

Luis E. Bacigalupo

LOS ROSTROS DE JANO

ENSAYO SOBRE SAN AGUSTÍN
Y LA SOFÍSTICA CRISTIANA



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

LOS ROSTROS DE JANO
ENSAYO SOBRE SAN AGUSTÍN Y LA SOFÍSTICA CRISTIANA

LOS ROSTROS DE JANO
ENSAYO SOBRE SAN AGUSTÍN
Y LA SOFÍSTICA CRISTIANA

Luis E. Bacigalupo



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Los rostros de Jano
Ensayo sobre san Agustín y la sofística cristiana
Luis E. Bacigalupo

© Luis E. Bacigalupo, 2011

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, mayo de 2011

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-9972-42-962-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-06923

Proyecto editorial N° 31501361101376

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Sobre Jano, nada se me ocurre que sea digno de oprobio.

Agustín de Hipona

*Nos hallamos en un estado avanzado de la cultura
y en muchos respectos procedemos también de los sofistas.*

Werner Jaeger

Desde la concepción, cuando los cromosomas masculinos y femeninos se unen en la primera célula, estamos definidos por nuestra división interna... y la genética es tan solo el comienzo.

Jack Miles

AGRADECIMIENTOS

A la Pontificia Universidad Católica del Perú, que me concedió un año sabático, y al Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, que me concedió una beca para llevar a cabo esta investigación. Al profesor Dr. Ludger Honnefelder, director del Albertus Magnus Institut de Bonn, por las facilidades otorgadas durante mi estadía en Alemania y sobre todo por sus valiosos consejos relativos a las dos partes de mi proyecto (con este ensayo se cierra la primera parte). Al profesor Dr. Jean Grondin de la Universidad de Montreal, por el generoso prefacio que ha tenido la gentileza de escribir. A Cecile Gauvrit, por la revisión de la traducción del prefacio. A mi esposa, Cecilia Monteagudo, por su lectura cuidadosa del manuscrito y sus muchos y valiosos consejos.

Índice

Agradecimientos	9
Abreviaturas de textos citados	13
Prefacio	
El redescubrimiento de la retórica de Agustín	15
Prólogo	21
Capítulo 1	
El efecto Celso	25
Capítulo 2	
El arte de persuadir con la verdad	65
Capítulo 3	
La verdadera filosofía	101
Capítulo 4	
Escenarios medievales	129
Epílogo	163
Bibliografía	169

ABREVIATURAS DE TEXTOS CITADOS

Aristóteles

EN *Ética a Nicómaco*

Met *Metafísica*

Poet *Poética*

Celso

DV *Discurso verdadero contra los cristianos*

Cicerón

PO *De partitiones oratoriae*

Platón

Rep *República*

Gor *Gorgias*

San Agustín

83Q *De diversis quaestionibus octaginta tribus*

CA *Contra Academicos*

CD *Civitate Dei*

Con *Confesiones*

DC	<i>De doctrina christiana</i>
DG	<i>De Genesi ad litteram</i>
DT	<i>De Trinitate</i>
EP	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
IE	<i>Tractatus in Ioannis Evangelium</i>
LA	<i>De libero arbitrio</i>
QS	<i>De diversis quaestionibus ad Simplicianum</i>
UC	<i>De utilitate credendi</i>
VR	<i>De vera religione</i>

Tertuliano

PH	<i>De praescriptione haereticorum</i>
----	---------------------------------------

LÉXICOS

AL (1996-2002). *Augustinus-Lexikon*, Cornelius Mayer (ed.), Basilea.

Magnavacca, Silvia (2005). *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

LThK (1986). *Lexikon Für Theologie und Kirche*, Joseph Höfer y Karl Rahner (eds.), Friburgo.

PREFACIO

EL REDESCUBRIMIENTO DE LA RETÓRICA DE AGUSTÍN

Agustín es de lejos el pensador más fascinante entre Aristóteles y Descartes. Nuestra época, sin embargo, mantiene con él una relación singular de amor y de aversión: de una parte, se complace en hallar en él un existencialista *avant la lettre*, un maestro del descentramiento del ego y de su derelicción en el tiempo; de otra parte, se le tiene por responsable de todos nuestros males, se condena severamente su mojigata represión de la sensualidad, su crítica ‘oscurantista’ del saber asimilado a una inútil curiosidad, su sentido patológico del pecado original, anclado en su inicua teoría de la predestinación y de la gracia, así como su teocentrismo de otra época. El obispo de Hipona se nos muestra a la vez cercano y lejano, a la vez moderno y anti-moderno. ¿Pero acaso hace falta que un autor sea moderno o anti-moderno para que se aprenda algo de él? Pretender eso es una de las arrogancias de la Modernidad.

El brillante ensayo de Luis Bacigalupo nos ayuda a redescubrir que el mundo de Agustín no era de ningún modo el nuestro y que las categorías de las que nos servimos para comprenderlo, y por ende para comprendernos a nosotros mismos, requieren de una revisión sistemática. Es obvio que Agustín ignoraba por completo la Modernidad, como también la Edad Media, de la que se volvería el pensador más influyente, y evidentemente él no sabía que habría de ser el último pensador de la Antigüedad tardía. Habitados como estamos a esas etiquetas, que son

el producto de nuestra conciencia histórica, nos es muy difícil saber quién fue realmente y cómo se percibía a sí mismo. ¿Fue un filósofo, un teólogo o el simple servidor y apologeta de una iglesia aún minoritaria, desprovista del carácter centralizado y de la estructura jerárquica que nosotros conocemos hoy? ¿Cuál de sus obras juzgaba él que era la más importante? Nuestro tiempo solo se interesa por sus *Confesiones*, líricas pero difíciles y cuyos tres últimos libros, dedicados a la exégesis del Génesis, desconciertan al común de los lectores. Al leer lo que él mismo dice sobre esa obra en sus *Retractaciones*, donde la despacha en solo veinte líneas y para corregir dos errores insignificantes, nada nos induce a creer que Agustín la viera como su obra principal. Además, la Edad Media la leyó relativamente poco, prefiriendo el *De Trinitate*, la *Civitate Dei*, la *Doctrina Christiana* y sus innumerables comentarios de la Escritura. ¿Estaba él más orgulloso de sus tratados polémicos, contra los pelagianos, los donatistas o los maniqueos (solo su *Contra Faustum* contiene treinta y tres libros), que hoy en día casi nadie lee?

Si era filósofo, lo era en el sentido en que él entendía la filosofía como un amor a la sabiduría que con naturalidad identificaba con la doctrina cristiana, a la medida de la cual criticaba todas las filosofías que había podido conocer, la mayoría de las veces de segunda mano mediante manuales, y sus autores latinos predilectos, sobre todo Cicerón. Él sabía que el evento salvador de la revelación cristiana lo separaba del mundo, pretencioso a sus ojos, de la filosofía pagana de la que él, sin embargo, a veces se nutrió. Cuando Agustín se entregaba a la filosofía, lo mismo que a la teología, lo hacía a partir de una tradición que los historiadores a menudo desatienden, porque ha perdido para ellos su evidencia. Esta fuente, que sin embargo es visible en sus escritos y reconocida expresamente por Agustín, se encuentra en la formación de rétor latino que él recibió cuando se preparaba para una carrera jurídica. Uno de los méritos de la presente obra es recordar con fuerza el alcance de esa formación para Agustín y para nuestra cultura en su conjunto, de donde no ha desaparecido por completo. Ella reposaba en los clásicos

de la retórica latina, pero además y al mismo tiempo en la jurisprudencia del derecho romano. De cara a las falsas pretensiones del saber teórico en los asuntos humanos, donde la certeza absoluta se muestra ilusoria, esta tradición retórica, ciertamente escéptica, ecléctica y pragmática, no buscaba pruebas apodícticas, sino argumentos susceptibles de convencer y de orientar la acción en el sentido de lo preferible. Según la perspectiva luminosa del presente trabajo, ese mundo de la argumentación jurídica y política, orientado a persuadir, es el aire que respiró Agustín. Es a través de sus herramientas que él defendió la doctrina cristiana y que enfrentó los ‘errores’ de la filosofía pagana.

Este instrumental algo sofisticado permitió a Agustín, entre otras cosas, responder a lo que el profesor Bacigalupo denomina con la feliz expresión «el efecto Celso». Polemista anti-cristiano del siglo II, impregnado de filosofía griega, Celso le planteó al cristianismo naciente unas críticas devastadoras en las que nuestra modernidad, si las conociera, se podría reencontrar. San Pablo, es verdad, abrió las hostilidades al sostener que la revelación cristiana había estigmatizado como locura a la filosofía del mundo. Celso pensaba por su parte que era ese rechazo de la racionalidad filosófica lo que representaba una locura singular y una superstición peligrosa, cuyos adeptos solo merecían ser exterminados. Destaca que es particularmente absurdo criticar la *episteme* de los filósofos, reclamándose de una simple fe (*pistis*), a la cual Platón sin embargo había colocado en un rango inferior en la escala del saber. ¿Qué justifica esta fe o esta simple *doxa* si ella no posee pruebas de un rigor irrefutable como aquellas de las que se enorgullece la razón filosófica? «El efecto Celso» significa, por tanto, un ataque en regla contra el cristianismo y sus bases o su falta de bases científicas.

