

La cruz en el paradigma agustiniano de fe y razón

Julio Raúl Méndez

Universidad Nacional de Salta

Universidad Católica de Salta

1. El obstáculo de la cruz

La encíclica *Fides et Ratio* (1998) identifica un punto auténticamente *crucial* en las relaciones de la razón filosofante y la fe cristiana. Se trata nada menos que del hecho de la cruz de Cristo y de Cristo crucificado y resucitado. Este núcleo de la fe no puede ser ignorado por el creyente filósofo y le resulta ambivalente.

Por una parte puede ser un escollo en el cual naufrague, es decir con el cual choque la razón, no lo pueda procesar y se detenga destruida en su búsqueda. Por otra parte puede resultar una ocasión para un salto por encima suyo y entonces instalarse en otro dinamismo donde encuentre efectivamente su objeto, que es la verdad.

La filosofía, que por sí misma es capaz de reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad, ayudada por la fe puede abrirse a acoger en la “locura” de la Cruz la auténtica crítica de los que creen poseer la verdad, aprisionándola entre los recovecos de su sistema. La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo (*scopulum*) contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual (*ultra quem*) puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse.¹

¹ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 1998, 23 in fine.

La metáfora de la navegación de la inteligencia humana en la búsqueda de la verdad tiene una larga prosapia filosófica, pero la idea de encontrarse en ella con la cruz tiene un expreso uso agustiniano, con un giro diverso al de la encíclica.

En su comentario al prólogo del evangelio de san Juan, presenta Agustín su paradigma de relación entre la razón metafísica y la fe en la cruz.

Al tratar la divinidad del Verbo y su referencia a la fórmula mosaica del *Ego sum qui sum*, plantea que la cumbre de la sabiduría es este descubrimiento de *lo que es* (*Quod est*) y trasciende todo lo mudable, que es para dejar de ser.

Puesto que veis que todas estas cosas son mudables, ¿qué es *lo que es* sino lo que trasciende todas las cosas, las que son de tal manera para dejar de ser? ¿Quién entenderá esto? ¿O quién, por mucho que despliegue las fuerzas de su mente para alcanzar del modo que le es posible *lo que es*, podrá llegar a aquello que de algún modo alcanzó ligeramente su mente? Es como el que ve de lejos la patria, pero se interpone el mar: ve a dónde ir, pero no tiene cómo ir. Así, queremos llegar a aquella estabilidad nuestra donde es *lo que es*, porque sólo esto es siempre como es: se interpone el mar de este siglo por el cual vamos, aunque ya vimos a dónde vamos: pues muchos no ven a dónde van. Para que exista el modo cómo vayamos, vino aquél al cual queríamos ir. ¿Y qué hizo? Estableció el madero con el que atravesemos el mar. Por tanto *nadie puede atravesar el mar de este siglo sino llevado por la cruz de Cristo*. Muchas veces se abraza esta cruz estando enfermo de los ojos. El que no vea a lo lejos a dónde va, no se retire de ella, y ella lo llevará.²

² Augustinus, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II,2. "Cum videatis ergo ista omnia esse mutabilia; quid est quod est, nisi quod transcendit omnia, quae sic sunt, ut non sint? Quis ergo hoc capiat? Aut quis, quomodocumque intenderit vires mentis suae, ut attingat quomodo potest id quod est ad id quod utcumque mente attigerit, possit pervenire? Sic est enim tamquam videat quisque de longe patriam, et mare interiaceat: videt quo eat, sed non habet qua eat. Sic ad illam stabilitatem nostram ubi quod est est, qua hoc solum semper sic est ut est, volumus pervenire: interiacet mare huius saeculi qua imus, etsi iam videmus quo imus: nam multi nec quo eant vident. Ut ergo esset et qua iremus, venit inde ad quem ire volebamus. Et quid fe-

Mientras estamos en esta vida terrenal, la cruz es el navío imprescindible, ciertamente no un obstáculo que destruya la razón (una locura) como piensan los que rechazan a Cristo, pero tampoco un trampolín o un paso a un nivel superior que se atraviesa y se deja superado. De la cruz no hay que bajarse sino cuando estemos en la otra orilla, en la patria.³

Aquí queda presentada la diversidad de la metáfora entre la encíclica y el doctor africano. Veremos qué sentido tiene para este último en su paradigma epistemológico. Dejamos de lado la cuestión de cuál metáfora expresaría mejor una buena exégesis del texto paulino (1 Cor. I) citado en el mismo apartado de la encíclica.

Nosotros solemos distinguir tres grandes paradigmas epistemológicos respecto a las relaciones razón y fe: el de exclusión mutua, el de subsunción alternativa y el de autonomía-integración; cada uno de ellos tiene sus variantes en la historia de la filosofía.

En este marco, por el estudio de los textos, nos parece que san Agustín expresa un modelo de *subsunción* de la fe sobre la razón filosófica. Ello significa que el dinamismo propio de la razón en su búsqueda de la verdad filosófica no alcanza su objetivo sino en el seno de una instancia positiva de fe revelada. Es decir que el dinamismo metafísico de la razón sólo se realiza en cuanto tal en el dinamismo de la fe cristiana con la mediación epistémica de la cruz.

