin lo cual todo saber acerca de los orígenes sería vano e ineficaz, en el “*Verbum caro factum est*”. Los platónicos conocieron sin duda la “*veritas*”, pero no la “*via*”, la *humilitas* del Dios hecho hombre» (*JROC* I, pp. 419-429). En este mismo texto, Ratzinger explica que la conversión de Agustín comenzó con la lectura de Plotino «y concretamente —como hoy puede afirmarse con suficiente certeza— con el tratado *Sobre lo bello*» (*ibid.*, p. 440). De esta obra, piensa Ratzinger, Agustín «tomó la idea fundamental de su síntesis de cristianismo y platonismo, la idea de la “purificación”, con que, frente al pensamiento filosófico, describió el lugar espiritual que corresponde a la realidad cristiana y su sentido esencial» (*idem*).

platónica»³⁵. Es importante hacer un análisis del sitio que, desde la perspectiva de Ratzinger, ocupa la filosofía en esta transfiguración del platonismo al cristianismo. Para ello, será de gran utilidad echar una mirada a su encuentro con los académicos, pues Ratzinger le atribuye una relevancia especial en el proceso de esa transformación.

2. LA SUPERACIÓN DEL ESCEPTICISMO

Tras el derrumbamiento de sus convicciones maniqueas, Agustín tuvo que vérselas con la duda de los académicos³⁶. Para comprender la intensidad de esta época, conviene tener en consideración que la personalidad de Agustín y las circunstancias en las que se encontraba lo hacían especialmente sensible al tema de la duda. Sus victorias en el camino habían sido pequeñas y costosas. Además, hay que considerar la vivísima sensibilidad que tenía para captar los más delicados movimientos de su conciencia y su extraordinaria capacidad de gozar y de sufrir con hondura y profundidad. Una humanidad tan rica y sufrida como la suya, no podría nunca haberse alineado a una escuela que pretendiera provocarle un escepticismo metodológico. Sin embargo, al tener un espíritu naturalmente crítico, tampoco podía ignorar el desafío del diálogo que se le proponía. En la vida de Agustín, la duda nunca fue sin más un pozo dialéctico o un recurso para alcanzar una *ἐποχή*. Las dudas, para él, significaban terremotos, no silogismos. Por fortuna, Agustín no es de los que se paralizan durante las sacudidas; el periodo de la crisis dio muchos frutos intelectuales. En *Contra academicos* pueden encontrarse los vestigios de un largo proceso de incansable reflexión, llena del entusiasmo propio de una filosofía genuina, en la que se pone en juego la propia existencia³⁷. Así lo ve también Gilson, quien sostiene que, para Agustín, la controversia con el escepticismo no se trata solo

³⁵ SÖHNGEN, G., *El camino de la teología occidental*, Revista de Occidente, Madrid 1961, pp. 53-55. Las lecciones de Söhngen no pueden ignorarse si tomamos en cuenta, por una parte, que fue él quien eligió el tema de la disertación de Ratzinger y lo acompañó como guía durante la elaboración del trabajo; por otra, que Ratzinger se consideraba a sí mismo preparado para elaborar el trabajo, entre otras cosas, porque, como él mismo recuerda, había frecuentado un seminario de Söhngen sobre san Agustín (cf. RATZINGER, J., *Mi vida*, pp. 89-90). También es importante destacar que el curso citado se impartió en 1956, no mucho tiempo después de la investigación de Ratzinger.

³⁶ Cf. *JROC* I, pp. 33-47. Sobre los académicos en el contexto de la vida y obra de Agustín, Phillip Cary ofrece un breve y acertado resumen: «One of the three major schools of philosophy in the Hellenistic period, along with the Stoics and Epicureans, the Academics were the successors of Plato, teaching in the Academy, the school he founded. In the Hellenistic period this school became known for its skepticism, which it wielded as a weapon in debate with other schools, especially the Stoics» (CARY, P., «Academics», en: FITZGERALD A. D., (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids; Cambridge 1999, pp. 4-5).

³⁷ *Contra academicos* es el título en latín, por lo que *academicos* no lleva tilde.

un ejercicio de escuela; sino que en ella está implicada su propia vida; se trata, en definitiva, de la posibilidad de que haya felicidad para el hombre³⁸.

Me parece que Ratzinger identifica con acierto los dos elementos principales que mueven a Agustín en este periodo agitado: por una parte, tiene la mirada fija en la esperanza de conocer la verdad: «desde un principio puede darse por resuelto que su espíritu, vivo y penetrante, no iba a apaciguarse con esto [el contacto con la duda académica]»³⁹; por otra, posee un espíritu crítico y honesto, incapaz de ignorar el problema. Por ello, así como es predecible la superación del escepticismo, es también inevitable el camino de la crisis, porque, si bien es cierto que Agustín era «lo bastante metafísico en su pensamiento como para conformarse con el escepticismo [...] también era lo suficientemente crítico en su comprensión de la realidad y veraz consigo mismo como para conformarse con una solución fácil de encontrar, meramente lógica o superficial»⁴⁰. Puede verse que el joven Agustín se encuentra sometido a una doble tensión: por una parte, un espíritu crítico lo empuja con una presión centrípeta hacia el vaho del escepticismo; por otra, un espíritu opulento, deseoso de verdad, lo arrastra con una fuerza centrífuga hacia la superación de la duda. Esa tensión le abrirá panoramas nuevos que desembocan en un paso más hacia la madurez de su conversión. Por esa razón, a Ratzinger le parece que el encuentro con los académicos es un momento determinante en su vida⁴¹.

En medio de la tentación del escepticismo y la ambición de verdad, Agustín cuenta con un profundo conocimiento de sus propios extravíos y una clara conciencia de no encontrarse todavía en posesión de la verdad; sigue considerándose a sí mismo un necio⁴². ¿Cómo sonaría en los oídos de una personalidad tan rica y delicada, y tan cautelosa en sus pasos hacia la *sapientia*, que «[se] puede ser un hombre sabio, y, con todo, [que] la ciencia no puede ser dote de los hombres», por lo que «el sabio nada sabe»⁴³? ¿Cómo es posible ser sabio sin saber nada? Le parecía absurdo. Justo en medio de este absurdo ocurre «el cambio decisivo que da Agustín al problema de los académicos»⁴⁴. Estos sostienen que hay hombres sabios a la vez que nadie sabe nada, pero Agustín no está dispuesto a aceptar que ser sabio no implique saber algo, pues precisamente lo que significa ser sabio es estar en posesión de cierta

³⁸ Cf. GILSON, E., *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 39. Cuando se menciona a Gilson, es importante tomar en cuenta que es una de las fuentes frecuentes de Ratzinger y que aparece en la bibliografía de *Pueblo y casa de Dios*. Por otro lado, sobre la tradición escéptica a la que se enfrentó Agustín puede verse: TARRANT, H., *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge University Press, London 1985, esp., pp. 89-114, en donde se discute el escepticismo de Carnéades, que es contra quien Agustín dirige su ataque cuando aborda el problema que le interesa a Ratzinger.

³⁹ *JROC I*, p. 33.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 33-42.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 33.

⁴³ Cf. *Contra ac.*, 3.4.10.

⁴⁴ *JROC I*, p. 33.

sabiduría, lo cual supone, necesariamente, que se sabe algo. De esta manera, piensa Agustín, solo puede decirse que «o es nada la sabiduría o [...] el sabio concebido por los académicos no es conforme a razón»⁴⁵. Ante esta disyuntiva, Ratzinger sostiene con Agustín que la sabiduría sí es saber algo, por lo que, si acaso hay alguien sabio, aquel «tiene conocimiento en el sentido de auténtica evidencia de la verdad»⁴⁶. La pregunta realmente difícil, dice Ratzinger, es «si hay de verdad hombres que sean sabios»⁴⁷.