No es desacertado decir que una gran parte del esfuerzo intelectual de los Padres de la Iglesia —uno piensa en el célebre *Contra Celso* de Orígenes, que además nos permitió conocerlo— habría consistido en responder a la provocación que Celso encarnó, porque minaba la credibilidad misma del cristianismo: ¿por qué creer en la revelación cristiana si no se nos dan razones para hacerlo? Uno imagina *a priori* el abanico

de respuestas cristianas posibles, que van de la ofuscada condena al autor pagano en nombre de una fidelidad al texto sagrado, a la defensa de la legitimidad filosófica y por ende platónica del cristianismo. Esta última solución equivalía a una imitación cristiana de la ciencia pagana, porque ella recogía su concepción de la razón. La presente obra revelará además en ello una de las fuentes ocultas de la secularización. Agustín, cuya actitud fue muy ponderada, jugó allí un papel decisivo. Ocasionalmente, sobre todo en las *Confesiones*, llega a defender el acuerdo de fondo entre el platonismo y el cristianismo, pero se nutre sobre todo de otra práctica de argumentación para defender la superioridad del cristianismo (que constituye a sus ojos la verdadera filosofía), aquella que le fue enseñada en su formación retórica y jurídica. Para esa tradición, lo importante no es demostrar las verdades mediante silogismos demostrativos, sino convencer y persuadir por la sola fuerza de la palabra. En el caso de las escrituras divinas, que Agustín no cesa de comentar y de parafrasear, esta palabra es sin duda la Palabra de Dios, incomparablemente superior a toda razón simplemente humana. Se sigue de ello una forma de argumentación que se funda sobre todo en el poder del testimonio y la autoridad de la Palabra. Como en la retórica, esta práctica se apoya a veces en unos ejemplos extraídos del orden afectivo y de la belleza del mundo, por los cuales Agustín recoge ciertos elementos del platonismo que le fueron siempre queridos. Agustín practicó esta aproximación a la palabra, un tanto jurídica pero invariablemente retórica, en todos sus comentarios a los textos sagrados y en su encendida defensa de la doctrina cristiana contra sus detractores.

El profesor Bacigalupo llega incluso a hablar aquí de la «sofística» de Agustín. Lo hace, como otros, con el fin de rehabilitar hasta un cierto punto esta forma de dialéctica, siendo consciente en todo momento del sentido negativo que se acopla fácilmente a ese término. El lector descubrirá que se trata de una rehabilitación de una sutileza inusitada y de consecuencias sorprendentes. Su intención no es defender la legitimidad de los argumentos falaces de la sofística, sino un modo de pensar que ha reconocido que

las creencias fundamentales de la vida humana jamás incumben a una ciencia algorítmica. Es vano esperar certezas últimas al interior de la caverna donde vivimos. En el espíritu de Agustín, la presunción del platonismo es hacernos creer que podríamos salir. En tanto vivamos en esta tierra, hay no obstante un principio según el cual podemos vivir, pero que solo las Escrituras nos enseñan. Es aquel de la caridad o del círculo virtuoso del amor: primeramente se manifiesta en la creación, luego en la encarnación, antes de remontar a Dios mediante el amor de Dios y del prójimo, donde es siempre Dios, y no el hombre, quien obra. A falta de una certeza última que lo fundamente, sostenido en la autoridad de un texto sagrado que solo y siempre se justifica por sí mismo, este precepto del amor ha entregado al hombre una orientación elemental y una sabiduría de vida en el seno de la caverna que la dialéctica platónica nunca habría logrado entregar. De esta regla de la caridad han nacido nuestros grandes principios éticos, lo mismo que algunas de nuestras mejores instituciones jurídicas y políticas. En ese sentido, este ensayo destruye el prejuicio del mundo contemporáneo que quiere hacernos creer que la civilización occidental se halla exclusivamente fundada sobre el desarrollo de la racionalidad científica y apodíctica de los griegos. Esa visión olvida el otro rostro de Jano de la cultura occidental, aquel de la razón retórica que defiende el carácter bien fundado de los razonamientos creíbles y de las convicciones que hacen vivir. Esta razón se nutre probablemente más de las incertidumbres de la existencia y de nuestra receptividad a los argumentos que entrañan la confianza y la fe. ¿No recurre la racionalidad científica a esta fuerza de la retórica cuando quiere defender su pretensión de ser la sola vía de la civilización? Es así como esta obra nos invita a redescubrir el pensamiento de Agustín y de su posteridad insospechada, y constituye por ello una formidable introducción a la hermenéutica.

Jean Grondin
 Universidad de Montreal
 Octubre de 2010

PRÓLOGO

He escrito este libro movido por mi admiración al pensamiento de san Agustín y por la convicción de que su estudio es indispensable para comprender una extraordinaria paradoja de la historia de Occidente: que la cristianización de la cultura grecorromana haya conducido, a la larga, a la secularización de la cultura europea.

Mi clave de lectura se centra en la verdad religiosa como una verdad sin conocimiento apodíctico. Acepto que, con respecto a ello, hay un cierto número de incongruencias que hacen difícil armar una visión coherente del pensamiento agustiniano. Si bien esas dificultades no se resuelven, creo que se comprenden y aprovechan mejor si se asume que la filosofía de san Agustín es un tipo de sofística. Soy consciente de que llamarla así es provocador, que tal vez sería más amigable destacar la dimensión técnica de su lenguaje asertórico o poner el acento en el poder hermenéutico de la retórica¹, en la que se formó su mente juvenil. Pero, no obstante lo acertadas que puedan ser esas fórmulas, excluyen los aspectos menos encomiables del arte de persuadir —presentes también en Agustín y en sus seguidores medievales— que, junto con los aspectos más dignos, el concepto de sofística sí recoge.

¹ Tomo prestados esos giros de Andrés Covarrubias (2007: 141).

En el horizonte de mis reflexiones está, por una parte, la tendencia a rehabilitar los componentes especulativos de la retórica, que percibo como un contra-efecto del «olvido del lenguaje» postulado por la hermenéutica filosófica². Porque san Agustín comparte en cierta medida ese enfoque, su filosofía sería una de las pocas en las que no se habría producido un cercenamiento cientificista del lenguaje y, por ende, de la razón³. Por otra parte, debo destacar mi interés por los efectos del movimiento teológico que, en los años sesenta del siglo XX, se bautizó como «la muerte de Dios». En su radicalidad, esa teología muestra la magnitud de la transición por la que atraviesa el cristianismo del segundo milenio, debida, entre otras cosas, al colapso de la metafísica de la presencia. Por ello, más allá de este ensayo, el deseo de comprender esa crisis me lleva a explorar las posibilidades abiertas por las filosofías de la deconstrucción⁴, consonantes con san Agustín en muchos sentidos, y que veo surgir como corolarios seculares de la extraordinaria experiencia de Yahvé Elohim en la cultura occidental.

Para presentar en unas pocas páginas un pensamiento tan poderoso y, a la vez, tan ambivalente como el de Agustín, me valgo de un primer

² «Die praktische Philosophie erteilt der alles menschliche Zusammenleben tragenden praktischen Vernünftigkeit, die in der Tradition der Rhetorik durch die Jahrhunderte geht, ihre wissenschaftliche Rechtfertigung» (Gadamer 2001: 5). «Lo que Gadamer quiere destacar es una posibilidad que niega el prejuicio tradicional contra la retórica: que no se puede descartar que la retórica comunique algo verdadero» (Wischke 2005: 363). «Gadamer kennt nur *eine Ausnahme* von dieser Sprachvergessenheit, die er in der augustinischen Verbumlehre auffindet» (Grondin 1994: 25).

³ «Un cercenamiento logístico del pensamiento (que es el único que ofrece una prueba apodíctica) conduce a no ver en la retórica sino una indigna estrategia de manipulación que se burla de argumentos más racionales. Sucede todo lo contrario: los argumentos racionales, en cuanto argumentos, son inconcebibles sin la retórica. En efecto, un argumento que quiera ser racional, tiene que convencernos de que es razonable, es decir, de que hay razones que hablan a favor suyo» (Grondin 2003: 215-216).

⁴ «Dos de los principales teóricos de la teología posmoderna, Carl Raschke y Mark C. Taylor, sugirieron que había una relación directa entre la muerte de Dios y las filosofías de la deconstrucción» (Robbins 2010: 16).

actor de reparto: el dios romano Jano, que tiene dos rostros, uno situado donde todos llevamos el rostro y el otro, en la nuca. Esa doble faceta, que mira en direcciones contrarias y de la que no se puede librar sin perder su personalidad, es la incómoda característica esencial que traslado a la filosofía agustiniana y al cristianismo latino. Podemos suponer que esa condición sea una ventaja, si se aspira a controlar aspectos divergentes de la cultura para garantizar su unidad; pero es sin duda un quebranto si ambos rostros son o pretenden ser de igual jerarquía y la cabeza tiene que tomar la decisión de seguir a uno solo. En más de un sentido, esto es lo que a mi juicio ocurrió con la Iglesia medieval, que por un lado inventó las condiciones para la cristianización de la herencia cultural grecorromana; pero, como tendremos oportunidad de ver con amplitud, puso también con ello las bases para la progresiva secularización de las instituciones, las costumbres y la propia piedad.

Junto a Jano, en las escenas iniciales de mi ensayo hago aparecer dos actores de reparto más: san Pablo, para muchos el verdadero inventor del cristianismo, y el filósofo platónico Celso, que en el siglo II escribió un *Discurso verdadero contra los cristianos*. Ese pequeño libro lanza tres acusaciones tan agudas y certeras como las jabalinas romanas: les imputó a los seguidores de Pablo irracionalidad en sus creencias, malicia en su moral y sedición en su actuación política. Llamo «efecto Celso» a la imperiosa necesidad que, en todas las épocas, sintieron los cristianos de defenderse de esos cargos, sobre todo de la imputación de irracionalidad. La trama de mi ensayo muestra la compleja interacción de esos actores y de numerosos personajes secundarios más, que irán apareciendo en escena conforme se consuma la lectura. Los tres primeros capítulos enfilan argumentos diseñados para persuadir de la presencia de Jano y del efecto Celso en la filosofía de san Agustín. A la manera de una llanura, el capítulo final es un repertorio de episodios históricos que muestran las ambigüedades agustinianas en figuras selectas de la alta Edad Media.

Por lo demás, si este libro alguna vez causara polémica, esta solo sería la modesta expresión local de un conflicto de interpretaciones que a lo largo de siglos ha estado siempre asociado a la lectura de san Agustín.

Lima, octubre de 2010

CAPÍTULO 1 EL EFECTO CELSO

1.

Una contraposición abre mi ensayo: por un lado está la prédica del apóstol Pablo contra la filosofía, a la que llamaba la sabiduría humana. «Miren que nadie los esclavice —les decía a los cristianos de Colosas— mediante la vana falacia de una filosofía fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo»¹ (Col 2: 8.). Del otro lado están las invectivas que en el siglo II planteó el filósofo platónico Celso en su *Discurso verdadero contra los cristianos*. «¿Qué hombre en su sano juicio —se pregunta

¹ «Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo. Pues la predicación de la cruz es una necesidad para los que se pierden; mas para los que se salvan —para nosotros— es fuerza de Dios. Porque dice la Escritura: ‘Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el docto?’ ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres» (1 Cor 1: 17-25). Con razón llama Alain Badiou a san Pablo «una figura de la anti-filosofía» (Badiou 1999: 18).