El proceso de la inteligencia llega a afirmaciones metafísicas que no está en condiciones de realizar por sí sola sino por la acción interna de la fe en Cristo. Esta situación supone algo inesperado para el dinamismo de la razón, pues se trata de dejarse llevar por un giro de su voluntad atraída por Cristo: nadie cree sino queriendo.⁴

Mientras la metáfora de la encíclica da la impresión de un inevitable accidente contra el escollo de la cruz, que puede ser de ruina o de

cit? Instituit lignum, quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus. Hanc crucem aliquando amplectitur et infirmus oculis. Et qui non videt longe quo eat, non ab illa recedat, et ipsa illum perducat." Cfr. *Confessiones* VII,11. Todas las traducciones son nuestras.

³ *Ibidem* II,3.

⁴ *Ibidem* XXVI, 2 "credere non potest nisi volens". Para comparar el paradigma de autonomía-integración en Tomás de Aquino ver el uso que hace de este texto en *De Veritate* XIV, 1.

superación,⁵ pero siempre en la crisis de un naufragio de la razón, Agustín descubre la cruz como el madero que constituye el navío de salvación en las vicisitudes de la vida terrena.

El naufragio se produce por no poder mantener la coherencia propia de la filosofía: con su punto de partida de la experiencia y con su lógica interna en el ascenso discursivo. Por ello entendemos que se trata de una *subsunción*, porque no se produce el naufragio ya que la coherencia adquiere una nueva también doble referencia: a Cristo voluntariamente amado y a la lógica de la cruz que Él implica.

La misma *Fides et Ratio* (40) recoge el relato autobiográfico del paso agustiniano de la metafísica platónica al descubrimiento de la mediación del Verbo encarnado como una instancia epistemológica.⁶

Hay que señalar que Agustín no tuvo un sistema filosófico autónomo ni antes ni después de su conversión;⁷ primero le faltaban los elementos en su apasionada búsqueda de la verdad, luego descubre lo que ansiaba pero de una fuente que excede su esfuerzo. El principio unificador de su pensamiento y donante de satisfacción a su inteligencia le viene por la fe sin conflicto ni naufragio para la razón, al contrario, como su acabamiento pleno.

A menudo, dice Mondin, “el agudísimo genio del doctor de Hipona logra conferir a las mismas verdades reveladas un valor racional tan grande que autoriza su transferencia del campo de la fe al campo de la razón”.⁸ Nos parece más adecuado al pensamiento agustiniano describir esta operación no como un “conferir”, sino como un “reconocer” valor metafísico a las verdades estrictamente cristianas.

2. Filosofía y fe

El itinerario agustiniano de la inquietud por la verdad se refleja en sus obras en dos cuerpos bien marcados por el eje de su consagración episcopal (año 396). Previo a ella y desde su conversión escribe sobre filosofía en su

⁵ Así lo comenta por ejemplo A. Molinaro, *La metafísica e la fede*, en M. Mantovani - S. Thuruthiyil - M. Toso (eds.), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?* Ed. Las. Roma, 1999, 110.

⁶ Cfr. *Confessiones* VII-VIII.

⁷ Cfr. *Contra Academicos* III, 20, 43.

⁸ Cfr. B. Mondin, *Storia della metafísica*. ESD. Bologna, 1998, II 156-157.

perspectiva de subsunción, luego se ocupa prevalentemente de cuestiones teológicas. Ambos cuerpos están unidos por su presentación autobiográfica en las *Confessiones* (año 400)⁹ y las *Retractationes* del fin de su vida (426-427), donde revisa y define su pensamiento último.

En ambos cuerpos el modelo epistemológico de razón y fe se mantiene y se aclara hasta la definición *crucial* que hemos recogido. Si bien con la mediación de la metafísica platónica había superado el materialismo, el factor de superación del escepticismo y el unificador definitivo de su pensamiento es la fe en Cristo.

El desarrollo genético de su especulación reconoce un doble peso que la orienta: la *autoridad* y la *razón*. Así, “para mí es cosa cierta absolutamente de ninguna manera apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más valedera”.¹⁰ Esta epistemología es la que estructura la *filosofía* como búsqueda y amor de la verdad que da la felicidad.

Si bien en su tiempo Agustín ya incorporaba el término *teología*, lo hacía con un sentido crítico y mantenía el eco de la tradición de los primeros cristianos que desconfiaban de este último por encontrarlo vinculado a los cultos paganos y hablaban de la doctrina cristiana como de “nuestra filosofía”.¹¹ Desde los mismos tiempos apostólicos el cristianismo prefirió vérselas con la filosofía y no con los dioses. También el gnosticismo entabló una integración entre neoplatonismo y religión,¹² con una subsunción inversa.