En la posición de Agustín, el joven teólogo alemán ve un giro de extraordinaria importancia: «Si los académicos habían hilado su discurso en el ámbito del pensamiento metafísico simplemente a partir de una situación de hecho de extrema incertidumbre, Agustín investiga primero el problema abstracto, aislado con precisión, para plantear después la cuestión de hecho»⁴⁸. En otras palabras, los académicos suspenden el asentimiento a partir de la experiencia de la incertidumbre; su punto de partida es el hecho concreto de esa experiencia. Agustín, en cambio, se da cuenta de que el planteamiento abstracto del escéptico es insostenible; posteriormente, constata que el hombre concreto se encuentra realmente inmerso en el profundo desamparo de la incertidumbre: «El resultado será que la exigencia abstracta y la realidad concreta están en contradicción entre sí. Mas, como el proceso intelectual abstracto es irrefutable, el error está en el hombre concreto»⁴⁹.

El error del hombre ocurre, en cierto sentido, por una comprensión de la realidad limitada al *mundus sensibilis*, reducida a puras sombras e imágenes. Un mundo así, explica Ratzinger, «no proporciona ninguna verdad, sino solo probabilidad; ningún saber, sino solo opiniones»⁵⁰. En tal escenario, la incertidumbre es inevitable y hay que ceder el paso a los académicos, pues «es para ese mundo para el que son válidos [sus argumentos], y en el que tienen además la función de combatir reiteradamente una seguridad demasiado profunda en el mundo de los sentidos»⁵¹. Pero el trabajo del filósofo que hace tambalear las seguridades falsas, en realidad no alumbrará una salida que pueda liberar al hombre de su estado de perdición; el desengaño no rescata al hombre de su desolación. Por otro lado, la razón no se basta a sí misma para guiar a las almas y ofrecerles una salida, pues estas se encuentran cegadas por las multiformes tinieblas del error y olvidadas bajo la costra de las sordideces materiales⁵²: «[la] inmensa muchedumbre de los hombres está encorvada sobre

⁴⁵ *Contra ac.*, 3.5.10.

⁴⁶ *JROC I*, pp. 33-34.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *JROC I*, p. 34.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41. Ratzinger cita al pie de página *Contra ac.*, 3.17.38: «Non scientiam, sed opinionem». Sobre el concepto de probabilidad, nos remite a *ibid.*, 3.18.40.

⁵¹ *JROC I*, p. 41. Según Phillip Cary, Agustín tenía simpatía con el uso de las armas de los escépticos como medio para refutar diferentes escuelas, tales como el empirismo o el materialismo. (cf. CARY, P., «Academics», pp. 4-5).

⁵² Cf. *Contra ac.*, 3.19.42.

la tierra y es de forma terrena como entiende, o más bien malentiende, siempre aquello que se encuentra»⁵³.

Hacia el final de *Contra academicos*, Agustín confiesa que el problema no está del todo resuelto: «sea cual fuere la humana sabiduría veo que aún no la he alcanzado»⁵⁴. Sin embargo, declara también su intención de seguir buscándola confiadamente, y se muestra satisfecho por haberse fortalecido contra los argumentos de los académicos que le hacían difícil continuar por esa senda. Este testimonio revela que Agustín es muy consciente de sus límites intelectuales. Su pobreza humana se le ha hecho cada vez más evidente y, con ella, también el hecho de que el hombre no se basta a sí mismo con su razón, sino que requiere de cierta ayuda más allá de sí mismo⁵⁵. Como fruto del encuentro con los académicos, piensa Ratzinger, Agustín encuentra el medio para refutar el atrayente principio maniqueo de la *sola ratione*⁵⁶. Ahora le parece de lo más evidente que el hombre requiere también de la *auctoritas*, misma que está dispuesto a acoger con prontitud y firmeza.⁵⁷ Ya se puede anticipar cuál será para Agustín la nueva ruta de ascenso, que Ratzinger resume con tres conceptos clave: *credere*, *auctoritas*, *humilitas*. «La situación de perdición humana convierte este camino en etapa común inevitable en la ascensión del alma»⁵⁸.

Paradójicamente, vemos que la subida se convierte en bajada —o, al revés, la bajada es la nueva forma de subir—, porque creer en una autoridad implica que se reconocen ciertos límites, lo cual exige humildad y sumisión, es decir, abajamiento⁵⁹. Si en el proceso de ascenso hacia la *sapientia* uno se encuentra con su *infirmetas*, pero descubre, por otro lado, que, aunque sea por una vía inesperada, se puede seguir andando por el camino del ascenso, lo que uno debe de hacer es adaptarse a ese nuevo camino. Este es el momento decisivo del inicio de la cristianización del proceso de Agustín: en el momento en que la razón descubre que no se basta a sí misma y, a pesar de ello, no se deja

⁵³ *JROC I*, p. 41.

⁵⁴ *Contra ac.*, 3.20.43.

⁵⁵ Sobre esta idea del límite humano, pobreza o *infirmetas*, Ratzinger subraya que a Agustín se le hizo evidente cuando intentaba mantener presente de forma duradera la comprensión que había tenido de la sustancia espiritual. El hecho de recordar haber comprendido sin poder revivir esa visión le permite experimentar esa *infirmetas* de la que, dice Ratzinger, «no lo protege la filosofía» (*JROC I*, p. 29). El texto en el que Agustín narra su experiencia es *Conf.*, 7.10.16.

⁵⁶ *Cf. JROC I*, p. 42.

⁵⁷ *Cf. Contra ac.*, 3.20.43

⁵⁸ *JROC I*, p. 30. El pasaje se encuentra en el primer capítulo, en el que Ratzinger reflexiona sobre la experiencia de la Iglesia que tiene Agustín en las *Confesiones*. No obstante, varios fragmentos de esa primera parte de la disertación se vuelven muy elocuentes después del análisis que posteriormente nos ofrece sobre el encuentro con los académicos.

⁵⁹ Ratzinger sugiere revisar la idea de *infirmetas*. Sin hacer especificaciones, dice que «desde los primeros escritos aparece con claridad esta idea, que tiene fundamento suficiente en la filosofía platónica y un fundamento último en la experiencia personal de Agustín» (*ibid.*, p. 30 n. 24).

succionar por el escepticismo, puede acceder a una nueva puerta por la que el camino ascendente parece que se transforma en un descenso; pero no es así. Lo que parece un abajamiento por la vía de la humildad resulta paradójicamente la verdadera ascensión a través de la cual la razón se purifica y se acerca a la *sapientia*. Aunque no es el tema del que debemos ocuparnos por ahora, conviene explicar brevemente cuál es la lectura de Ratzinger de este camino de la humildad que aparece por primera vez en Agustín durante su época en Casiciaco.

Hasta ahora se ha mostrado cómo la tensión del diálogo contra los académicos sacó a la luz una contradicción que evidencia la condición descompuesta del hombre, que se encuentra desamparado buscando la verdad. Encorvado en el mundo sensible, el hombre es incapaz de sostenerse firme: los académicos sacuden incansablemente, y con éxito, cualquier intento de encontrar seguridad veritativa en el ámbito de lo sensible⁶⁰. En este contexto, entre la duda y la esperanza, se vislumbra una salida luminosa: la de la fe, que consiste en creer en una *auctoritas*. Este nuevo camino supone una reinterpretación entera de lo que significa la *purgatio* y el ascenso hacia la *sapientia*. Por eso, para continuar con en el análisis del modo en que Ratzinger interpreta la transformación agustiniana del platonismo al cristianismo, es imprescindible ahora mirar más de cerca el significado del camino de la *auctoritas*.