Celso en referencia a la posición de san Pablo— puede dejarse captar por doctrina tan ridícula?» (DV 39). El «efecto Celso» se percibe en el esfuerzo del cristianismo antiguo por superar el ridículo y levantar todas las acusaciones formuladas en ese incómodo libro. La principal acusación epistemológica de Celso concierne al inaceptable desprecio cristiano por la ciencia y por lo que él, en clara alusión a la filosofía clásica, denominaba la verdadera espiritualidad². En lo relativo a la política, Celso acusó a los cristianos de estar dominados por los perniciosos espíritus de la sedición y de la facción³. En lo demás, el *Discurso verdadero* volvía sobre viejas leyendas que el imaginario mediterráneo había tejido en torno a un supuesto comportamiento inmoral de los cristianos. A pesar de que la cristianización del Imperio trajo consigo la desaparición de la literatura adversa al cristianismo, este libro se conservó gracias a que fue copiado casi en su integridad dentro de la refutación que, una generación después, escribió Orígenes en Alejandría, y que tituló *Contra Celso*. Pero, no obstante esa respuesta, las críticas del *Discurso* siempre pudieron leerse y su efecto sordo marcó de una manera indeleble la conciencia cristiana en el mundo antiguo. Irónicamente, en la praxis eclesiástica de gran parte

² «La verdad se refiere al ser, el error al devenir. La verdad es objeto de la ciencia; una mezcla de verdad y de error es objeto de la opinión. [...] Hablo para hombres dotados de cierto sentido de espiritualidad. En cuanto a ustedes, si comprenden alguna cosa, tanto mejor para ustedes. Si les agrada creer que algún espíritu vino de parte de Dios para enseñar la verdad divina, ese será sin duda el que reveló estas grandes ideas, el espíritu que llena las almas de los sabios del pasado y que por sus bocas esparció tan brillantes lecciones. Mas si no pueden alcanzar estas alturas, permanezcan sosegados y mudos, disimulen su ignorancia y no digan que los clarividentes son los ciegos» (DV 92).

³ «La razón del cisma [entre judíos y egipcios] fue el espíritu de sedición contra el Estado. [...] Ese espíritu de facción es tal aún hoy entre los cristianos, que, si todos los hombres quisieran tornarse cristianos, estos no lo tolerarían. Originariamente, cuando no pasaban de un pequeño número, estaban todos animados por los mismos sentimientos; después se tornaron multitud, se dividieron en sectas y cada una de ellas pretende formar un grupo aparte [...]. Se aíslan de nuevo de la gran mayoría, se anateman los unos a los otros, teniendo solo en común, propiamente el nombre de cristianos, por el que todos luchan» (DV 33).

de la Edad Media se puede constatar lo lúcidas y certeras que fueron algunas de las observaciones más duras de Celso.

Pero mi personaje central no es Celso, sino san Agustín. ¿Cómo iniciar una exposición de su pensamiento en la que puedan verse, por un lado, la incuestionable influencia de san Pablo y, por el otro, los efectos culturales de aquella severa crítica al cristianismo? Creo que lo más adecuado sería destacar su convicción, perfectamente paulina, de que la sabiduría cristiana no implica el conocimiento pleno y directo de ‘las cosas divinas’. Siguiendo a Jack Miles, yo interpreto ese numen divino como el carácter y las múltiples personalidades de Yahvé Elohim, el Señor Dios⁴. A pesar de que, como veremos más adelante, no hay claridad meridiana en el planteamiento epistemológico de Agustín, se puede decir que en él no cabe ciencia de los arcanos celestiales porque la ciencia corresponde a la razón inferior. La sabiduría, en cambio, es una intuición de la razón superior, que no guarda semejanza con el carácter proposicional de la *episteme* griega. Al igual que para san Pablo, para Agustín no era lícito identificar sabiduría cristiana y sabiduría filosófica. Ambos asumían que la verdadera sabiduría es una suerte de sobre-conocimiento —en cierta forma, un no-conocimiento— que está cifrado no en las proposiciones de la fe, sino en el espíritu de la letra. Pero ese espíritu no es trasparente y requiere ser descifrado mediante las herramientas más adecuadas de la razón. La sabiduría que se busca a través de la fe⁵, si se mira bien, es un conocimiento práctico o, mejor aún, vivencial de ‘las cosas divinas’, un saber acertar que se produce a partir de los hábitos infusos que poseen al creyente. Por eso, para el cristianismo la ciencia ocupa un papel enteramente secundario en la vida, subsidiario de sus metas práctico-espirituales. Llegado a este punto, quiero llamar

⁴ «God is [...] an amalgam of several personalities in one character» (Miles 1996: 6).

⁵ Para san Agustín, «it is not that ‘faith seeks understanding’, but rather that all knowledge, by faith, seeks wisdom» (Milbank 2006: xxiii).

la atención sobre una sugerente coincidencia epistemológica entre la anti-filosofía paulina y el pirronismo.

Como se sabe, el escepticismo pirrónico no es idéntico al pensamiento escéptico de la Academia, que san Agustín refutó en su *Contra Academicos*. Desde un punto de vista epistemológico, esos dos escepticismos son propuestas contrarias, emanadas de tradiciones distintas. El pirronismo se vincula con los sofistas y con la cultura jurídica, mientras que el escepticismo académico brota de una crisis del platonismo⁶. En ese sentido, que san Agustín haya refutado a los académicos no implica que se haya apartado del escepticismo jurídico en el que formó su mente cuando era estudiante en Cartago y luego profesor de retórica en Milán⁷. Con John Rist, sostengo que san Agustín tomó en serio ese escepticismo más radical y que, en cierta forma, su filosofía es un intento de dar solución a los problemas que vio planteados en la tradición en la que se educó, particularmente concernida con la brecha entre signo y mundo⁸. Con George Heffernan se puede ir incluso más lejos y hablar de un escepticismo específicamente agustiniano, porque lo que Agustín procuró resolver con su filosofía cristiana fueron cuestiones típicamente

⁶ Sobre el vínculo del escepticismo antiguo con la sofística hay acuerdo desde hace mucho tiempo. Eduard Zeller, por ejemplo, dice: «Ya desde los filósofos anteriores se encuentran a menudo quejas sobre lo limitado del saber humano, y desde Heráclito y Parménides se reconoce desde los puntos de vista más opuestos la inseguridad de la percepción sensorial. Pero fue la sofística la que primero transformó esos gérmenes en escepticismo general» (1955: 61). Para un recuento de las cinco fases de la crisis escéptica de la Academia platónica, véase Heffernan 2002: 14-19.

⁷ «From Cicero and from his rhetorical training and teaching he acquired a concern that was theoretical as well as practical with words as tools of persuasion, and hence an incentive to think about some long-standing Stoic and Epicurean disputes about the nature of signs, verbal and otherwise: his knowledge of the matter may be said to be professional» (Rist 1996: 23).

⁸ «Unlike almost every other thinker of late antiquity, Augustine took radical skepticism seriously and was driven by his own experiences to attempt to find answers to it» (Rist 1996: 42). «Augustine accepts that there is a gap between signs and the world» (Rist 1996: 28).

escépticas⁹. Una cosa es, pues, dudar de las pretensiones de la razón humana mediante un escepticismo epistemológico y otra muy distinta es dudar de la fe mediante un escepticismo religioso. Es obvio que Agustín no era un escéptico en este segundo sentido, pero mi ensayo tratará de mostrar que sí lo era en el primero¹⁰. Es necesario advertir, sin embargo, que el uso actual del término escepticismo introduce en nuestra lectura componentes semánticos que no se encontraban en su uso antiguo. Más aún, todo parece indicar que en el medio cultural de Agustín se usaba solo para designar a la filosofía de la Academia. Por ello, san Agustín no habría percibido que su postura crítica frente a las pretensiones del conocimiento apodíctico era escéptica; pero, aún así, lo era. Cualquiera que sea la naturaleza de esa duda agustiniana, los lectores nos topamos con ella en todo momento, por lo que estamos obligados a tomarla en

⁹ «Augustine attempts to counter Academic skepticism not only with knowledge but also with faith, indeed, first and foremost with faith. Evidently, Augustine does not argue that an end result of the full cooperation of faith and reason will be the total cancellation of any and all doubt. For faith seeks but does not always find understanding; the same holds for firm faith and adequate understanding. Hence there is a significant distinction between Augustinian skepticism and Academic skepticism here. Also, the continued existence of Augustinian skepticism is compatible with the complete elimination of Academic skepticism. Therefore it would be a serious misunderstanding to reduce the question about Augustine's skepticism to a query about his relationship to the Academicians and to their skepticism. The dominant sense of "skepticism" in Augustine is not generically Academic but specifically Augustinian» (Heffernan 2002: 11).

¹⁰ «The first pertains to skepticism in regard to reason, and the second, to skepticism in regard to faith: Was Augustine an "epistemological skeptic", that is, did he doubt the attainability of evidence, knowledge, and truth by the human being? And was Augustine a "religious skeptic", that is, did he doubt the validity of faith in religion generally or in Christianity specifically? (The natural follow-up question in each case is: If he did doubt, then when and for how long?)» (Heffernan 2002: 25). «Augustinian skepticism [develops] in part as a reaction, negative and positive, against Academic skepticism. In principle, the new skepticism is open to Christianity in a way in which the old skepticism was not» (Heffernan 2002: 50).

serio¹¹ y a revisar, entre otras cosas, la asunción común de que su epistemología es neoplatónica.