El término *teología* no ha sido generado por la reflexión cristiana sobre su doctrina, sino que lo encontramos desde Platón¹³ aplicado a los mitos de los poetas sobre los cuales la filosofía ejerce una acción crítica purificadora y los reconoce como contenido de la educación pública. En cambio Aristóteles reconoce dos tipos, por una parte la de los poetas y sus mitos, opuesta a la

⁹ Sólo aquí conocemos algo de una obra previa a su conversión, el perdido opúsculo *De pulcro et apto* escrito en Cartago (circa 380-381), cfr. *Confessiones* IV, 15.

¹⁰ *Contra Academicos* III,20,43: “Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non autem reperio valentiorum”. Esta obra es de 386, escrita en el célebre retiro de Casiciaco inmediatamente después de su conversión.

¹¹ Cfr. Melito Sardianus, *Apología*, en Eusebius, *Historia Eclesiástica* IV, 26, 7. ed. Bardy. SC 31. París, 1952, 210.

¹² Cfr. F. García Bazán, *En los comienzos de la filosofía cristiana: la actitud de los escritores eclesiásticos y de los gnósticos ante la filosofía. Teología y Vida*, Vol. XLIII (2002), 251-25618.

¹³ Cfr. *Politeia* II, 379 a 5.

filosofía de los fisiólogos;¹⁴ por otra parte la que es culmen de la filosofía primera e integrante de ella porque descubre la Causa primera.¹⁵

Con estos antecedentes, entre los estoicos se formuló la distinción de tres tipos de teología que recoge Agustín de las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* de Marco Varrón. La teología mítica de los poetas llena de monstruosidades imaginarias, la de los filósofos con sus diferencias entre ellos y la del culto civil; la primera anida en el vulgo, la segunda está enclaustrada en las escuelas, la tercera es la de los sacerdotes oficiales.¹⁶

Agustín señala críticamente desde el principio hasta el final de sus obras la incoherencia de los filósofos griegos al compaginar su enseñanza metafísica y la tolerancia con las otras dos formas de teología. Hay quienes piensan que el mismo Platón fue atenuando su rigidez por una mayor comprensión de los mecanismos antropológicos.¹⁷

Nuestro autor es tolerante en su crítica a los filósofos platónicos y pone su objetivo en prolongar la teología filosófica de ellos con la doctrina cristiana en el modelo de la subsunción que la rescata.

Así como para Aristóteles y para Tomás de Aquino el estudio de las causas es el eje para trazar una breve historia genética de la metafísica, para Agustín el eje es la teología metafísica. Esta tiene su máximo destino en Platón.¹⁸

La razón de la primacía de los platónicos radica en la mayor cercanía con los cristianos ("*eos omnes ceteris anteponimus, eosque nobis propinquiores fatemur*").¹⁹ Porque el creyente cristiano tiene el puesto más alto en las disciplinas filosóficas,²⁰ aunque personalmente no se dedique a la filosofía, le

¹⁴ Cfr. *Metafísica* A 983b 29; B 1000 a 9.

¹⁵ *Ibidem* E 1026 a 19; K 1064b 3.

¹⁶ Cfr. *De civitate Dei* VI,5. Sobre lo sagrado como contenido de la religión y la filosofía, cfr. R. Ferrara, *Il sacro, la filosofia e la vera religione secondo sant'Agostino*, en Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, *Doctor Communis, Il sacro. Atti della V Sessione Plenaria 24-26 giugno 2005*. Vaticano, 2006, 119-137.

¹⁷ Cfr. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza. 1986. Cap. VII, 195-219. Entre los helenistas y los escépticos está presente la tolerancia por una razón de convivencia y también de posible beneficio material recibido de los dioses, cfr. *ibidem* cap. VIII, especialmente 225. Esta actitud es criticada por Agustín en *De civitate Dei* VI,1.

¹⁸ Cfr. *De civitate Dei* VIII, 1-5.

¹⁹ *Ibidem* VIII, 9.

²⁰ *Ibidem* VIII, 10: "*Quae sit inter philosophicas artes religiosi excellentia christiani*".

pertenece también reconocer el esfuerzo y los logros de los filósofos. Nótese que esa superioridad la señala Agustín no en la doctrina sino en el fiel como sujeto que posee el conocimiento de la fe y el conocimiento de la filosofía.

En la mente del fiel cristiano se unen ambos contenidos y él tiene *desde la fe* el criterio de superioridad y de reconocimiento de la verdad sobre las doctrinas filosóficas. La traducción que en vez de al sujeto (*religiosus christianus*) atribuye la superioridad a la “religión cristiana entre las disciplinas filosóficas”²¹ traiciona el texto y torna imposible todo juicio de discernimiento por carecer de comunidad entre los elementos a juzgar; dicha comunidad está radicada en el sujeto (*homo christianus*) de quien trata en el capítulo.

No se trata de un simple giro redaccional antropológico, sino que fuera del sujeto creyente no existe el problema ni la posibilidad de su solución.

En ejercicio de esta capacidad el mismo Agustín pasa revista a las tesis platónicas, en realidad más bien plotinianas y proclianas,²² que considera verdaderas por su compatibilidad cristiana. Este reconocimiento tiene lugar después de su propia conversión y opera sobre las doctrinas metafísicas que en su última etapa intelectual previa había aceptado en sede filosófica. Esta metafísica preparó su mente para la conversión, pero se vio superada, confirmada y corregida desde la luminosidad intelectual de la fe.