3. EL CAMINO DE LA «AUCTORITAS»

Para comprender la interpretación que hace Ratzinger del significado de la autoridad en Agustín, es importante notar que el concepto está irremediablemente atado a la visión general que Agustín tiene de la realidad. Ratzinger interpreta el proceso evolutivo de su pensamiento como un movimiento de dualismos. Él mismo lo resume así: «Agustín supera [...] el dualismo maniqueo descubriendo como verdadero el dualismo neoplatónico y transformándolo progresivamente en el dualismo bíblico»⁶¹. En la nota al pie de ese pasaje, Ratzinger se enfrenta a quienes interpretan el dualismo de *civitas Dei* y *civitas diaboli* como una recaída en el error del maniqueísmo, pues se trata de dualismos distintos: «Agustín pudo renunciar al dualismo maniqueo en cuanto descubrió el que consideró [el] dualismo verdadero del neoplatonismo. Este último es el que [se] fue transformando también cada vez más en dualismo bíblico»⁶². El camino comienza con la frontera puesta entre el principio del bien

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 41.

⁶¹ *Ibid.*, p. 35.

⁶² *Ibid.*, p. 35 n. 8. He añadido los textos que se encuentran entre corchetes porque me parece que mejoran el sentido del texto. Por otro lado, con el dualismo platónico, explica Ratzinger, el mundo queda partido entre *sensibilis* e *intelligibilis*; progresivamente la frontera dejará de atravesar «por medio de este mundo, sino entre los mundos, en la medida en que es él mismo, es decir: mundo sensible, pues en esa medida es no ser —tenemos aquí un eco

y el principio del mal; se coloca posteriormente entre el *mundus intelligibilis* y el *sensibilis*; finalmente, sin abandonar la concepción neoplatónica de los dos mundos —esa concepción de los dos mundos, dice Ratzinger, «es lo que el “neoplatónico” Agustín sigue siempre teniendo en común con su pasado»⁶³—, la línea divisoria irá desplazándose hasta terminar puesta entre el Creador y la criatura. Al mismo tiempo que avanza ese movimiento de la frontera divisoria, se puede apreciar un cambio progresivo que va trasladando la contraposición desde el espacio del ser al de las magnitudes históricas⁶⁴. Esto quiere decir que, en la medida en que la frontera se recorre hasta situar a Dios de un lado y a la criatura del otro (dualismo bíblico), la frontera dualista empieza a penetrar en la historia; esta, que en un inicio es entendida únicamente como parte del espacio del mundo sensible, se convierte cada vez más en una contraposición de estados salvíficos⁶⁵. Desde mi punto de vista, ese movimiento que va cambiando el acento de lugar desde las divisiones metafísicas hacia las contraposiciones de estados histórico-salvíficos es acelerado por la teología de la encarnación; el Verbo establece vínculos entre el Creador y lo creado que superan las fronteras metafísicas y dan pie a una visión escatológica que permite ver una nueva unidad entre la verdad inmutable y la historia⁶⁶. Basta lo dicho como un breve bosquejo de la evolución de los dualismos de Agustín. Si bien este no es el lugar para entrar a fondo en el tema, es importante conocer el contexto en el que se ubica la *auctoritas*.

En *De moribus ecclesiae catholicae*, el primer texto dirigido directamente contra los maniqueos, se pregunta Agustín: «¿En qué me apoyaré primero, en

claro del platónico μη ὄν—; sin embargo, es bueno en la medida en que es reflejo del mundo de las ideas trascendentes. Y solo en esa medida es también ser. Por tanto, todo ente es bueno». Ratzinger sostiene que Agustín no estaba equivocado en pensar que había descubierto la dimensión cristiana en el *mundus intelligibilis*, «[l]o cual no podemos decir tan fácilmente que fuese un error! Existe un dualismo cristiano y el hombre que, sin saberlo, leía a Platón con ojos cristianos no estaba tan lejos de ese dualismo como a nosotros puede primeramente parecernos» (*ibid.*, p. 36). Ratzinger vuelve a hablar de este dualismo en *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 228.

⁶³ *JROC* I, p. 40.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Cf. ibid.*, pp. 39-40.

⁶⁶ Aunque Ratzinger no lo dice así explícitamente, me parece que el siguiente pasaje muestra con toda claridad que el vínculo que supera el χωρισμός es Cristo encarnado, lo cual tendrá que ir comprendiendo Agustín: «Esa autoridad de Cristo interna está separada de la externa por una distancia sin conexión. Su comprensión es puramente metafísica: es el poder interior de la verdad, presente en lo más interno de cada hombre, y que experimenta, ciertamente, solo aquel cuyos ojos internos son abiertos por la fuerza exterior de la verdad en Cristo encarnado. Aquí se anuncia claramente un puente sobre el χωρισμός de los dos mundos, que por ahora está abierto separándolos. El puente quedará tendido cuando Agustín aprenda a “tocar” la *veritas incommutabiliter vivens* en la *fides historica*, cuando haya visto la conexión interna de la palabra temporal con la eterna autoridad de la verdad. Por ahora la figura del maestro interior excluye toda conexión de este con el histórico-salvífico, y aparece en su comprensión puramente metafísica» (*ibid.*, pp. 53-54).

la razón o en la autoridad?»⁶⁷; y enseguida responde: «El orden natural es que, cuando aprendemos alguna cosa, la autoridad preceda a la razón. La razón, en efecto, descubre su debilidad, en que, después de haber caminado sola, tiene necesidad del recurso a la autoridad»⁶⁸. Para lograr una comprensión, la *auctoritas* tiene que situarse como fundamento de la razón, la cual, al constatar su propia *infirmetas*, reconoce en la autoridad una solución; creer en ella le ofrece una salida del mundo sensible que le permite asomarse al mundo inteligible. De esta manera, la *auctoritas* funciona como un suplente que, a falta de claridad en la mente, le señala a esta el camino⁶⁹. El dualismo metafísico es evidente, pues el objetivo es abandonar un plano de la realidad para entrar en otro. En este contexto dualista, a Agustín le parece que el acto de fe que se adhiere a la autoridad es un «salubérrimo recurso», pues la inteligencia, oscurecida por las tinieblas que la ciegan, puede así «fijar la mirada débil e insegura del alma en la luz de la verdad»⁷⁰. La fe es el camino por el que la mente hundida en la *infirmetas* encuentra un acceso al mundo inteligible. Sobre este punto, la interpretación de Ratzinger es bastante explícita. En una nota al pie de página, comentando *De moribus ecclesiae catholicae*, explica que «[l]a *mens* con la que deberíamos ver, está cubierta precisamente con una *stultitiae nube*. La razón es repelida al impactar con lo divino [...]. La especial importancia de este pasaje estriba en que hasta aquí Agustín ha procedido mediante la razón, igual que sus adversarios maniqueos, y ahora llega el momento en el que necesita emplear la *fides*»⁷¹. Ese impacto de la *mens* con lo divino es el momento decisivo en el que, desde el punto de vista de Ratzinger, la autoridad se abre camino para desbloquear el paso hacia la luz de la verdad. Ahora bien, ¿en qué consiste ese paso y hacia dónde conduce? La respuesta a esta pregunta depende íntimamente del momento en el que se encuentre el proceso evolutivo del dualismo de Agustín.

⁶⁷ *Mor. ecc.*, 1.2.3.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ Cf. *JROC* I, pp. 46-54. En un discurso pronunciado en 1998, en la Universidad de Navarra, el cardenal Ratzinger hablaba de la relación intrínseca que existe entre la teología y la *auctoritas*: «Lo peculiar de la teología es ocuparse de algo que nosotros no nos hemos imaginado y que puede ser fundamento de nuestra vida precisamente porque nos precede y nos sostiene, es decir, porque es más grande que nuestro propio pensamiento. El camino de la teología se encuentra bien expresado en la fórmula *Credo ut intelligam*: acepto un presupuesto previamente dado para encontrar, desde él y en él, el acceso a la vida verdadera, a la verdadera comprensión de mí mismo. Esto significa a su vez que la *teología presupone, por su propia naturaleza, una "auctoritas"*. Solo existe porque sabe que la esfera del propio pensamiento ha sido trascendida, porque sabe que —por decirlo así— ha sido tendida una mano en ayuda del pensamiento humano, una mano que tira de él hacia lo alto por encima de sus propias fuerzas. Sin este presupuesto dado, que supera siempre la capacidad del propio pensamiento y que nunca se diluye en algo puramente personal, no habría teología» (RATZINGER, J., *El Cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra. Discursos, coloquios y encuentros*, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, p. 25).