En el corazón de un argumento escéptico está siempre el *eikós*, lo verosímil o, mejor dicho, aquello que se manifiesta como lo verdadero sin que pueda ser demostrado de forma apodíctica. Como lo expone Gadamer, lo verosímil es «algo verdadero que se nos muestra en el discurso y que podría también ser no verdadero, no hay certeza absoluta o garantía absoluta de que se trate de lo verdadero» (2010: 59-60). Esa forma de razonar, que «es precisamente lo que sucede en la situación comunicativa de todos los días, donde debemos hacer valer nuestras propias razones» (2010: 60), la hallamos en el pirronismo, en el escepticismo académico, en el pensamiento jurídico, en la sofística griega y, bajo la influencia de san Agustín, en el cristianismo latino. Hay, desde luego, importantes diferencias entre esas escuelas, que se dan en los principios indemostrables que guían las conjeturas y en la naturaleza de los hábitos que marcan la pauta de las acciones: los juristas recurren a la ley y los usos procedimentales; los escépticos se apoyan en los *pragmata* y las costumbres cosmopolitas; y los cristianos en los mandamientos del Sinaí y las virtudes teologales paulinas: fe, esperanza y caridad. Y, sin embargo, todos razonan de una misma manera, francamente contraria al razonamiento científico¹². Para ellos no hace falta un conocimiento proposicional integrado de dios, hombre y mundo, sino solo unos

¹¹ «It is advisable to take the relation between Augustinianism and skepticism, Academic or other, as seriously as Augustine takes skepticism, Academic or other» (Heffernan 2002: 5). «The author of *Against the Academicians* displays no awareness of the most radical variety of ancient skepticism, namely, Pyrrhonism. [...] Remarkably, neither Pyrrho nor Pyrrhonism are mentioned in any of Augustine's accounts of skepticism» (Heffernan 2002: 21-22).

¹² «Cuando [...] Gorgias [...] sostiene que se puede persuadir a alguien tanto de una tesis como de su contraria, porque ambas tesis son igualmente demostrables, indirectamente muestra que la capacidad de persuadir reside en algo distinto de la demostración, y esto puede llevarnos a concluir que se puede persuadir a uno de lo verdadero, y no simplemente de lo falso, aunque sin poder dar ninguna demostración» (Gadamer 2010: 58).

cuantos principios normativos de la conducta y un puñado de hábitos congruentes; no requieren de una doctrina comprensiva acerca del ser ni de una deducción del lugar que le corresponde al hombre en el cosmos. Las determinaciones de la naturaleza y del desorden social están dadas al sentido común, no hace falta figurar el orden natural ni inventar la República, sino saber lo mínimo indispensable acerca de ellos para desplegar una vida racional bajo las condiciones impuestas.

Un breve contrapunto entre sofística griega y cristianismo latino podría mostrar el parentesco, las diferencias de fondo y algunas coincidencias que se tornarán notables en la alta Edad Media. En ambos casos se trata de movimientos educadores que se concentran en las élites gobernantes y que buscan formar legisladores competentes. Sus métodos provienen de la retórica y, no obstante las diferencias doctrinales, en ambos casos la enseñanza consiste en la transmisión de virtudes prácticas. Como los sofistas griegos, también los cristianos se confrontaron, bien que por otros motivos, con las limitaciones de la legalidad. Tanto unos como otros eran escépticos respecto de las leyes promulgadas por los hombres, pero no eran anarquistas. La ley positiva era para ellos una convención que debía ser modificada cuando los criterios de la justicia lo exigieran; pero, aún si se creyera que los valores políticos y los procedimientos legales no reflejaban la verdadera justicia, la vida social imponía el deber racional de acatar la ley (McClelland 1998: 14-15). Ello no impide a ambas sofísticas concebir el pensar como una confrontación con lo establecido. Los criterios de la crítica provienen en ambos casos de sus literaturas: las obras de Homero para los sofistas griegos, la Biblia para los sofistas cristianos¹³. Mediante una atención preferente al individuo, las dos posturas abrieron camino a la primacía

¹³ «Homero es para los sofistas una enciclopedia de todos los conocimientos humanos, desde la construcción de carros hasta la estrategia, y una mina de reglas prudentes para la vida» (Jaeger 1971: 272). A lo largo del ensayo tendré oportunidad de mostrar las diferencias entre estas dos formas de recurrir a la literatura para la guía de la vida.

de los criterios éticos sobre los políticos¹⁴. Porque introducen el factor subjetivo en la argumentación, ambas críticas son anti-filosofías radicales, que se muestran indiferentes frente a la pretendida objetividad de la ciencia así como de la moral y de las costumbres vigentes (Badiou 1996: 18; 28-29; 31). Cabe mencionar, además, la habilidad para captar las sensibilidades del *ethos* y el *pathos* que acompaña a la persuasión, meta de toda práctica retórica, particularmente de las prácticas proselitistas.

Sin embargo, a pesar de todos esos rasgos de familia, estas sofísticas difieren de tal forma en los fines prácticos y los supuestos doctrinales de fondo, que la comparación parece grosera e injustificable. Tal vez la divergencia más notable se revele en la incapacidad, predominante entre los sofistas griegos, de defender su propio estilo de vida, y su disposición a adaptarse a todos los estilos alternativos, según dónde se encuentre cada individuo. Sin duda, ese relativismo es impensable entre los cristianos, porque la caridad es para ellos un principio de vida absoluto. También hay algunas diferencias importantes en el método, como el uso de la erística, por ejemplo, que los cristianos eluden. Se diría que, sin erística —la habilidad de oponer a cualquier afirmación una contraria con igual derecho—, ya no se debería hablar de sofística; pero creo que los elementos compartidos justifican suponer que, en los tiempos cristianos, hubo un cambio de paradigma o una evolución que depuró y encauzó ese viejo arte de pensar, otorgándole un nuevo rostro.

No obstante lo señalado hasta aquí, aún no he mencionado la similitud filosófica más honda entre la sofística griega y la sofística cristiana: aquello que Barbara Cassin, en alusión a Gorgias, llama el «efecto mundo» (2008: 67), y cuyo tratamiento reservo para más adelante. En este acápite me importa destacar que las fórmulas alternativas, como decir, por ejemplo, que el cristianismo difiere de la filosofía clásica y que, por

¹⁴ Para san Agustín, como lo recuerda Aaron Gurevich, «el ego situado frente al Creador es el centro del mundo» (Gurevich 1997: 84).

ello, se configuró como una filosofía neoplatónica nueva y original¹⁵, ocultan que la racionalidad retórica de Agustín está emparentada en lo epistemológico con la sofística, aunque doctrinalmente se halle a una distancia sideral. No tomar en cuenta ese parentesco me parece que es empobrecer la comprensión del pensamiento agustiniano y de sus efectos históricos. Por ello, más que insistir en las diferencias obvias entre sofística griega y sofística cristiana, me dedicaré a destacar las similitudes que justifican hacer uso de esta polémica expresión. Y en ese ejercicio debo andar con cuidado. No creo, por ejemplo, que el uso del término *sophisma* o *sophismata*, tan frecuente entre los lógicos a partir del siglo XII, pueda sustentar mi pretensión. Como dice Jan Pinborg, entonces sofisma solo refería a una sentencia sometida a discusión, no pasaba de ser una ocasión para abordar algún problema meta-lógico (1984: V 45). Por eso, no lo puedo asociar con la sofística. Pero, independientemente de que el término haya estado presente en el uso medieval, lo cierto es que, en los siglos que anteceden al resurgimiento de la dialéctica en las escuelas urbanas del siglo XII, los autores hicieron un uso lato y acríptico de sofismas. Un análisis textual podría mostrar que en la alta Edad Media el sofisma era asumido como intermediario legítimo de la verdad, en particular de la verdad religiosa (Cassin 2008: 214-217). Por eso mi interés en esa formación juvenil de Agustín, que nutrió su pensamiento a lo largo de toda su vida y, *a fortiori*, al cristianismo del primer milenio.

Como era costumbre en la Antigüedad, a los siete años de edad los niños de padres solventes iniciaban los estudios primarios de lectura, escritura y cálculo. Agustín hizo esa primera etapa en Tagaste, su pueblo natal, y luego de unos años se trasladó a Madaura para hacer los estudios secundarios, que consistían en el aprendizaje de la gramática.

¹⁵ La originalidad de san Agustín la destaca Keith Ward cuando, a diferencia de quienes refieren al platonismo o al neoplatonismo, dice que Agustín «did not first have a philosophy, and then construct a faith which followed from it. All such attempts in human history have failed, and the neo-Platonist philosophers who tried to make Platonism a religion failed along with the rest» (2003: 137).

Según A.G. Hamman, esta etapa lo marcó profundamente y lo familiarizó con la obra de Salustio, de Terencio y, sobre todo, de Virgilio (1989: 127-129). Pasado ese período se trasladó a Cartago, donde hizo los estudios superiores de retórica, que estaban compuestos de una rama histórica y una rama jurídica. En las *Confesiones*, san Agustín presenta una imagen muy crítica del fondo de sus estudios, es decir, de los contenidos con los que se enseñaba la gramática y la retórica; pero no rechaza la forma ni la lógica implícita en esta última que, por el contrario, aprecia¹⁶. Pero es evidente que, en lo que toca a los contenidos, todas las acusaciones que él le hace al uso pagano de la persuasión se podrían volver en su contra desde una crítica secular al cristianismo. ¿Qué factores han permitido que los contenidos de la retórica agustiniana perduren a lo largo de tantos siglos? ¿Cómo se explica esa vitalidad, que se percibe incluso en la era de la secularización? Este ensayo pretende aproximarse a algunos componentes de esas complejas preguntas.