3. Creer y conocer

El paso del simple creyente al investigador que discierne en sede filosófica lo encuentra indicado por el mismo Cristo, cuando dijo no que la vida eterna consista en el simple e inicial acto de fe sino en *conocer* al Dios verdadero y a su enviado Jesucristo (*Jn. XVII,3*). Absolutamente se requiere la fe para ser idóneo para investigar con la mente y así conocer a Dios.²³

²¹ Así lo trae la versión de Santamaría del Río y Fuertes Lanero, Madrid: BAC. 1977, 500.

²² Por sus propios testimonios y por la crítica interna parece que Agustín conoció directamente parte del *Timeo*, en traducción de Calcidio, parte de las *Enéadas*. En traducción de Mario Victorino, y principalmente textos de Proclo y de su escuela. Sobre las fuentes filosóficas de Agustín, cfr. G. Madec, *Saint Augustin et la philosophie*. París, 1996, 37-44.

²³ *De libero arbitrio* II,2,6: “neque quisquam inveniendō Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus”. Esta obra fue comenzada en Roma en 387-388 y terminada en Tagaste en 395.

El primer juicio detenido lo realiza en *De vera religione*. Los títulos de sus capítulos muestran este ejercicio de discernimiento: han de ser menospreciados los filósofos que se adhieren totalmente a las cosas sensibles; hay que abrazar la religión de la Iglesia Católica.²⁴

La argumentación contra los materialistas prescinde de los razonamientos filosóficos y procede desde la fe (IV, 6). Este procedimiento es reivindicado frente a aquellos que separan fe y razón, sea porque no quieren pasar de la fe inicial al conocimiento razonado o filosófico, sea porque en el ejercicio de la razón filosófica no incorporan como principios superiores los de la fe.²⁵

La superioridad de la metafísica sobre el materialismo sirve de terreno para abrirse a la verdad cristiana, el fundamento para reconocerla en su superioridad es la historia y la profecía de la dispensación temporal de la divina Providencia (VII, 13). Por ello argumenta Agustín que si Platón viviese en ese tiempo reconocería que Cristo ha logrado la difusión y aceptación universal de las tesis metafísicas que él enseñaba y pensaba que no alcanzarían a persuadir a los hombres (III, 3).

Nuestro autor pasa allí revista a siete tesis²⁶ que sintetizan el platonismo, luego se dirige a los neoplatónicos y también les muestra que frente a la incoherencia de descubrir la metafísica y mantener los cultos paganos (I, 1), el cristianismo llena los templos y enseña los mismos principios de la verdad eterna sin claudicar ante lo sensible y con éxito entre los hombres (III, 5; IV, 6). El punto máximo de reconocimiento y subsunción se encuentra en el prólogo del evangelio según san Juan, en la primacía de lo espiritual, de la humildad, del dominio de las pasiones y del amor (III, 4).

Ante ello los maestros platónicos y neoplatónicos deberían reconocer en el cristianismo la verdad que ellos no mantuvieron con coherencia; el único obstáculo sería la soberbia y la envidia, lo que les impediría por su

²⁴ *De vera religione*: “Philosophi qui sensibilibus toti haerent, contemnendi” (cap. IV). “Catholicae Ecclesiae religio amplectenda” (cap. VII). Esta obra es del año 391.

²⁵ *Ibidem* VII, 12: “repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur, neque in philosophia consecrantur”: habiendo rechazado a todos aquellos que ni filosofan en las cuestiones sagradas ni se elevan a lo divino en la filosofía.

²⁶ Las siete tesis platónicas son: 1) la verdad es suprasensible, 2) ella da la felicidad, 3) se opone a la corrupción de lo sensible, 4) necesidad de la educación ascética, 5) las demás cosas son mudables, 6) sólo el alma racional puede llegar a la verdad eterna, 7) pero se deja cautivar por lo sensible.

sordidez y carnalidad elevarse a las realidades metafísicas que enseñaron a desear.²⁷

En las *Confessiones* al relatar su itinerario espiritual subraya cómo aún en su época carnal y materialista mantenía la noción metafísica de Dios aprendida de la Iglesia: el que es incorruptible, inviolable, inmutable (VII, 1); de allí derivaba una convicción de la superioridad de lo incorruptible sobre lo corruptible (IV, 6), que no llegaba a guiar su conducta pero sí a mantener la inquietud de su búsqueda intelectual y existencial. El giro de la lectura de los platónicos le da en términos filosóficos lo que acerca de la divinidad del Verbo encarnado enseñan el prólogo de san Juan y la carta paulina a los filipenses (VI, 11). El, para nosotros desconocido, que le proporcionó los textos estaba henchido de una monstruosa soberbia.²⁸

Este relato nos permite reconocer *tres pasos agustinianos*: un trasfondo metafísico cultural de origen cristiano, el descubrimiento de la metafísica platónica, la conversión religiosa.