⁷⁰ Cf. *Mor. ecc.*, 1.2.3.

⁷¹ *JROC* I, p. 45 n. 10.

En *De moribus ecclesiae catholicae* nos encontramos con un par de preguntas que nos permiten entrever hacia dónde se dirige la nueva trayectoria: «¿cómo dirigirnos hacia lo que no vemos? —pregunta Agustín— ¿Y cómo verlo, si, además de ser hombres, somos insensatos?»⁷². El impacto de la *mens* del que habla Ratzinger ocurre cuando la razón intenta dirigirse hacia lo que no ve, es decir, cuando alcanza el borde metafísico que divide la realidad en dos espacios infranqueables que solo pueden traspasarse por medio de la *auctoritas*. Para ello, esa *auctoritas* tiene que ser capaz de tocar los dos mundos, pues solo así puede conducir al hombre de un lado al otro; por lo mismo, tiene que poder encontrarse con el hombre en medio de su *infirmetas*. Ratzinger explica que el acto de fe que se adhiere a la *auctoritas*, «tiene su sede en las fuerzas del conocimiento sensible, es decir, en lo externo del hombre»⁷³; se trata de «la forma gnoseológica que se realiza en la filosofía *huius mundi* (es decir, *sensibilis*)»⁷⁴. La *mens*, cubierta con una *stultitiae nube*, confía en el sabio —Cristo—, portador de la autoridad, y se deja guiar por él⁷⁵. Ese encuentro es posible porque en el hombre sabio se encuentra presente y accesible la verdad de modo sensible, por lo que basta con creer en su autoridad e imitarlo para superar la cáscara del *mundus sensibilis*. Desde allí conduce al hombre hacia una visión interior: «los ojos internos son abiertos por la fuerza exterior de la verdad»⁷⁶. En ese sabio se anuncia un puente que facilita el desplazamiento entre dos ámbitos de realidades separadas. La fe externa se transforma en visión racional interna gracias al poder de la verdad que está presente en lo más interno de cada hombre, pero solo puede experimentarse habiendo atravesado por el signo de la verdad que se manifiesta en forma sensible⁷⁷. Según Ratzinger, dejarse encontrar por esta *auctoritas* es, para Agustín, el camino recto hacia la verdad, pues es la única alternativa a la fuerza de la razón, que por sí misma no ofrece garantías⁷⁸.

Sobre el movimiento de los dualismos hemos dicho ya que, desde el punto de vista de Ratzinger, Agustín va comprendiendo progresivamente «la conexión

⁷² *Mor. ecc.*, 7.11.

⁷³ *JROC I*, p. 53.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁵ Cristo es la autoridad para Agustín; es la sabiduría encarnada. Lo divino que se hace presente en su persona es igual en su forma sensible histórica que en su forma sensible presente en la Iglesia. «La Iglesia significa para nuestro tiempo lo mismo que Cristo para el suyo» (*ibid.*, p. 53), explica Ratzinger.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁸ *Cf. ibid.*, p. 44. En una nota importante, Ratzinger hace referencia a una controversia entre Thimme y Nørregaard: aquél «había intentado construir una antítesis entre los pasajes favorables a la razón y los favorables a la autoridad; pero Nørregaard ha probado con evidencias que no hay oposición sino complementariedad entre los mismos» (*JROC I*, p. 44 n. 7). A Ratzinger le parece que Nørregaard «ha confirmado la relevancia general de la autoridad» (*idem*). Por otro lado, es importante subrayar que para Agustín esa autoridad es Cristo: «Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorum» (*Contra ac.*, 3.20.43).

interna de la palabra temporal con la eterna autoridad de la verdad»; poco a poco se va percatando de que la verdad eterna y la verdad histórica están íntimamente unidas⁷⁹. Esta comprensión impacta necesariamente en el papel que se le atribuye a la autoridad y, por lo tanto, en el significado de la fe. La razón es que, mientras más claro queda que la verdad eterna está presente en la verdad histórica, y que la verdad histórica tiene un sitio firme en la verdad eterna, se hace más evidente que la visión interna y la visión externa se iluminan entre sí. Esta unidad revela que existen lazos inseparables entre la comprensión de Dios y la comprensión de la historia, lo cual repercute irremediabilmente en la idea de autoridad, porque cuando los diferentes espacios metafísicos de la realidad se encuentran unidos, esta no puede entenderse solo como un puente que catapulta a la mente de un mundo sensible a uno inteligible. Su significado se va impregnando de los matices del dualismo histórico-salvífico, por lo que la fe —es decir, la adhesión a esa autoridad— se valora cada vez más como una fuerza purificadora, sin perder por eso su valor como recurso epistemológico.

Ratzinger sugiere que la fe en Agustín, sin dejar de ser una auténtica fuente de comprensión, se irá entendiendo también como una *purgatio* salvífica que transforma al hombre no solo para ayudarlo a ver, sino también para ayudarlo a amar. La *auctoritas* no solo es una especie de prótesis para meter la cabeza en el otro mundo; es también un camino que purifica al hombre y lo acompaña pedagógicamente en una peregrinación histórica-salvífica. Me parece que esto es a lo que apunta Ratzinger cuando, haciendo alusión a los elementos del camino cristiano —*credere, auctoritas, humilitas*—, sostiene que «[l]os conceptos neoplatónicos que apuntan en esta dirección alcanzan para Agustín forma concreta y realidad exigente a partir de lo cristiano»⁸⁰; Se trata, a mi parecer, de la transformación —o maduración— del dualismo cristiano al dualismo bíblico, la cual desemboca espontáneamente en la forma de entender la fe: «Por eso —continúa Ratzinger— no hay más camino hacia la sabiduría que, por la humildad de la fe, ingresar en el seguimiento de la palabra de Dios que ha descendido a la humildad de nuestra carne»⁸¹.

La *auctoritas* se descubre cada vez más ligada a la *humilitas*. Esta ya no se ve ahora solo como un requisito para adherirse a la autoridad, sino que muestra su valor interno, por lo que también puede decirse que la *auctoritas* es un requisito para entrar en la *purgatio* de la *humilitas*. En este contexto, hay que tener en cuenta que en la encarnación Agustín ve la acción salvífica de Dios en favor nuestro. Para sacarnos de nuestro estado de perdición, se tiene que acercar a la humildad de nuestra carne por medio de un acto en el que Él mismo se humilla. Este abajamiento, por medio del cual Dios se hace presente en nuestra condición humana, posibilita que, por nuestra propia humildad en la

⁷⁹ *JROC* I, p. 45.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁸¹ *Idem.*

fe, nosotros podamos tener parte en esa salvación⁸². Es muy impresionante ver al mismo Agustín que antes consideraba a la *auctoritas* como un recurso para la muchedumbre de ignorantes, colocarse ahora, a través de la *humilitas*, en medio del pueblo⁸³. Y no es que haya renunciado a la búsqueda del *intellectus*, insiste Ratzinger, «pero aprendió a pensar cada vez con más humildad acerca de lo que podemos aguardar ya para este mundo»⁸⁴.

Esta integración del *intellectus*, la *auctoritas* y la *humilitas*, le permitió a Agustín incorporar el concepto platónico de *purgatio* en el concepto cristiano de *fides*⁸⁵. Puede verse así una continuidad en el conjunto del proceso, a la vez que una genuina transformación. Por una parte, la meta —que es siempre la *sapientia*— permanece estable; el camino hacia ella, sin embargo, va siendo progresivamente reinterpretado, sobre todo en el horizonte de la relación entre *intellectus*, *auctoritas* y *humilitas*; y el motor de ese movimiento es el amor a la *sapientia*, que se materializa en una indagación nutrida por el deseo de comprender la verdad y la esperanza de conseguirlo. Los elementos constantes son la *sapientia* como meta y la orientación activa hacia ella, que puede con justicia llamarse filosofía, en el sentido más original y etimológico del término: amor a la sabiduría.