Vistas las cosas de esta manera, no me extraña que el papa Benedicto XVI, en sus afanes de lidiar con el relativismo de la cultura contemporánea, haya hecho de san Agustín un interlocutor privilegiado. Pero, una vez colocado nuevamente en el centro de las tensiones internas del catolicismo y convocado para entablar un diálogo con la cultura contemporánea, el pensamiento agustiniano merece una profunda revisión crítica. Mi intuición es que la actualidad y pertinencia de los planteamientos agustinianos —que se evidencia, por lo demás, en todas las épocas de crisis—, proviene, por una parte, de la peculiar comprensión que tiene san Agustín del lenguaje y, por la otra, del carácter ambiguo de su filosofía, tanto en lo político como en lo que respecta a sus especulaciones metafísicas. Sostengo que la doctrina de las dos ciudades y la trabajosa

¹⁶ «No acuso a las palabras mismas, que son como vasos escogidos y preciosos, sino al vino del error que en ellos nos vertían maestros ebrios». Sobre la finalidad de la retórica, en particular, cita lo que se decía de ella en las escuelas: «Aquí se aprenden las palabras, aquí se adquiere la elocuencia, imprescindible para persuadir en cualquier materia y desarrollar las propias opiniones» (Con I 16, 26).

elaboración de las certezas últimas de la razón fueron desarrolladas sobre los fundamentos que dejaron en su mente las dos ramas de la retórica que estudió en su juventud: la rama jurídica, que favoreció su escepticismo epistemológico, y la histórica, que dio sustento a su concepción del doble principio del amor actuando en el tiempo. Pero esa reelaboración del legado de la retórica se produjo bajo el acicate de un factor de acotamiento de la racionalidad, adherido como una espuela al cristianismo antiguo, que es el efecto Celso. Por todas estas razones, conviene estudiar esos rostros: el de la precisión conceptual y el del entusiasmo espiritual, en la herencia legada a Europa por el filósofo de las *Confesiones*, que es también el sofista de *La ciudad de Dios*¹⁷.

2.

La mayoría de los manuales históricos suele repetir que la filosofía medieval fusionó teología y filosofía. Sobre la base de ese prejuicio, se asume que la fusión helenizó al cristianismo o cristianizó a la razón griega, como si se tratara de la integración de cromosomas distintos en una nueva criatura. En lecturas menos críticas aún, se cree que esa fusión se mantiene hasta hoy: una criatura con un solo rostro, en el que algunos

¹⁷ «Agustín fue tanto filósofo como obispo: como filósofo, animó a la gente a volverse hacia sí misma, hacia su interior; como obispo, tuvo que organizar una comunidad, cubrir y proteger las estructuras del mundo antiguo» (Vattimo 2010: 139). Para John Caputo, «*La Ciudad de Dios* representa una gran parte de lo que no está bien en el cristianismo occidental» (Vattimo 2010: 221). Al lado de los aspectos negativos de la sofística cristiana, interesa resaltar su valor positivo, particularmente en *La Ciudad de Dios*. «A re-reading of the *Civitas Dei* will allow us to realize that political theory can take its critique, both of secular society and of the Church, directly out of the developing Biblical tradition, without recourse to any other entirely alien supplementation» (Milbank 2006: 391). En esta última frase de Milbank sostengo mi decisión de llamarla 'sofística', pero no solo en sentido positivo, sino integral, lo que incluye la astucia que se refleja en la siguiente opinión. «Augustine's clever mind managed to weave together the visible and invisible churches, and the state, into a single theory which justified all three, and he did this by ranking them in a value-order which put the earthly state at the bottom but with its authority completely intact» (McClelland 1998: 89).

ven rasgos más helénicos y otros, rasgos más judeocristianos. Tal vez haya mucho de eso; pero también se podría pintar un cuadro completamente distinto, en que la teología latina sea, en realidad, una mutación de la filosofía griega clásica, con una racionalidad propia¹⁸. La imagen de Jano permite jugar con esta idea. Sugiere que no se produjo el nacimiento de otra cosa, sino la metamorfosis de lo mismo. A la filosofía clásica le habría crecido otro rostro en la nuca y, a partir de ese hecho, nadie puede dejar de ver lo que fue, pero tampoco dejar de reconocer su nueva faz. Lo que a primera vista parece haber detonado la metamorfosis es la hegemonía cultural que alcanzó el cristianismo antiguo; pero si asumo esa perspectiva, no salvo la valla de la fusión simple de teología y filosofía, porque volvería sobre la imagen del matrimonio que engendra a un hijo que se parece a ambos padres. Para comprender la fusión compleja que supone la metamorfosis hace falta detectar un factor de evolución interna. Pero, ¿de qué? ¿Qué fue lo que evolucionó? Mi respuesta quisiera ser lo más precisa posible: evolucionó el pensamiento de élite en la cultura mediterránea latina del Imperio tardío. Esa cultura estaba conformada por la recepción de los efectos de la expansión de la filosofía clásica y de los cristianismos durante los tres primeros siglos de la era cristiana. En lo que llamo el pensamiento de élite de esa cultura, destacaba como principal factor de articulación el derecho romano¹⁹. La retórica, por lo

¹⁸ «In this way the latent humanism of Augustine's thought is much more brought to the fore and it becomes far more evident that philosophy as well as theology cannot be prised apart from event and image. This tends to mean that—in sharp contradistinction to neo-scholasticism—philosophy and theology are yet more radically fused into one discourse» (Milbank 2006: xxix).

¹⁹ «Cada uno de los antiguos ingredientes de la cultura occidental se transformó al mezclarse con los demás. Lo asombroso es que elementos tan antagónicos pudiesen unirse en una sola cosmovisión. La cultura hebrea no toleraría la filosofía griega o el derecho romano; la cultura griega no toleraría el derecho romano ni la teología hebrea; la cultura romana no admitiría la teología hebrea y se resistió a grandes partes de la filosofía griega. Pese a todo, el Occidente, a finales del siglo XI y comienzos del XII, combina los tres, y, con ello, los transformó todos. [...] Y, sin embargo, hubo una radical discontinuidad entre la Europa anterior a los años 1050-1150 y la Europa posterior a ese periodo» (Berman 1996: 13).

tanto, desempeñó un papel decisivo en esa mutación, porque ella es la escuela del derecho y, como tal, tiene una matriz epistemológica propia, distinta de la predominante en las escuelas de filosofía del mundo antiguo.

Ningún miembro de la élite intelectual desconocía la matriz de los filósofos, aquella que quedó grabada en el imaginario como el ‘segmento de línea’ de Platón (Rep VI 509 d – 511 e). En esa imagen jerárquica, ciencia y opinión se separan como formas irreductibles del razonamiento. En la parte superior del segmento está la filosofía, a la que los griegos llamaban *episteme* (ciencia), única manera de alcanzar la verdad, y que subdividieron en *dianoia* (raciocinio metódico) y *noesis* (intuición). En la parte inferior del segmento ubicaron a la retórica, identificada con la *doxa* (opinión), y dividida a su vez en *pistis* (creencia) y *eikasía* (conjetura). Como buen platónico, Celso usó este dogma filosófico para atacar a la *pistis* cristiana y criticar la pretensión de san Pablo de querer otorgarle un rango superior a lo que no eran sino simples creencias. El efecto Celso hizo que teólogos como san Justino o Atenágoras se autodenominaron filósofos, y ese intento de desligarse de los prejuicios del segmento estaba motivado, además, por la incómoda asociación de *doxa* y sofística. Sin embargo, esa debió ser una sobre reacción propiamente cristiana, porque, en la élite romana, el ejercicio de la retórica no estaba gravado con ese desprestigio. San Agustín desplegó sus ideas en un terreno fronterizo: como hombre de la élite culta, asumió en alguna medida los presupuestos platónicos comunes²⁰, ya que trató de mostrar, por ejemplo, que las

Mi ensayo se ubica en el extenso periodo anterior a 1050, pero apunta a esclarecer las continuidades y discontinuidades del mismo proceso histórico reseñado en esta cita. «No debe hacerse una distinción marcada entre ‘occidental’ y ‘moderno’; [...] en Occidente, los tiempos modernos —no solo las instituciones jurídicas modernas y los valores jurídicos modernos, sino también el Estado moderno, la Iglesia moderna, la filosofía moderna, la universidad moderna, la literatura moderna y muchas otras cosas modernas— tienen su origen en el periodo 1050-1150, y *no antes* [las cursivas son de Berman]» (Berman 1996: 13-14).

²⁰ «Nadie que leyere esto, por más distraídamente que lo haga, ignora que estos filósofos se llaman platónicos, nombre derivado de su maestro Platón» (CD VIII 2).

posiciones contrarias al cristianismo, según su proximidad a la verdad, ocupaban distintos niveles en el campo de las simples opiniones²¹; pero, como veremos, no lo hizo suponiendo que la ciencia cristiana fuera una *episteme*.

Quizás se pueda sostener que el cristianismo latino no era inferior a la filosofía pagana, pero dudo de que no haya sido sofisticado en algún sentido relevante del término. Era una anti-filosofía, el tipo de filosofía que la crítica platónica desterró de las escuelas de física, ética y lógica; pero que sobrevivió en el pensamiento jurídico grecorromano. Las élites vinculadas a esas escuelas suponían que la sofística no filosofaba, que era enemiga de la verdad, que se ocupaba de asuntos prosaicos y respondía a motivaciones venales; y solo en parte tenían razón. Por su lado, la filosofía teológica de los cristianos estaba caracterizada por incongruencias y ambigüedades análogas, al punto que para esas mismas élites, los cristianos tampoco filosofaban, sus doctrinas carecían de todo sustento racional y sus motivaciones eran inconfesables. Celso se encargará de ilustrar todos esos prejuicios: una religión de estibadores y pescadores, gente vulgar apenas distinta de los esclavos, convencida de que debe rehuir una sabiduría que sería incapaz de comprender; pero —lo sabemos nosotros— que a pesar de carecer en sus orígenes de una tradición cultural propia²², pronto aprendieron a admirar no solo la tradición bíblica, sino además la filosofía de los griegos. Con el paso de las generaciones, a pesar de que su racionalidad era incompatible con el segmento de línea de Platón, los pensadores cristianos experimentaron

²¹ «No he tomado por mi cuenta en esta obra la refutación de las vanas opiniones de todos los filósofos, sino de aquellas solamente que atañen a la teología. [...] Y de estas opiniones, no las de todos, sino las de aquellos que, estando acordes en que existe la divinidad y en que cuida de las cosas humanas, con todo, piensan que no es suficiente para conseguir la vida feliz el culto a un solo Dios incommutable. [...] Estos, por su proximidad a la verdad, trascienden ya la opinión de Varrón» (CD VIII 1).