Desde esta perspectiva, en el discernimiento que explica en *De civitate Dei* identificando en la doctrina platónica sus coincidencias metafísicas con el cristianismo, señala cuál es la relación del fiel creyente con la filosofía según san Pablo. Por una parte, rechazo de la que se encierra en el materialismo (*Col.* II, 8), por otra, reconocimiento de los que acceden a la metafísica (*Rom.* I, 19-20), y finalmente diálogo sobre la base de este reconocimiento (*Hech.* XVII, 28).²⁹

A continuación pasa revista a esas coincidencias fundamentales: la noción de creación, la de filósofo y, sobre todas, la de Dios. Ante semejantes convergencias Agustín piensa que Platón no habría alcanzado esos niveles por puro esfuerzo de su inteligencia, que él debió conocer textos del Antiguo Testamento, especialmente la fórmula de *Éxodo* III,14: *Ego sum qui sum*.³⁰

²⁷ *De vera religione* IV, 7: "Aut si hoc non faterentur neque facerent, in superbia et invidia remanentes, nescio utrum possent ad ea ipsa quae appetenda et desideranda esse dixerant, cum istis sordibus viscoque revolare".

²⁸ *Confessiones* VII, 9, 13: "procurasti mihi per quendam hominem immanissimo tyfo turgidum quosdam platonicorum libros ex graeca lingua in latinum versos, et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum...".

²⁹ Cfr. *De civitate Dei* VIII, 10.

³⁰ *Ibidem* VIII, 11. Allí rectifica una anterior afirmación suya acerca de un viaje de Platón a Egipto donde habría escuchado personalmente, o al menos leído, al profeta

Esta tesis patrístico-agustiniana de la *metafísica del Éxodo* como fuente de la platónica es relativizada en seguida por la contraria. Es más posible (*potius*) que Platón hubiera desarrollado su metafísica hasta la noción de Dios partiendo de las criaturas al modo de *Rom. I, 19-20*; así puede entenderse el extravío de conjugar una recta noción de Dios y el culto de los dioses paganos.³¹

La gran diferencia entre cristianos y platónicos radica precisamente en este culto a los dioses, por ello pasa a discutir esta posición (VIII, 13-27; IX, 1-13). De esta incoherencia Agustín se declara librado por la noción bíblica, primero como una base cultural y luego con la fuerza de la conversión a la fe.

4. La mediación de la cruz

Hemos visto la permanente remisión a la noción de Dios como vínculo metafísico entre platonismo y cristianismo. La clave se encuentra en la coincidencia entre metafísica platónico-plotiniana, la fórmula del Éxodo y el prólogo de san Juan: el *Ego sum qui sum* es el mismo de quien se dice *in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*.³² Ahora bien ese conocimiento que se desarrolla desde la fe y en que consiste la vida eterna es “conocer a Ti (Padre) y al que has enviado Jesús el Cristo como solo verdadero Dios”.³³ El modo como Agustín gira el orden de las palabras del texto evangélico³⁴ busca mantener la divinidad de Jesucristo como identidad con la fórmula del Éxodo.

El gran problema de los platónicos y neoplatónicos es precisamente no haber conocido esa identidad, por anterioridad temporal, y ahora no haber aceptado a Cristo. Este discernimiento aparece en diversos textos agustinianos.

Agustín distingue bien a Aristóteles y a Platón entre los demás filósofos, y adhiere a quienes (los neoplatónicos) han mostrado su concordia

Isaías; cfr. *De doctrina christiana* II, 28,43. En el comienzo de la obra (I, 36) Agustín había previsto este diálogo partiendo de las coincidencias sobre la inmortalidad del alma, la creación y la Providencia.

³¹ Cfr. *Ibidem* VIII, 12.

³² Cfr. *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II, 2-3. Recordar que esta obra se escribió entre los años 414 y 416.

³³ *Ibidem* CV,3: “*Ordo verborum est, ut Te et quem misisti Iesum Christum cognoscant solum verum Deum*”.

³⁴ *Jn. XVII, 3* “*Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant Te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum*”.

y rechazado su incompatibilidad. Nuestro autor rescata que a través de estudios especulativos y discusiones que llevaron siglos se logró elaborar una disciplina de la más verdadera filosofía.

No es ésta la “filosofía de este mundo”, el materialismo, que rechazan las Sagradas Escrituras. Esta es la metafísica, la filosofía “de lo otro inteligible”, al que la sutilísima razón no lograría hacer volver las almas extraviadas si el sumo Dios no rebajara y sometiera la autoridad de la divina inteligencia “hasta el mismo cuerpo humano”.³⁵

Se trata de la encarnación y de la cruz del Verbo como la recuperación definitiva del hombre y su razón y de la accesibilidad universal a la metafísica de la verdadera filosofía.

Al cerrar su *Contra Academicos*, después de afirmar la superioridad de Cristo sobre la razón, renueva su identidad de seguidor de Platón para razonar desde la fe y conocer la verdad.³⁶ Este es el paradigma que no realizan los platónicos.