Ahora bien, ante la prioridad que Agustín le otorga a la *auctoritas*, ¿puede sostenerse aún que el movimiento busca una comprensión racional o tenemos más bien que reconocer que la racionalidad ha sido sacrificada por el acto de fe en esa autoridad? Y si la racionalidad ha sido sacrificada, ¿no es necesario reconocer también que el proceso ha dejado de ser filosófico? Para poder responder a este problema es necesario tener más claridad sobre lo que significa comprensión en el pensamiento de Agustín desde la mirada de Ratzinger.

⁸² *Idem*. En la segunda parte de la disertación, Ratzinger explica la *purgatio* cristiana en Agustín como una limpieza del corazón que se libera del pecado (cf. *ibid.*, pp. 252-253).

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 46. Poco a poco la luminosidad del intelecto se va presentado más vinculada a las condiciones morales del hombre: la *purgatio* ya no solo tiene que ver con la mente, sino también con el corazón. Desde mi punto de vista, la relación entre *intellectus* y *humilitas* se equaliza en la *auctoritas*, por medio de la cual al mismo tiempo que se purga el corazón, se despeja el camino de la comprensión. Gilson recuerda que el punto de partida de la doctrina agustiniana de las relaciones entre fe y razón le da expresión formal a la experiencia moral y por esa razón no admite separar la iluminación de la mente de la purificación del corazón. Dice que, en su esencia, la fe agustiniana es tanto una adhesión de la mente a una verdad sobrenatural, como una rendición humilde de todo el hombre a la gracia de Cristo (cf. GILSON, E., *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 31). Aparecen aquí dos elementos: una rendición ante una autoridad y una adhesión a la verdad que esa misma autoridad revela. La rendición esculpe a la *humilitas*; la adhesión al *intellectus*. En ambos casos, el objeto es la *auctoritas*, que estabiliza la relación entre la *purgatio* del corazón y de la mente.

⁸⁴ *JROC* I, p. 47. Me parece importante tener en cuenta que estos cambios en el pensamiento de Agustín no solo absolutos, sino graduales, parciales y fluctuantes. Por otro lado, para un estudio más reciente sobre el movimiento del platonismo al cristianismo puede verse DOBELL, B., *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*, Cambridge University Press, New York, 2009, esp. 111-137, 203-212.

⁸⁵ Cf. *JROC* I, pp. 30-31.

4. SI NO CREES, NO COMPRENDERÁS

Ratzinger insiste en que Agustín nunca pierde de vista que la meta última del camino es el *intellectus*⁸⁶. Por lo tanto, la *auctoritas* no ocupa el lugar definitivo, pues por medio de ella no se logra un contacto interno con la verdad, sino que uno se mantiene únicamente en lo externo, sin alcanzar un «saber», pues la *auctoritas* funciona como signo que apunta hacia una realidad distinta que todavía se tiene que alcanzar⁸⁷. Entre la *auctoritas* y el *intellectus* existe un tramo que se tiene que recorrer. Creer en aquella es un atajo, pero tiene sus límites; entre la verdad creída y la verdad comprendida hay un campo grande en el que la razón tiene que arar⁸⁸. En este sentido debe entenderse lo que dice Agustín al final de *Contra academicos*: «tal es mi condición que impacientemente estoy deseando conocer la verdad, no solo por fe, sino por comprensión de la inteligencia»⁸⁹. Inmediatamente después, sin embargo, queda clara la prioridad que ocupa la *auctoritas* en el proceso: «confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación»⁹⁰. Puede verse que el trabajo de la razón —la cual se encuentra representada en este pasaje por la doctrina de los platónicos— está orientado a la revelación, que es la portadora de la autoridad. El trabajo de la razón de Agustín está dirigido por la revelación; está buscando adecuarse a ella. La autoridad ofrece un camino seguro y claro que le proporciona a la razón las bases de la comprensión. Es precisamente por creer en ella, que puede llegar a comprender. En este esquema se puede ver el origen del programa teológico que en la Escritura se expresa con la sentencia *nisi credideritis, non intelligetis* y que Agustín hace suyo con su famoso *crede, ut intelligas*. Sin embargo, creer y comprender siguen siendo realidades distintas. La autoridad no ofrece de modo inmediato la comprensión; esa es, explica Ratzinger, la enorme desventaja de la fe, que «no proporciona ningún contacto con la verdad, sino que se mantiene puramente en lo externo»⁹¹. Por este motivo, dejar entrar a la autoridad como fundamento no significa renunciar a la razón; se trata más bien de ofrecerle una base sobre la que pueda purgar su *infirmitas* y trabajar con éxito. La autoridad, por lo tanto, no anula a la razón, sino que la posibilita, pues le da el soporte sobre el cual puede alcanzar su objetivo, que es la comprensión. En otras palabras, desde el *credo* se despeja el camino para andar hacia el *intelligam*. En esa dirección, mientras más se acerca uno al *intelligam*, más superflua va siendo la *auctoritas*⁹². Se puede

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 47.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 43.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 53.

⁸⁹ Cf. *Contra ac.*, 3.20.43.

⁹⁰ Cf. *idem*.

⁹¹ *JROC I*, p. 43.

⁹² Cf. *ibid.*, p. 46. Ratzinger refiere a *Mag.*, 11.37, en donde Agustín cita el texto de *Is.* 7:9. Esta es la primera aparición del pasaje en la obra de Ratzinger. La frase, que está basada en la Septuaginta —«ἐάν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνήτε»—, tendrá una notable relevancia en su

apreciar un movimiento circular en el que, si bien la *auctoritas* le abre paso a la comprensión, la comprensión por su parte va disminuyendo la relevancia de la *auctoritas*, asumiendo así el protagonismo.

La pregunta que inmediatamente surge ahora se refiere al fundamento de la creencia en esa *auctoritas*. Hasta el momento, ese acto se ha planteado como una vía alternativa a la *infirmas* de la mente que no se deja suprimir cuando hace contacto con el escepticismo. Pero es inevitable preguntarse si esa fe es un simple «querer comprender» sin fundamentos racionales, o se puede decir que se cree en la autoridad por el hecho de que antes ha habido algún tipo de comprensión. En otras palabras, ¿es el *credo* un mero escape ante la inevitable experiencia del límite intelectual o cabe la posibilidad de proponer un programa que invierta el orden de la fórmula *credo ut intelligam* y nos ofrezca, en cambio, un *intelligo ut credam*? ¿Podría colocarse la razón como fundamento de la fe para nutrir de racionalidad ese acto de fe?

Cuando Agustín tropieza con este desafío, tiene que enfrentarse al que Ratzinger considera el gran problema de la fe: «el problema más doloroso de toda la apologética hasta el día de hoy, [que consiste en] encontrarse siempre ante la tarea, al parecer casi sin salida, de fundamentar una fe para el hombre que pregunta, cuyo fundamento únicamente puede estar en ella y que, por lo tanto, solo será capaz de ofrecer cuando ese hombre haya dado previamente la respuesta de la fe, la cual al parecer presupone dicha fundamentación»⁹³. Para ilustrar la gravedad del conflicto, Ratzinger recurre a la figura del sabio como portador de autoridad y a la situación del que, desde su *infirmas*, busca sabiduría. Para el hombre que se encuentra entre nubarrones, lo único que hay al alcance de su razón es la realidad sensible. Por eso, es en esa percepción sensible en la que debe buscar una manera de alcanzar la sabiduría no sensible —de lo contrario, cuando se intenta acceder a la sabiduría no sensible directamente, la mente se encuentra *cum stultitiae nube obtegatur*, llena de incertidumbres y dudas—. Ahora bien, como ya ha quedado claro, esta superación de lo sensible solo puede ocurrir por medio de la *auctoritas* del sabio; y es aquí en donde surge el gran problema: ¿cómo puede reconocerse al hombre sabio? «Para poder elegir [al hombre sabio] —explica Ratzinger— [se] necesitaría conocer la sabiduría de una forma interna, tener un criterio de verdad interno, que es precisamente lo que me falta»⁹⁴. Dicho de otro modo, cuando el hombre necio busca sabiduría, misma a la que puede acceder creyéndole al sabio, no tiene aún la sabiduría que necesita para reconocer al sabio sin antes haberle creído. Esto significa que no es posible hacer visible la verdad de la fe más que por

pensamiento en general. Más adelante me detendré a analizar el tratamiento que se le da a este tema, especialmente en *Introducción al cristianismo* (cf. *JROC* IV, pp. 53 ss.). Por otro lado, el *crede, ut intelligas* aparece en *Tract. in Io.*, 26.6. Posteriormente, el programa será replanteado por la máxima de Anselmo *credo ut intelligam* en *Proslogion* I. Esta última es la forma que utiliza Ratzinger en *JROC* I, p. 50.