²² Miles describe a los cristianos del período imperial como «a poorly educated, lower-class group with no secular literary traditions to preserve and, as a new religion, with few sacred traditions to preserve either» (Miles 1995: 17).

la creciente tendencia —irresistible, tal vez— a imitar la racionalidad platónica. Pero, en la Antigüedad y en la alta Edad Media, lo más que lograron algunos fue dibujar una mueca, más o menos pronunciada, en el rostro teológico de la razón. Mi ensayo quiere destacar las propiedades de este rostro, que también es filosófico, pero que mira en dirección contraria a la *episteme*. Esta es la racionalidad científica del lenguaje proposicional, cuyo despliegue se reduce a los ratiocinios teóricos y apodícticos, aquellos que tienen en el silogismo su modelo más acabado. La racionalidad filosófico-teológica, en cambio, es la del lenguaje del diálogo, que se abre a los ratiocinios prácticos y asertóricos del lenguaje persuasivo, y cuyo modelo de inferencia es el entimema. Estas formas divergentes de comprender la filosofía tienen sendas repercusiones sobre la comprensión de la fe y la identidad cristiana, que importa analizar con algún detenimiento.

Llamo identidad contra-distintiva a aquella que pone el acento en lo que san Agustín y la teología medieval llamaban la *fides quae creditur* (la fe en la que se cree), que es el conjunto de doctrinas, símbolos, ritos y cultos en el que se conserva la memoria colectiva de una comunidad de creyentes, aquello que la distingue de otras. Esta identidad es contradistintiva porque se afirma negando la verdad de las doctrinas, el valor de los principios y la autenticidad de las convicciones de los grupos concurrentes. Su soporte epistemológico es el rostro cientificista de Jano; su irrupción histórica definitiva se produjo con el giro constantiniano y, por ello, está estrechamente vinculada al ideal político de la cristiandad. La segunda forma de la identidad cristiana pone el acento en la *fides qua creditur* (la fe con la que se cree), que es el acto subjetivo de adhesión al principio rector de la conducta. El cristianismo comprende que esta adhesión es en sí misma una donación divina, una gracia que Yahvé Elohim otorga a algunas personas y a otras no. Sostenida en el rostro teológico de Jano, esta identidad es prospectiva, es decir, se afirma sin anteponer las doctrinas y valores propios al fin superior de la convivencia pacífica con otras personas y grupos, aún en contextos políticos de diversidad cultural

y conflicto abierto. En el Antiguo Testamento, en los Evangelios y en la tradición paulina, el acento se puso siempre en la *fides qua*, que es el espíritu de la letra, el *shalom* de los hijos de la paz (Luc 10: 6), el mismo que hace posible decir, con el Qohélet, que los contenidos dogmáticos, los ritos y el culto, en última instancia, son el aire denso (*hebel*) que se lleva el viento. ¿Qué puede ser más importante, en la tradición sapiencial y profética, que la paz entre los hijos de Yahvé Elohim? Recordemos que Job no desmiente a Bildad cuando proclama que «es soberano de temible fuerza el que hace reinar la paz en sus alturas»(Job 25: 2); Isaías anuncia que «serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá» (Isa 11: 6); Jeremías denuncia la actitud tanto de caldeos como de judíos con estas palabras: «han curado el quebranto de mi pueblo a la ligera, diciendo: “¡Paz, paz!”, cuando no había paz» (Jer 6:14); y por último Jesús, el niño que menciona Isaías, recoge esta antiquísima tradición como su legado: «les dejo la paz, les doy mi paz» (Jua 14: 27). Sin embargo, a pesar de ello, la identidad contra-distintiva es la que habrá de primar en la Iglesia post-constantiniana y medieval, y debido en gran medida, como tendremos oportunidad de ver, al pesimismo antropológico de san Agustín.

3.

San Agustín, el más influyente filósofo cristiano de la historia, dejó irresueltos temas cruciales para la teología y la política medieval. Uno de esos temas era cómo hacer compatible la obediencia a la ley con la obligación ética de oponerse y resistir, en la medida de lo posible, al poder tiránico de los gobernantes (Wemple 1979: 49). Justificar el desacato a la ley humana en nombre de la piedad cristiana suponía convencer a los creyentes de que el abuso del poder era un pecado, y, a los no-creyentes, de que no había fundamento para la sospecha de sedición que recaía sobre los cristianos. En el frente interno, eso se logró pronto sobre la base de la teología del

paraíso perdido, donde reinaba la igualdad que Dios había dispuesto para todos los hombres. Pero en el frente externo, no había manera de eludir el cargo de sedición si la pretensión cristiana era, en la práctica, la de poner parámetros éticos a la política que de hecho practicaban los gobernantes. Más aún, si se mira con cuidado, esa pretensión implicaba que los gobernantes seculares de los reinos cristianos reconociesen la supremacía de un discurso normativo manejado por los clérigos (Schatz 2008: 74). Celso ya había visto venir esa tendencia desde el siglo II y la consideró tan perniciosa que, al cierre de su libro, recomendó nada menos que el exterminio de los cristianos²³. Sin embargo, la primacía de la piedad sobre la política secular, gestada en las antiguas comunidades cristianas en la época de las persecuciones y potenciada por la cultura de la cristiandad que inaugura Constantino²⁴, fue la bandera de lucha del Papado en la Antigüedad y la Edad Media. Y, asombrosamente, se impuso. Para resumir la cuestión, la formulo en los términos del período central: una ‘cultura de la cristiandad’, que fusionó la ley divina con las leyes del Estado imperial, tomó la posta de las comunidades cristianas del período pre-constantiniano y se instaló en Bizancio como en su plaza fuerte. El cristianismo latino, representado por los obispos de la ciudad de Roma, pugnó por separar el *forum Dei* de las leyes imperiales, con lo que practicó una suerte de sedición consuetudinaria y mantuvo el dualismo de Iglesia y Estado previo a la conversión del Imperio.

²³ «No se puede tolerar oírlos decir: “Si los Emperadores que hoy reinan, después de dejarse persuadir por nosotros, corrieran a su propio desastre, seduciremos incluso a sus vencedores. Si estos cayeran, igualmente, nos haremos oír por sus sucesores, hasta que todos se nos hayan entregado y sean igualmente exterminados por los enemigos”. Sin duda es lo que no dejaría de suceder, a menos que un poder más esclarecido y más previsor los destruya a todos de arriba abajo, antes de perecer por culpa de ustedes» (DV 117).

²⁴ «La distinción entre cristiandad y cristianismo puede verse como una de las características definitorias de la fe cristiana en el mundo moderno y posmoderno [...]. Esta distinción [...] surge de una narración histórica bien conocida que establece el comienzo de la religión imperial de la cristiandad en el siglo V d. C., cuando el emperador Constantino instauró, de modo definitivo, el cristianismo como religión del Imperio romano» (Robbins 2010: 17).

En ese dualismo, la ética de la piedad, propia de la retórica clerical latina, se proponía como fundamento del derecho, en el que se basaba la praxis política de Bizancio²⁵. ¿Cómo pudo el Papado ganarle esa batalla al Imperio cristiano? La respuesta a esta pregunta pasa, desde luego, por la consideración de un número amplio de factores sociológicos e históricos; pero, desde el punto de vista filosófico, la identidad contra-distintiva de los latinos se impuso a la identidad contra-distintiva de los bizantinos porque aquellos supieron describir ‘el error’ de la posición contraria con mayor precisión. La historia de esa gesta es larga y compleja, y la contaré en las páginas que siguen; ahora corresponde decir que, en Roma, la confrontación con ‘el error bizantino’ empezó medio siglo después de la muerte de san Agustín, cuando tuvo lugar el primer intento de solución de la aporía teológico-jurídica de piedad y justicia, que se conoce como la doctrina de las dos espadas del papa Gelasio I²⁶.

El papa Gelasio interpretó de un modo muy peculiar el cierre de la conversación que sostuvo Jesús con sus discípulos en la noche de su captura. El hecho se narra en un pasaje de san Lucas²⁷. Jesús estaba dando unas últimas indicaciones y ya había una sensación compartida de final y de peligro inminente. Al incrementarse esa sensación, uno de los discípulos dijo que tenían dos espadas. Jesús le respondió: «basta». Se suele interpretar «basta» como un corte abrupto de esa consideración,

²⁵ «La apelación a una justicia superior a las leyes escritas no sigue siendo abstracta, sino que comienza a concretarse en una serie de principios: la persona humana, la propiedad, la *fides*, etc. Eso lleva, pues, a un proceso de juridización [sic] de las normas de comportamiento de la comunidad y a un proceso de fundación ética del derecho nunca antes conocido» (Prodi 2008: 29).

²⁶ Gobernó entre 492 y 496. Junto con León I, fue defensor del primado de Roma y de la validez del Concilio de Calcedonia, que eran cuestionados por el Imperio. En ese contexto político formuló su teoría de las dos espadas.

²⁷ «El que tenga bolsa que la tome, lo mismo alforja, y el que no tenga, que venda su manto y compre una espada; porque les digo que es necesario que se cumpla en mí esto que está escrito: Ha sido contado entre los malhechores. Porque lo mío toca a su fin. Ellos dijeron: Señor, aquí hay dos espadas. Él les dijo: Basta» (Lc 22: 36-38).

en el sentido de no admitir la posibilidad de un enfrentamiento violento con los captores²⁸. Pero, para el papa Gelasio, el sentido de «basta» es: dos espadas son suficientes. Es una exégesis asombrosa y uno no sabe realmente qué pensar; pero luego de considerar sus efectos históricos, se advierte que ese uso tropológico del versículo dio lugar a la precisión de los perfiles de Jano en la política medieval, reflejados en la confrontación de las espadas espiritual y temporal²⁹. En la visión que compartían los obispos de Roma, la autoridad papal debía tener jurisdicción sobre el pecado, mientras que la potestad secular debía regir sobre el crimen y el delito. Si se aceptaba que no todo pecado era una falta contra la ley, pero toda falta contra la ley sí era un pecado, no podía extrañar a nadie que el clero romano pretendiese una autoridad por lo menos paralela a la de los funcionarios bizantinos. A lo largo de los siglos, esos dos fueros, a pesar de que se plantearon como complementarios, siempre se vieron mutuamente en competencia (Prodi 2008: 26).