En *De vera religione*, antes de sostener que Platón habría reconocido a Cristo, señala el modo obstinado (*pervicaciter*) como los neoplatónicos se limitan a la lectura e interpretación de los textos filosóficos y no se abren al hecho cultural, histórico y profético del cristianismo.³⁷

En las *Confessiones* describe la actitud de estos filósofos como de quienes se piensan por encima de la fe, como elevados sobre el coturno de una doctrina más sublime, miran por encima y no prestan oídos a Cristo. Ellos han conocido a Dios por la metafísica pero no han alcanzado un trato personal, más aún se oscurecen en sus pensamientos y, pensándose a sí mismos como sabios, se volvieron necios.³⁸ Por ello agradece haber seguido un itinerario de la metafísica a la fe y no a la inversa, pues tal vez entonces habría subsumido la fe en la filosofía.³⁹

³⁵ Cfr. *Contra Academicos* III, 19,42.

³⁶ *Contra Academicos* III,20,43: Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem) apud Platónicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.

³⁷ Cfr. *De vera religione* III, 3.

³⁸ Cfr. *Confessiones* VII, 9, 14.

³⁹ Cfr. *Ibidem* VII, 20, 26.

La declaración autobiográfica de la necesidad de abrazarse al mediador Jesucristo como el único que une en sí mismo a Dios y al hombre,⁴⁰ es ampliamente argumentada frente a los platónicos en *De civitate Dei*⁴¹ mostrándoles su carencia.

De esta manera advertimos que para Agustín *el método platónico de la interioridad es el procedimiento metafísico pero no es autosuficiente, sino que necesita ser completado con la mediación epistémica del reconocimiento del Verbo encarnado en su historicidad.*

Lo que separa a los cristianos de los platónicos, en el marco de tantas coincidencias, es el reconocimiento de Cristo como mediación epistémica que otorga el criterio definitivo de discernimiento de la verdad en la mente humana.

Los neoplatónicos han descubierto el Verbo de Dios por encima de la inteligencia humana, como una generación intradivina, pero no han aceptado la encarnación, la vida histórica del Verbo, su identidad singular en Cristo y su mediación para que lleguemos a ser hijos de Dios; tampoco han aceptado su anonadamiento y su cruz salvadora. Ellos han descubierto que la sabiduría se alcanza por participación de Dios a través del Logos-Verbo, pero no han aceptado que se realiza por la vía de la humildad en la cruz.⁴²

Algunos filósofos se ríen del hombre asumido por el Verbo, de las circunstancias de su vida histórica y de sus milagros; para Agustín los tales merecen el desprecio.⁴³

El movimiento de acceso a la verdad suprema había sido representado por Parménides como un viaje en carro con caballos, por Platón como una segunda navegación, Tomás de Aquino lo hará como un peregrinar, también Hegel. En Agustín encontramos las metáforas del vuelo (*revolare*),⁴⁴ de un camino (*cursus*) ascendente,⁴⁵ y de la navegación.⁴⁶

⁴⁰ Cfr. *Ibidem* VII, 18-19.

⁴¹ Cfr. *De civitate Dei* IX, 14-23.

⁴² Cfr. *Confessiones* VII, 9, 14.

⁴³ Cfr. *De quantitate animae* 33,76. Esta obra sería del año 388.

⁴⁴ Cfr. *De vera religione* IV, 7.

⁴⁵ Cfr. *De quantitate animae* 33,76.

⁴⁶ Cfr. *In Iohannis Evangelium Tractatus*, II, 2.

En esta última es donde aparece la cruz como la nave que nos lleva a término en medio de las tempestades del mar de la vida terrena.

Agustín considera que para quien ha accedido a la metafísica y ha conocido a Dios y a su Verbo de modo filosófico es imprescindible dejarse llevar por la cruz para llegar a la verdad, de lo contrario naufraga en la insensatez. Es preferible la situación del simple creyente que la del filósofo no creyente. Pero el ideal es el paradigma de la subsunción.

Es mejor no ver con la mente aquél que es, y sin embargo no separarse de la cruz de Cristo, que verlo con la mente y despreciar la cruz de Cristo. Pero es un bien superior y lo mejor, si es posible hacerlo, ver a dónde hay que ir y atarse a aquello que lo lleva, lo que va hasta el fin. Esto pudieron las grandes mentes de los montes, son llamados montes aquellos a quienes máximamente alumbra la luz de la justicia: pudieron y vieron aquello que es.⁴⁷

5. La staurología agustiniana

Esta tesis constituye una verdadera inclusión epistemológica de la cruz, por ello podemos hablar de una *staurología como mediación epistémica de la sabiduría que une razón y fe*.

Precisamente en el punto donde los filósofos encuentran un obstáculo Agustín encuentra la tabla de salvación de la que no hay que separarse. Epistemológicamente esto significa no sólo superar la desconfianza de la filosofía hacia el cristianismo, sino incorporar en el proceso del pensamiento verdades superiores que lleven a término el proceso intelectual que la filosofía es incapaz de completar por sí sola.