⁹³ *JROC* I, p. 50.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 50-51.

medio de la fe misma. «Querer que [el *intelligere*] fuese previo a la fe —dice Ratzinger— sería poner las cosas al revés y quitarle a la fe su sentido interno»⁹⁵. Por eso, ante la pregunta por la posibilidad de un *intelligo ut credam* en Agustín, Ratzinger piensa que «la respuesta solo puede ser negativa»⁹⁶.

Ya se ha visto que lo único que la razón puede conservar, si no se adhiere a la autoridad por medio de la fe, es el ámbito de la percepción sensible. La interpretación de Ratzinger sobre la racionalidad separada de la fe se mueve en coordenadas modernas. Según él, ese residuo de percepción sensible «es solo el mínimo»⁹⁷. Ahí se encuentra agotada la medida del conocimiento humano, pues ocurre el choque con el límite de conciencia que puede alcanzar⁹⁸. El mundo contemporáneo, en general, ha optado por priorizar esta forma de conocimiento —el de la percepción sensible—, pues es el espacio en el que la razón se siente con una máxima autonomía. Se valora como forma suprema de certeza el acceso a la posibilidad de ver y tocar el objeto⁹⁹. Al mismo tiempo, se considera discutible «toda forma de conocimiento puramente espiritual, incluso el llamado conocimiento de la esencia»¹⁰⁰. Esta es la típica postura que puede esperarse de quien ha rechazado la fe, porque el comprender que precede a la fe «no produce ningún contacto con la cosa misma»¹⁰¹; con estos términos Ratzinger traduce a Agustín para situarlo en el centro del debate moderno.

El resultado de una racionalidad que absolutiza la percepción sensible como forma exclusiva de conocimiento, es lamentable, tanto para Agustín como para Ratzinger: la razón se vería atrapada en los contornos de aquel mundo en el que Agustín experimentó su naufragio existencial; aquel mundo que es blanco fácil para los artilugios de la dialéctica académica, en el cual no es posible comprender la propia existencia. Esa comprensión solo puede venir por vía de la fe, como ha quedado sentenciado en la fórmula *credo ut intelligam*¹⁰².

Ciertamente es posible decir que la razón precede históricamente a la fe en el pensamiento de Agustín, pero su actividad es motivada siempre por la

⁹⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁹⁶ *Cf. idem.* Este pasaje aparece acompañado por una nota al pie en la que Ratzinger aclara que es consciente de que el propio Agustín, en *Serm.*, 43.9, emplea la formulación *intelligo ut credam*, pero «en ese caso —dice Ratzinger— se trata de una cita puesta en boca de uno de los interlocutores y [...] Agustín solo hace suya “ex aliqua parte verum”, en el siguiente sentido: “Intellege et credas verbum meum, crede ut intellegas verbum Dei”. El comprender que precede a la fe es, por tanto, de naturaleza meramente externa y no produce ningún contacto con la cosa misma» (*ibid.*, p. 52 n. 20).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁹⁸ *Cf. Idem.*

⁹⁹ *Cf. ibid.*, pp. 52-53.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 53.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 52 n. 20.

¹⁰² De forma muy parecida, Gilson sostiene que antes de la fe, existe cierta comprensión de las cosas que uno debe y puede conseguir, pero el hombre no puede satisfacerse con eso. Según él, la razón, habiendo hecho todo lo que puede hacer por sí misma, le deberá todo su progreso posterior a la benéfica influencia de la fe (*cf. GILSON, E., The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 30).

esperanza de hallar la *sapientia*. Si se pierde ese objetivo y esa esperanza, todo el recorrido pierde su razón de ser. El gran Padre de la Iglesia nos ha enseñado que un mérito importante de la razón es el descubrimiento de sus propios límites y también una reflexión intensa que le permita experimentar ciertas intuiciones sobre las realidades eternas. Ella es capaz de diagnosticar su *infirmas* y de aceptar el subsidio del *credo* que le viene dado desde afuera¹⁰³. Situada sobre la nueva plataforma que le ofrece la fe, la razón encuentra todos los recursos que necesita para progresar en el camino de la comprensión, que desde un inicio es lo que motiva su trabajo. Con la luz de la fe, la razón aprende a mirar la realidad con una densidad nueva; el sentido profundo de lo que antes solo podría percibirse como dato sensible se hace transparente, y lo que antes solo era dato descriptible, mensurable y calculable, ahora se descubre como realidad significativa. En la medida en que uno crece en esta nueva comprensión, la razón verifica el acierto del acto de fe, y se hace visible la evidencia necesaria para obtener la certeza de que lo que se comprende es verdadero¹⁰⁴. En resumen, el trabajo de la razón consiste principalmente en comprender lo que se cree y —quizá puede añadirse también— en descubrir y justificar la alternativa saludable de la autoridad.

Con lo que se ha dicho, es posible concluir que, para Agustín —desde la lectura de Ratzinger—, la *auctoritas* no sacrifica la comprensión racional de la verdad, sino que, al contrario, ofrece una base segura sobre la que la comprensión puede desarrollarse. Por lo mismo, la fe en la autoridad no socava la naturaleza filosófica del ascenso hacia la comprensión que conduce a la *sapientia*; más bien, si no se continuara por la vía de la *auctoritas*, la filosofía tendría que suspenderse, porque no habría modo de superar el escepticismo hacia el que la *infirmas* del hombre conduce de modo inevitable.

CONCLUSIÓN

En la primera parte de *Pueblo y casa de Dios*, Ratzinger investiga si existe alguna relación visible entre el proceso de conversión de Agustín y el desarrollo de su idea de Iglesia. Quiere determinar si en esa etapa hay relación con la Iglesia o se trata de un recorrido en el dominio puramente espiritual¹⁰⁵. La interpretación de Ratzinger parte de que «el camino espiritual de un hombre no es separable de su obra, que ha nacido precisamente de su espíritu»¹⁰⁶, por

¹⁰³ Sobre la razón reconociendo sus propios límites, Gilson explica acertadamente que a pesar de que por sí misma la razón no puede solucionar el problema, sí que es capaz de proponerlo y puede aceptar la solución de la fe (*cf. idem*).

¹⁰⁴ Gilson explica que la comprensión es la recompensa de la fe. También sostiene, al mismo tiempo, que esa comprensión es un requisito para que el hombre puede hacer lo que se le pide, a saber, hacer la voluntad de Dios (*cf. ibid.*, p. 31).

¹⁰⁵ *Cf. ibid.*, p. 21.