Pero aún no es momento de abordar la cuestión política. Aquí quiero usar las espadas de Gelasio —sobre quien volveré en el capítulo 4— para sostener mi enfoque epistemológico de los rostros de Jano. Una espada, la temporal o bizantina, representa la mirada al mundo cristiano desde los presupuestos teóricos y prácticos de la teología y el derecho imperiales, donde se privilegia las proposiciones y las inferencias de la ciencia jurídica como forma suprema del saber y de la autoridad instaurada por Dios en el mundo. Quien tiene ese conocimiento, debe tener el poder. La otra espada, la espiritual o romana, representa la mirada

²⁸ Así lo dice la nota de la *Biblia de Jerusalén*: «Los apóstoles no han comprendido las palabras del Maestro, entendiendo sus afirmaciones en sentido material. Jesús corta el diálogo».

²⁹ En el ámbito político, la imagen de Jano se aplica bien a lo que Berman llama «una contradicción inherente a la naturaleza de la tradición jurídica occidental, uno de cuyos propósitos es conservar el orden y, otro, hacer justicia. Se considera que el orden mismo sufre una tensión interna entre la necesidad de cambio y la necesidad de estabilidad. También la justicia se ve en términos dialécticos, incluyendo una tensión entre los derechos de los individuos y el bienestar de la comunidad» (1996: 32).

al mundo cristiano de la filosofía cristiana inspirada por san Agustín. En contra de la tendencia, predominante en Bizancio —proveniente de los escritos de Eusebio de Cesarea—, a identificar el Imperio cristiano con la Iglesia, la filosofía de Agustín identificó a la ciudad de Dios con el Reino de los cielos, lo que la puso por encima de la Iglesia y el Estado. En consecuencia, la verdad de una creencia cristiana no la otorgaba la identificación con institución terrenal alguna, cosa que la Iglesia también era, sino procedía de una identidad prospectiva, que apuntaba en dirección del Reino eterno. Sin embargo, acercarse al Reino de los cielos mientras se vive en la tierra es algo que solo puede hacerse mediante una vida social que se despliega en instituciones. La filosofía cristiana no puede hipotecarse a ellas, pero tampoco puede evitarlas. Por ello, debe optar por aquellas que mejor colaboren con la llegada del Reino. En ese sentido, es una anti-filosofía, una especie de la sofística que usa a las instituciones en función de una meta que las sobrepasa con mucho. Pero, debido al efecto Celso, la filosofía cristiana, en tanto espada espiritual, debe ‘demostrarse’ a sí misma y ‘demostrar’ a sus detractores que no yerra en la determinación de la ruta que conduce al Reino celestial. Esto significa que debe poseer un conocimiento del camino, superior al propuesto por el Imperio bizantino, superior al propuesto por la *República* de Platón o a cualquier otra propuesta análoga, y que se basa en su transferencia de la Biblia como oráculo que supera a todo otro oráculo³⁰. ¿Dónde estriba la prueba de esa superioridad? Para la filosofía agustiniana, la argumentación probatoria no puede ser apodíctica; solo puede ser retórica porque, como veremos pronto, el punto de partida irrenunciable del cristianismo es el dogma teológico de que la fe no posee una visión intelectual de su objeto ni podrá jamás probarlo en esta vida. Si no hay demostración apodíctica, entonces la filosofía cristiana es una anti-filosofía, porque sostiene

³⁰ «Augustine, in rhetorical mode, distinguishes sharply between the certainty of knowledge and the insubstantial nature of belief» (O’Daly 2001: 164).

la verdad de sus creencias en proposiciones asertóricas que tienen que ser preferibles a otras. ¿Cómo se puede probar racionalmente la verdad de una fe sobre la base del principio de la preferencia? Dicho de otro modo, ¿en qué sentido se puede seguir hablando aquí de una prueba racional?

Antes de responder a esas preguntas, conviene hacer una breve digresión. El efecto Celso hizo que algunos cristianos buscaran respaldar sus doctrinas en la matriz epistemológica y la doctrina de los dos mundos de Platón, con lo que inevitablemente se acercaban a posiciones gnósticas o filo-gnósticas que desatendían los dogmas de la fe y contra las que, desde fines del siglo II, había ya advertencias suficientes en las principales escuelas ortodoxas. Un estudio de Jean Doresse permite describir al gnosticismo como una actitud religiosa muy difundida y perceptible en sectas no-cristianas y cristianas de la Antigüedad, cuyo denominador doctrinal común es el dualismo metafísico y antropológico. Las doctrinas gnósticas cristianas sostenían que la condición humana había sufrido una caída original, a raíz de la cual los principios cósmicos del bien y el mal se mezclaron en la vida de los hombres. Unos, por lo tanto, los llamados ‘espirituales’, pertenecían al bien; otros, a los que se denomina ‘materiales’, pertenecían al principio del mal. Pero había un tercer grupo intermedio, el de los ‘psíquicos’, que eran el botín que los extremos se disputaban. La misión proselitista de los espirituales consistía en lograr la conversión de los psíquicos a través de infundirles la *gnosis*, un conocimiento privilegiado de las causas de la caída en la materia, del destino final del cosmos y de la liberación de los espíritus. Ese saber, los gnósticos lo recogían de distintas ciencias y creencias, procedentes de diversas épocas, culturas y regiones, allí donde se hubieran revelado los misterios a los espirituales (Doresse 1979: 20-23). Por esas dos graves incompatibilidades con el espíritu de los evangelios —una metafísica dualista y una epistemológica cognoscitiva—, el joven Agustín se apartó de la secta de los maniqueos y así hizo también la mayoría de los teólogos latinos, que eludió el rumbo propuesto por el gnosticismo y exploró más bien la lógica de la preferencia. A pesar de la debilidad que, por contraste,

podía representar esta última opción, fue percibida por los latinos como la aproximación racional más adecuada a los misterios de la fe cristiana.

¿Por qué razones es preferible creer esto y no aquello? ¿Qué permite comprender que la *gnosis*, por ejemplo, sea contraria a la tradición apostólica? Para la filosofía clásica, las preferencias subjetivas no jugaban ningún papel en la determinación de la verdad. Para la retórica, en cambio, las preferencias sí eran relevantes, bajo dos razones: primero, el presupuesto filosófico de que los seres humanos siempre habrán de preferir la belleza, aspirarán a lo hermoso y a lo agradable, en sus máximas expresiones concebibles; y, en segundo lugar, la condición técnica de que se presente un caso sólido, elaborado de forma impecable —tal como lo exigía la retórica jurídica en los tribunales— a favor de la causa. En otras palabras, mediante una argumentación pulcra, el cristianismo apostólico debía poder mostrarse superior al gnosticismo, al arrianismo, al donatismo o a cualquier otra tendencia cristiana, incluido el cristianismo oficial del Imperio. Pero, para elaborar un caso sólido mediante argumentaciones convincentes se requería de un entrenamiento que no se recibía en las escuelas de filosofía, donde la lógica respaldaba la coherencia interna de la doctrina, es decir, el bien. Lo que faltaba era formar la mente en las escuelas de retórica, donde se adquirirían las técnicas argumentativas adecuadas, que podían hacer uso, desde luego, de los recursos lógicos y metafísicos de las escuelas filosóficas, con tal de que sirvieran a la causa. Así, la razón cristiana, en el Mediterráneo latino, obtuvo dos rostros filosóficos, y su teología no se fusionó con la filosofía pagana, que privilegiaba la visión del bien, sino con una racionalidad distinta, que privilegiaba la vivencia de lo bello.

4.

Jean Grondin afirma que la metafísica de san Agustín, tal como se expresa en las *Confesiones*, es el producto de una búsqueda subjetiva de cierta estabilidad existencial. El descubrimiento del neoplatonismo le habría

ofrecido al joven Agustín un derrotero hacia la superación intelectual de la finitud y la corrupción que, al parecer, se le mostró firme. Pero, citando a O'Donnell, Grondin recuerda que la inmutabilidad divina, como parte de la doctrina cristiana, carece de respaldo bíblico (2006: 132 nota 24). La incompatibilidad entre, por un lado, lo que con Miles (1996: 21) llamaríamos la personalidad bíblica de Yahvé Elohim, y, por el otro, el rostro metafísico que le asigna a Dios el neoplatonismo, fue un problema para Agustín. Un análisis de los efectos de la aporía lleva a Grondin a reconocer que la solución agustiniana se basó en un procedimiento retórico común³¹. Más allá de los vacíos, lo que importaba era persuadir a los lectores de que la metafísica neoplatónica estaba de acuerdo con la revelación. San Agustín sabe que gana autoridad apelando a ella; cree en la inmutabilidad divina; cree, por supuesto, en Yahvé Elohim; pero cree, además, que su teología será capaz de resolver el conflicto manifiesto entre ambas figuras de lo divino. El primer paso en esa dirección lo da su retórica, que abre el camino de la especulación neoplatónica sobre lo Uno como la pauta racional desde la cual intentará desvestir a Yahvé Elohim de su ropaje antropomórfico. Esa opción, que no es ni original ni exclusiva, era poco prometedora como resguardo de la tradición bíblica y hubiera carecido de brillantez si el genio de Agustín no hubiera descubierto la clave hermenéutica que le dio talla universal: su metafísica del tiempo.