Esta posición entraña que no basta que un filósofo sea cristiano para que su filosofía proceda del cristianismo. Una filosofía propiamente *cristiana* significa para Agustín que el cristianismo haya penetrado con sus dogmas centrales la elaboración de la misma, de manera que no se entienda sus

⁴⁷ *Ibidem*: “Melius est ergo non videre mente id quod est, et tamen a Christi cruce non recedere, quam videre illud mente, et crucem Christi contemnerere. Bonum est super hoc et optimum, si fieri potest, ut et videatur quo eundum sit, et teneatur quo portetur qui pergit. Hoc potuerunt mentes magnae montium, qui montes dicti sunt, quos maxime illustrat lumen iustitiae: potuerunt, et viderunt illud quod est”.

contenidos sino a la luz del cristianismo. Para Agustín la filosofía como tal necesita intrínsecamente del cristianismo, de manera que éste es generador de filosofía acabada.⁴⁸

A diferencia de algunos gnósticos, de Baruch Spinoza y de algunos racionalistas, Agustín no lo incorpora a Cristo como máximo filósofo (*summus philosophus*) sino como el Verbo encarnado y crucificado.

Agustín explicita sintéticamente el carácter epistémico de la cruz cuando identifica ese lugar como la cátedra de Cristo:

esa cruz era una escuela, allí enseñó el maestro al ladrón; el madero del pendiente, fue hecho cátedra del docente.⁴⁹

Se presenta como un lugar moral. Hace lo que enseña a hacer, y con su ejemplo el buen maestro instruyó a los suyos, de modo que el cuidado de los padres dependa de los hijos piadosos; de tal manera que ese madero donde estaban clavados los miembros del moribundo, fuera también la cátedra del maestro que enseña.⁵⁰

Ahora bien, ¿en qué consiste la enseñanza de la cruz?⁵¹ En primer lugar la insuficiencia epistemológica de la filosofía pagana. Al instalar como sabiduría y triunfo de Dios lo que es de por sí locura y fracaso, indica que

⁴⁸ Para las críticas a las filosofías “cristianas” que no incorporan lo específicamente cristiano, ver P. Mandonnet, *La philosophie chrétienne*, Colloque du Saulchoir. Juvisy, 1933.67; X. Tilliette, *Le Christ de la philosophie*, París, 1990, 66. El primero critica la falta de recepción de la doctrina cristiana del amor, el segundo la limitación a la noción metafísica de Dios (la llamada “metafísica del Éxodo”) y al tema de la creación *ex nihilo*.

⁴⁹ *Sermo* 234: “*crux illa, schola erat. ibi docuit magister latronem. lignum pendentis, cathedra factum est docentis.*” Homilía del martes de pascua post año 400 en la catedral de Hipona.

⁵⁰ *In Ioannis Evangelium Tractatus*, CXIX,2: “*Moralis igitur insinuat locus. Facit quod faciendum admonet et exemplo suo suos instruxit praeceptor bonus, ut a filiis piis impendatur cura parentibus: tanquam lignum illud ubi erant fixa membra morientis, etiam cathedra fuerit magistri docentes*”. Tomás de Aquino cita estos textos en *Summa Theologiae* III q. 46 a. 4 corp.; *Cathena Aurea in Ioannem* XIX lect. 8. En una versión tipo axioma: “*Unde in cruce invenitur exemplum omnis virtutis, Augustinus: ‘crux non solum fuit patibulum patientis, sed etiam cathedra docentis’*”, en *Super Epistulam ad Hebraeos lectura* XII,1, ed. Marietti 667.

⁵¹ Cfr. J. M. Poffet, *Foi et raison face à la création et à la croix*, en *Nova et vetera* 1998, 107-111.

no alcanza la inteligencia humana. Para conocer la verdad es necesario un acto de voluntad que accede a la fe.

En segundo lugar la primacía absoluta de Dios y el mundo espiritual hasta la negación de la vida corporal. En la cruz el abajamiento del Verbo para encarnarse es transformado en la gloria a través de la muerte corporal.

En tercer lugar el acceso a la vida eterna por la obediencia, el amor y la humildad. Estas relaciones del Verbo encarnado con Dios Padre se realizan precisamente a través de la muerte corporal del crucificado.

En cuarto lugar un sentido histórico de la filosofía y de la vida. La economía de la revelación y de la intervención de Dios en el tiempo alcanza en la cruz un momento supremo.

Por ello la *instantia crucis* o *experimentum crucis*, el momento crucial de Agustín es diferente a lo de Bacon. No se trata de una evidencia que define a la inteligencia que se halla entre dos caminos,⁵² sino de una decisión de la voluntad que salva a la inteligencia porque la ubica en la sede auténtica de la verdad.

La cruz como instancia epistémica procesa a la inteligencia humana y le otorga un dinamismo que ella no tenía ni tendría por su propia cuenta. Así, unidos los pesos o fuerzas (*pondus*) de la razón y de la cruz (por la fe), pueden acceder satisfactoriamente a la verdad mientras se navega hacia la patria.