¹⁰⁶ *Idem*.

lo que decide dedicar un apartado de su trabajo a la etapa de la conversión de Agustín¹⁰⁷. Con el *Hortensius* se enciende en él un amor por la sabiduría que lo mueve a emprender una búsqueda intensa que será el hilo conductor de todo el recorrido. La meta de la *sapientia* se fija en él como objetivo definitivo y lo acompañará el resto de su vida. Esa meta, y el movimiento que tiende hacia ella, constituyen el núcleo estable de todo el proceso, mismo que puede llamarse «filosofía», en el sentido literal del término. La conversión de Agustín puede entenderse como una peregrinación filosófica; y él mismo, en cuanto buscador de la *sapientia*, es un auténtico filósofo. Si la vida en su totalidad, con todas sus luchas y anhelos, se entiende como un esfuerzo por comprender la *sapientia*, entonces la vida entera puede entenderse, en cuanto que se orienta hacia esa meta, como filosofía viva; o, mejor dicho, la filosofía puede entenderse como un movimiento vital que busca comprensión en la *sapientia*¹⁰⁸. Vida y filosofía son inseparables para Agustín, pues para él la búsqueda de la sabiduría no es una disciplina acotada por los muros de la Academia, sino que abarca todo su destino¹⁰⁹.

En el camino aparece un tropiezo que pone en suspenso el carácter filosófico o racional de la búsqueda: la *auctoritas*. En su encuentro con los académicos, Agustín se determina a superar el escepticismo, lo cual es posible creyendo en una autoridad. Esa autoridad le ofrece un subsidio al hombre para superar las deficiencias de su *infirmas*. Ante la opción por la *auctoritas* como remedio del límite humano, Ratzinger no ve un abandono de la racionalidad, pues no se ha abandonado en ningún momento la búsqueda de la *sapientia*, que constituye la meta del trabajo de la razón. Muy al contrario, la adhesión a la autoridad responde a un auténtico espíritu filosófico que no se rinde en el arduo camino hacia la comprensión. Para Agustín —en la lectura de Ratzinger— rechazar la *auctoritas* es darse de baja de la búsqueda de la sabiduría; por eso, la *auctoritas* no es enemiga de la filosofía, sino aliada. De la misma opinión es Gilson, quien explica que, para Agustín, el camino más corto y seguro que la razón puede seguir es el camino de la fe; la razón, dice, lejos de perderse al seguir la fe, al contrario, se encuentra a sí misma¹¹⁰. Esto es lo que significa comprender después de creer y usar la razón sobre lo que se ha creído. La fe, de hecho, es muy exigente con la razón, porque le demanda constantemente comprensión, y es en ese contexto en el que la filosofía encuentra su lugar privilegiado. Gilson concluye, comentando a Agustín, que, si la filosofía ha de ser un verdadero amor a la sabiduría, tiene que comenzar por la fe, y entonces se convertirá en

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 21-63.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 25: «[Agustín] [a]prende a comprender la *sapientia* como meta de toda lucha y anhelo humanos, como la meta de la vida por antonomasia. Esa meta es mantenida inequívocamente a través de los pasos siguientes y seguirá siendo la meta de Agustín cuando, por el bautismo, sea miembro de la Iglesia católica».

¹⁰⁹ Cf. GILSON, E., *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 3. La tesis de Gilson es muy parecida.

¹¹⁰ Cf. GILSON, E., *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 13.

comprensión de esa misma fe¹¹¹. Pienso que Ratzinger aceptaría íntegra esta interpretación de Gilson.

El análisis anterior permite concluir, en mi opinión, que el amor de Agustín a la sabiduría es, en la interpretación de Ratzinger, lo que lo mueve durante todo su proceso de conversión, con los ojos siempre fijos en la *sapientia*, hasta encallar con firmeza en el *credo ut intellegam*, es decir, hasta convencerse de que el camino hacia la sabiduría no puede continuar si el hombre no se arraiga en una fe verdadera; desde este punto de vista, la filosofía —el amor a la sabiduría— es la razón que comprende la realidad sistemáticamente a la luz de la fe sobre la cual reposa.

En su análisis sobre el término *philosophia* en el *Corpus Augustinianum*, Giovanni Catapano recuerda que «Agustín conoce que *philosophia* es una palabra griega que en latín significa etimológicamente “*amor/studium sapientiae*”» y sostiene que «para Agustín, la etimología cuenta como una definición real y es el principal criterio para evaluar a los filósofos antiguos»¹¹². Para Agustín, filosofía significa amor a la sabiduría, y la verdadera sabiduría es, en el último análisis, Jesucristo, el *Logos*, el Hijo de Dios. Por eso, ya desde Casiciaco, explica Catapano, «la conversión a la filosofía significa conversión al amor a la sabiduría, que equivale, en el último análisis, al amor a Dios»¹¹³. En este sentido de filosofía, que para Agustín es el más puro y verdadero, cabe toda su conversión y todo su cristianismo. Y es también en este sentido, me parece, que Ratzinger acepta como filosófico todo el camino de Agustín: «parece que realmente, en definitiva, pertenece al terreno filosófico esa verdad en torno a la cual giran todos sus afanes y luchas. En cierto sentido podemos de hecho afirmarlo así»¹¹⁴.

Había dicho al inicio de este análisis que lo que realmente interesa a Ratzinger en la primera parte de su disertación es descubrir cómo se relaciona la eclesiología en el proceso de la conversión de Agustín¹¹⁵. En ese contexto, dije antes, Ratzinger advierte que «el camino de Agustín [en las *Confesiones*] parece ser un camino entre Dios y su alma, y nada más»¹¹⁶, por lo que el lector que

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 37.

¹¹² CATAPANO, G., «Philosophia», en: DODARO, R., MAYER, C., MÜLLER, C., (eds.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 4,5/6, Schwabe, Basel 2016, p. 719.

¹¹³ CATAPANO, G., «Philosophia», p. 726: «Despite the difference in perspective, however, the account in *Conf.* is absolutely consistent with the one in *Vita beata*, for from the time of Cassiciacum Augustine had equated *philosophia* with love for wisdom, and true wisdom with the Son of God. Conversion to *philosophia* means, therefore, conversion to love for wisdom, which is, in the end, love for God».

¹¹⁴ *JROC* I, pp. 25-26. Vale la pena tener nuevamente en cuenta el texto de Nichols: «In one sense, Augustine’s conversion was the attaining of a complete, and completely pure, philosophy: a vision of the truth of eternal Being, conferring wisdom and blessedness, the *patria pacis* glimpsed already with the aid of the Neo-platonist philosophers» (*The Thought of Benedict XVI*, p. 20).

¹¹⁵ Cf. *JROC* I, p. 24.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

busque una dimensión eclesial en ese texto se llevará una «decepción». Esta advertencia de Ratzinger puede parecer incompatible con lo que se ha dicho sobre la posibilidad de incluir el cristianismo entero de Agustín, con todo y su eclesiología, en el terreno filosófico. Pero esta incompatibilidad es solo aparente, porque el término filosofía se usa en sentidos distintos. A pesar de que en ambos casos se trata de una búsqueda amorosa de la *sapientia*, el camino hacia la *sapientia* no se comprende igual. En un sentido, filosofía se entiende como la búsqueda de la verdad que realizan los filósofos, especialmente los platónicos que, por medio de la *via regia* de la *purgatio intellectualis*, intentan liberarse de las capas del mundo sensible. En ese caso, la Iglesia no parece ofrecer nada nuevo, porque el camino se reduce al trabajo intelectual del filósofo. En otro sentido, la filosofía, que continúa entendiéndose como búsqueda de la *sapientia*, se dirige de un modo nuevo hacia ella, pues, al reconocer su *infirmetas*, el filósofo se adhiere cada vez más a la *auctoritas*. Esta relación con la *auctoritas* abre un espacio para que la Iglesia y la Escritura formen parte del camino hacia el *intellectus*. Podemos decir, por lo tanto, que la idea de filosofía en el fondo es la misma en ambos casos, a saber, una búsqueda de la *sapientia*; lo que cambia no es la meta, sino el camino.