La cruz le da a la razón un nuevo punto de partida que le muestra que su propia coherencia con la experiencia humana y su propia lógica no la conducen simplemente a la verdad plena. Ese nuevo punto de partida le incluye una información que le permite una coherencia conclusiva diversa, pero siempre coherente y conclusiva en la verdad superior buscada desde el principio.

Esta verdad superior versa sobre Dios y sobre el mismo hombre, de manera que, como verdadera filosofía y verdadera religión, no sólo abre el acceso a la coherencia del discurso sobre la fe sino también a la coherencia del discurso sobre las experiencias humanas más profundas, resignificadas desde la cruz.

Pero ¿qué impide a una mente subirse a la nave de la cruz y no bajarse hasta el fin? Ciertamente no un problema intelectual, sino un vicio de la voluntad. A lo largo de todas sus obras Agustín señala este impedimento

⁵² Cfr. F. Bacon, *Novum Organon* II, 36.

en la *soberbia*, que hace mirar la doctrina cristiana como desde arriba⁵³; la apertura en cambio se encuentra en la *humildad*.

Esta humildad lleva a un sentido de la historia que establece un paradigma de apertura para descubrir los significados de la cruz no sólo en su historicidad individual sino en la continuidad en la vida de la Iglesia,⁵⁴ de manera que aun la circunstancia de no ser contemporáneos de Cristo no es motivo de queja pues se tiene ante los ojos la realidad de su continuidad en la vida de la comunidad cristiana y de todo hombre.⁵⁵

Es paradigmático el caso de Mario Victorino, quien intelectualmente advertía la coherencia de su metafísica con el cristianismo, al punto de considerarse ya un cristiano. Pero se avergonzaba de los sacramentos de la humildad del verbo encarnado y se mantenía adherido a los ídolos de la soberbia, hasta que se decidió a convertirse e ingresar a la comunidad cristiana.⁵⁶

Los filósofos que descubrieron a Dios por la metafísica a partir de las criaturas realmente conocieron a Dios desde lejos, pero al no aceptar subirse al navío de la cruz se privaron de la luz y se llenaron de oscuridad en su inteligencia. Creyéndose sabios se entontecieron.

Ellos pudieron ver *lo que es*, pero lo vieron de lejos, no quisieron abrazar la humildad de Cristo, nave en la cual pudieron llegar seguros a aquello que vieron de lejos; les pareció despreciable la cruz de Cristo. Hay que atravesar el mar y ¿desprecias el madero? Oh sabiduría soberbia, te ríes de Cristo crucificado, él es al que viste de lejos: En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios. Pero ¿por qué fue crucificado? Porque te era necesario el madero de su humildad. Te hinchabas de soberbia y estabas arrojado lejos de aquella patria, la vía se interrumpió con los torrentes de este siglo; no hay con qué pasar a la patria, sino llevado por el madero.⁵⁷

⁵³ Cfr. *De vera religione* IV, 7; *Confessiones* VII, 9, 15; *De civitate Dei* VIII, 10; VIII, 23.

⁵⁴ Cfr. *De vera religione* III, 3-5; VII, 13.

⁵⁵ Cfr. *Sermo* 103.

⁵⁶ *Confessiones* VIII, 2, 4: "erubescendo de sacramentis humilitatis Verbi tui, et non erubescendo de sacris sacrilegis superbiorum daemoniorum".

⁵⁷ *In Ioannis Evangelium Tractatus* II, 4: "Illud potuerunt videre quod est, sed viderunt de longe: noluerunt tenere humilitatem Christi, in qua navi securi pervenirent ad id

A diferencia del que se deja llevar por la cruz, los filósofos que se niegan a subir a ella se constituyen en unos montes que hacen naufragar (*montes naufragosi*) a quienes dirigen hacia ellos sus embarcaciones. Su filosofía no es la patria sino una tierra llena de escollos; atraen la mirada hacia sí pero conducen a la ruina,⁵⁸ en ellos no se ha verificado la subsunción que lleva a la verdad.

Al encontrar en la cruz la tabla de salvación para la razón humana, Agustín construye una epistemología reconociblemente “cristiana”. No le ofrece a la inteligencia humana ni un naufragio ni una mutilación por la contradicción, sino una recuperación y elevación por una afirmación sostenida por el Verbo encarnado.

Precisamente porque Él se ha encarnado y ha padecido se ha puesto al alcance de la razón humana; porque siempre es el Verbo la subsume y, al hacerlo, la eleva a donde ella quería ir pero a donde no podía llegar por sí sola.

quod longe videre potuerunt; et sorduit eis crux Christi. Mare transeundum est et lignum contemnis? O sapientia superba, irrides crucifixum Christum, ipse est quem longe vidisti: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum*. Sed quare crucifixus est? quia lignum tibi humilitatis eius necessarium erat. Superbia enim tumueras, et longe ab illa patria proiectus eras, et fluctibus huius saeculi interrupta est via, et qua transeatur ad patriam non est, nisi ligno porteris”.

⁵⁸ Cfr. *Ibidem* I, 3.