Al final, la filosofía encuentra sitio para toda la realidad del cristianismo, pues solo así se puede continuar con un proyecto auténticamente filosófico, es decir, un proyecto orientado hacia la verdadera *sapientia*, que sea capaz de incorporar dentro de sí todos los aspectos verdaderos de la vida del hombre tal como se van descubriendo en el camino. Esta es la única manera de abrirse radicalmente a la sabiduría, lo cual es indispensable si se ha de perseverar en el proyecto filosófico original. En contraste con esta apertura radical, Agustín y Ratzinger hablan algunas veces de la filosofía para referirse a alguna escuela de pensamiento o a alguna actividad meramente teórica, incapaz de recorrer todo el camino hacia la verdad¹¹⁷. En estos casos, la filosofía aparece confrontada con el cristianismo o relacionada con él solo parcialmente, pero sin lograr una integración total. Si se tiene esto en cuenta, se pueden resolver casi

¹¹⁷ Por ejemplo, *JROC* I, p. 28. Ratzinger habla de un abandono de la filosofía por parte de Agustín. Claro está, me parece, que no se refiere al abandono del amor a la sabiduría, sino a otro sentido de filosofía. En otro pasaje, Ratzinger habla de un momento en el que la filosofía ya no puede ayudar para seguir el camino y se tienen que buscar otro tipo de recursos para continuar el camino a la verdad (cf. *ibid.* p. 34). Ese recurso será, en resumen, la autoridad de Dios que se acepta por medio de la fe, pero ese movimiento del *secundum rationem* al *secundum Deum* no es un abandono de la filosofía, ni de la razón, sino una evolución dentro de la filosofía misma. «Referente a Agustín —dice Ratzinger—, hay que tener en cuenta que la evolución del *secundum rationem* al *secundum Deum* es el resultado del paso del pensamiento popular estoico a las concepciones neoplatónicas; esto quiere decir: estamos ante una evolución dentro de la filosofía y no de la filosofía al cristianismo» (*ibid.*, p. 40, n. 24). Ver también *Conf.*, 3.4. Allí mismo, Agustín cita la famosa sentencia de *Col.* 2:8-9: «Vigilad para que nadie os seduzca por medio de vanas filosofías y falacias, fundadas en la tradición de los hombres y en los elementos del mundo, pero no en Cristo. Porque en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente».

todas las aparentes contradicciones que hay en el uso ambiguo de la palabra, en los casos en que la filosofía se presenta como compatible o incompatible con la fe cristiana. Estas solo alcanzan una completa integración cuando la actividad racional se entiende como una apertura total a la *sapientia*, que no está restringida por nada más que por la verdad misma¹¹⁸. Esta precisión nos permite interpretar con más facilidad los usos ambiguos que Ratzinger hace del término a lo largo de *Pueblo y casa de Dios*.

Hemos podido reconocer algunos rasgos de esta idea de filosofía entendida como búsqueda de la *sapientia*: en primer lugar, se trata de una actividad motivada por una tensión que se experimenta como deseo de felicidad; por lo tanto, la filosofía está íntimamente vinculada con el individuo y sus circunstancias existenciales, históricas y concretas. La filosofía, en este sentido, es una actividad del sujeto, por lo que no puede entenderse de manera impersonal y abstracta, pues se trata de una búsqueda de un *alguien* singular. Esa búsqueda de la felicidad es inseparable de una necesidad de purificación que se hace evidente en la experiencia de la *infirmetas*. La filosofía, por lo tanto, es también un camino para resolver la ruptura de la propia existencia y descubrir su sentido. Por otro lado, el hecho de que la filosofía sea una búsqueda significa también que el individuo que se implica en ella debe de estar abierto a lo que se le aparezca; su trabajo consiste principalmente en descubrir, por lo que los límites de la actividad deben de ser puestos por la realidad buscada y no por el buscador. La naturaleza de la filosofía como búsqueda supone que existe cierta ignorancia de lo que se quiere encontrar; por lo mismo, no es posible controlar *a priori* el método de investigación de forma exhaustiva, pues el objeto puede hacerse presente de modos imprevistos. La conversión de Agustín según la tesis de Ratzinger puede interpretarse como una conversión filosófica si entendemos a la filosofía como una búsqueda personal, existencial, purificadora y radicalmente abierta a la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hippona (1956-2002). *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Benedicto XVI (2016). *Últimas conversaciones con Peter Seewald*. Bilbao: Mensajero.
- Blanco, P (2011). *La teología de Joseph Ratzinger*. Madrid: Palabra.
- Bourke, V. J. (1945). *Augustine's Quest of Wisdom: Life and philosophy of the Bishop of Hippo*. Milwaukee: Bruce Publishing.

¹¹⁸ Ver, por ejemplo, *Contra Iu.*, 4.14.72. La filosofía se entiende allí como amor a la sabiduría, y la filosofía cristiana como la filosofía verdadera. Es especialmente elocuente *Mor. ecc.*, 21.38. Habíamos apuntado antes que en *Conf.*, 3.4. se cita la advertencia de san Pablo contra la filosofía en *Col.* 2:8-9. En el texto de *Mor. ecc.*, Agustín hace una serie de matices para defender a la filosofía cuando se entiende como amor y celo por la sabiduría, pues la filosofía así entendida, ha de ser deseada con toda el alma (*totoque animo appetendam*).

- Cary, P. et al. (eds.) (2010). *Augustine and Philosophy*. Plymouth: Lexington Books.
- Cary, P. (1999). «Academics», en: Allan D. Fitzgerald (ed.). *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Cambridge: Eerdmans, Grand Rapids, pp. 4-5.
- Catapano, G. (2016). «Philosophia», en: Robert Dodaro et al. (eds.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 4,5/6,. Basel: Schwabe, pp. 719-742.
- Cipriani, N. (2007). «Sant'Agostino nella riflessione di J. Ratzinger» en: *Pontificia Accademia Theologica* no. 1, vol. 6, pp. 9-26.
- Coyle, K. (1999). «Mani, Manicheism», en: Allan D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Eerdmans, Grand Rapids; Cambridge, pp. 520-525.
- De Gaál, E. (2023). «Agustín de Hipona: Dependencia recíproca de la fe y el mundo», en: A. Sada et al. (eds.). *Ratzinger y los filósofos. De Platón a Vattimo*. Madrid: Encuentro, pp. 41-67.
- Dobell, B. (2009). *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*. New York: Cambridge University Press.
- Gilson, É. (1967). *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Toronto: Random House.
- Guardini, R. (2013). *La conversión de Agustín*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Nichols, A. (2007). *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*. London: Burns & Oates.
- O'Regan, C. (2012). «Benedict the Augustinian», en: John C. Cavadini (ed.). *Explorations in the Theology of Benedict XVI*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 21-60.
- Ratzinger, J. (2018). *Obras completas. Introducción al cristianismo*, vol. IV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2014). *Obras completas. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ratzinger, J. (2006). *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro.
- Ratzinger, J. (2005). *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*. Madrid: Encuentro.
- Ratzinger, J. (1998). *El Cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra. Discursos, coloquios y encuentros*. Pamplona: Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.
- Ratzinger, J. (1976). *Palabra en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme.
- Sada, A. (2024). «La apropiación de la filosofía por parte del cristianismo naciente. Un estudio desde la tesis doctoral de Joseph Ratzinger sobre Agustín de Hipona», en: Rudy Albino de Assunção et al. (eds.). *El legado de Ratzinger. Razón, sociedad, teología*. Chía: Universidad de la La Sabana, Universidad Panamericana, pp. 22-36.
- Sada, A. (2023). *Sentido y verdad. Hacia una nueva comprensión de la filosofía desde el pensamiento de Joseph Ratzinger*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez Rojas, G. (2006). «Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph Ratzinger», en: *Estudio Agustiniiano* no. 1., vol. 41, pp. 413-432.
- Seewald, P. (2020). *Benedicto XVI. Una vida*. Bilbao: Mensajero.
- Söhngen, G. (1961). *El camino de la teología occidental*,. Madrid: Revista de Occidente.
- Tarrant, H. (1985). *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. London: Cambridge University Press.