En los primeros capítulos del libro XI de las *Confesiones*, san Agustín presenta lo que se suele llamar su teoría del tiempo inmanente. Sus difíciles presupuestos metafísicos son, por un lado, la eternidad de Dios y, por el otro, la creación en el tiempo realizada por Yahvé Elohim. Era necesario resolver la contradicción de una divinidad ajena al tiempo que,

³¹ «En una época en que el cristianismo no ocupaba todavía una posición dominante y entraba además en concurrencia con los cultos paganos, lo que más le importaba a Agustín era mostrar que estaba perfectamente de acuerdo con la metafísica de su tiempo, metafísica que para él no era la de Plotino o Porfirio, sino la del principio mismo que intenta pensar» (Grondin 2006: 134).

sin embargo, se vincula con el tiempo mediante su acto creador. Para ello, Agustín optó por abordar primero el problema de la medición de los tiempos, de donde él veía surgir la aparente inconsistencia. Su tesis es que el tiempo pasado y el tiempo futuro no existen, por lo que no tiene sentido pensar en Dios antes o después de la creación. ¿Cómo lograr que se le piense de otro modo? Para salvar el escollo lógico de un ser eterno que actúa en el tiempo, pero que no puede ser pensado en el tiempo, san Agustín necesitaba más que enunciar juntos el dogma teológico de la creación y el dogma filosófico de la inmutabilidad de lo eterno. La solución debía pasar por un punto de contacto entre esos dos dogmas y el único lugar de encuentro era el tiempo. Pero, si el tiempo se concebía idéntico con el movimiento físico de las cosas, la dificultad no se salvaba, porque entonces el concepto filosófico de Dios, que lo presenta como inmaterial e inmutable, era puesto en jaque por la naturaleza material y mudable que Yahvé Elohim había creado. El efecto Celso inclinó a Agustín a buscar una solución que no favoreciera la figura de Yahvé Elohim, sino más bien la figura del Uno neoplatónico. Por ello, la única solución posible era inmaterializar el tiempo, distinguirlo del movimiento, convertirlo en una realidad subjetiva, porque solo así sería compatible con el concepto de un Dios inmutable y eterno. De allí el esfuerzo del libro XI de las *Confesiones* de definir el tiempo como una distensión del alma³². En sentido estricto, si el tiempo fuera inmanente, existiría solo como experiencia subjetiva; no habría un tiempo objetivo que trascendiese al alma humana; no lo podríamos concebir como realidad independiente y se propiciaría la identificación de tiempo y existencia humana. Esta es una tesis fuerte y ya sabemos qué la motiva. La pregunta es si logra resolver la aporía entre el Dios inmutable y Yahvé Elohim, el creador. Mi perspectiva es que san Agustín logra su cometido solo a medias. La inmanencia del tiempo es un giro genial, y está soportado por su

³² «Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi» (Con XI).

brillante percepción de la antropología bíblica; pero debido a la presencia del efecto Celso, en el ámbito de la metafísica el proyecto agustiniano se inclina excesivamente hacia el rostro apofántico de la *ratio*. Veamos este problema con algún detalle.

En la Biblia, el hombre no es un compuesto de cuerpo y alma, a la espera de una muerte que consistirá en la separación de ambos componentes. Esa visión es enteramente griega. El hombre bíblico es la unidad de cuatro distintas capas superpuestas, que no se disuelve con la muerte, sino que únicamente pierde la materialidad con la que aparece en el mundo. La capa externa que toma contacto con el mundo material se llama *basar*, que no es solamente el cuerpo, sino la personalidad que se muestra a través del cuerpo, —incluso sería mejor decir— a través del lenguaje corporal, del rostro que manifiesta a la persona en el mundo y que por lo tanto incluye desde los rasgos psicológicos personales, pasando por la complejión orgánica, hasta la piel (Wolff 1975: 45-51). Porque su materialidad es la parte destinada a darle visibilidad en el mundo material, abandonada la materia después de la muerte, *basar* pierde el cuerpo pero nada más. Por esta razón, porque la personalidad persiste después de la muerte, *basar* no podía ser identificada con lo que lo griegos llamaban *soma*, el cuerpo, y los traductores de la Biblia Septuaginta optaron por llamar *sarx*, la carne. La siguiente capa, inmediata a *basar*, es el *nefes*, la sede de las pasiones, de los impulsos y del entramado psicológico —en el sentido moderno— de las emociones, que conforma una parte más íntima de la personalidad (Wolff 1975: 25-44). La Septuaginta tradujo *nefes* con *psyché*. Los traductores latinos se decidieron por el femenino *anima*, que recoge pasiones, impulsos y potencias vitales. La tercera capa es *leb*, que significa corazón, se trata de un nivel interior aún más íntimo —también en el sentido de más oculto—, pero que ni *kardia* ni *cor* podían traducir adecuadamente, porque es la sede de los propósitos, de las intenciones y del pensamiento (Wolff 1975: 63-86). Tal vez el masculino *animus*, muy usado en la literatura romana, haya sido un buen sustituto de *cor*, cuando resultaba incómodo usar corazón para referir

a las funciones racionales del alma. Llegamos así a la última capa, la más interior y por tanto la más oculta de todas las que conforman al ser humano, que es el *ruah*. Nadie tuvo problema de traducir este término hebreo con los equivalentes *pneuma* y *spiritus* (Wolff 1975: 53-61), aunque muy pocos llegasen a intuir qué es ese espíritu. San Agustín creía que el espíritu que habita en lo íntimo de lo íntimo del hombre³³ puede llegar a ser el mismo *ruah* divino y, por ello, asumió que era el 'lugar de encuentro' con Yahvé Elohim. Pero el efecto Celso lo llevó a combinar esas intuiciones antropológicas con una terminología que exigía la distinción absoluta de esos dos espíritus, el del hombre y el de Dios, que sin embargo se unen en lo íntimo y acontecen en ese movimiento interior expresionista del hombre que es el lenguaje.

Con ese trasfondo, contrastaré ahora dos pasajes sobre el tiempo, aparentemente contradictorios, tomados de dos obras tardías de san Agustín. En el primero, parece indiscutible que hay una concepción objetiva del tiempo, contraria a la doctrina subjetiva de *Confesiones* XI. Allí, el tiempo se define como el movimiento de la criatura de un lugar a otro, tesis que es congruente con la pre-comprensión común del tiempo.

De Genesi ad litteram V 5, 12:

Hechas, pues, las criaturas, comenzaron a correr los tiempos con los movimientos de los seres; por lo tanto, en vano se indaga buscando dónde estaban los tiempos antes de existir la criatura, como si pudieran encontrarse los tiempos antes de los tiempos. [...] El tiempo procede de la criatura que no la criatura del tiempo [...]. Ni se tome de tal modo lo dicho, el tiempo comenzó con la criatura, como si el tiempo no fuese criatura, siendo como es el tiempo el movimiento de la criatura de un lugar a otro.

Hay que tener en cuenta que el *De Genesi* es posterior a las *Confesiones* y, en este pasaje, el tiempo es movimiento, se fusiona con la realidad física. Sin embargo, en las *Confesiones*, si bien tiempo y movimiento no son

³³ «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (Con III 6, 11).

independientes, son realidades tan diferentes una de la otra como lo son el cuerpo y el alma en la comprensión común. Esto quiere decir que en la realidad siempre se dan unidos y que separarlos es, en todo caso, solo un ejercicio analítico de la razón. Puesto que el tema en el libro XI de las *Confesiones* es metafísico, Agustín lleva a cabo un análisis que abstrae el tiempo del movimiento y hasta de sí mismo, para lograr la intuición del instante. En el *De Genesi*, en cambio, el tema es la teología de la creación, por lo que allí no tendría sentido quebrar analíticamente la unidad física de tiempo y movimiento, sino todo lo contrario, presentarla en su unidad sintética como mundo. Pero un primer problema es que, si queremos identificar tiempo y subjetividad, nuestra interpretación del pasaje del *De Genesi* demanda que el concepto de criatura se acote al alma humana, cosa que Agustín no hace de manera explícita. Un segundo problema es que, asumida la acotación de criatura a criatura humana, el *De Genesi* referiría a la percepción del movimiento y no al movimiento mismo, cosa que no es aparente en el texto. De modo que, si no hay un texto posterior al año 410 en que san Agustín privilegie al alma cuando habla de las criaturas, la hipótesis del tiempo inmanente es débil.

Un nuevo pasaje, en el que no hay propiamente una definición del tiempo, podría servir como texto dirimente de la duda que hemos planteado. Es un capítulo titulado «El principio de la creación del mundo y de los tiempos es único y simultáneo», que fue escrito hacia el 415 o 418. Allí, san Agustín tendría que estar usando «los tiempos» *pars pro toto*, como cuando «las almas» se usa para referir a los seres humanos. Leamos.

De Civitate Dei XI 6:

Porque el tiempo no existe sin alguna mutabilidad móvil y porque en la eternidad no hay mutación alguna, ¿quién no ve que no existirían los tiempos si no existiera la criatura, susceptible de cambio y moción? [...] Por eso, como las sagradas letras, que gozan de máxima veracidad, dicen que en el principio hizo Dios el cielo y la tierra, [...] el mundo no fue hecho en el tiempo, sino con el tiempo. [...] [En la creación] no podría existir pasado alguno, porque no existía criatura alguna,

cuyos mutables movimientos [hicieran posible el pasado]. El mundo fue, en efecto, hecho con el tiempo, si en su condición fue hecho el movimiento mutable (*si in eius conditione factus est mutabilis motus*).

La simultaneidad postulada por la fórmula «con el tiempo» parece compatible con la tesis inmanente de *Confesiones* XI, pero esto no es algo que se pueda afirmar sin dificultad. En el primer relato de la creación, que está en el capítulo 1 del Génesis, el hombre no es la primera criatura, sino que aparece al final, en el sexto día, por lo que el tiempo humano no podría fundar la temporalidad del movimiento, que ya había sido creado desde el primer día, cuando la faz de la tierra era un caos informe y había día y había noche (Gen 1: 1-31; 2: 1-4). En ese sentido, la frase de Agustín «*si in eius conditione...*» refiere a la condición del tiempo, que los traductores suelen interpretar como ‘la creación del tiempo’³⁴. ¿Pero qué pasaría si tomáramos como texto bíblico de soporte el segundo relato de la creación, que se encuentra inmediatamente después, en el capítulo 2 del Génesis? Allí parece que el hombre no llega tan tarde; es más, en cierta forma el segundo relato soporta la interpretación de haber sido la segunda criatura, después del espacio vacío³⁵. Tal vez en atención a este segundo relato de la creación es que Wilhelm Thimme traduce este pasaje de Agustín así: «si es que a la par de la creación del tiempo fue producido [fue llamado al ser] aquel cambio y movimiento»³⁶. La condición del

³⁴ Así lo pone, por ejemplo, José Morán: «Si en su creación fue hecho el movimiento mutable» (1964: Obras de San Agustín, XVI-XVII *La Ciudad de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid). Y también Henry Bettenson, quien de una manera bastante más confusa traduce: «If at the time of its creation change and motion came into existence» (1984: Saint Augustine, *City of God*. Penguin Books, Londres).

³⁵ «Cuando Yahvé Elohim hizo tierra y cielo, no había aún matorrales en la tierra, ni brotaba hierba en el campo, porque Yahvé Elohim no había enviado lluvia a la tierra, ni había hombre que cultivase el campo y sacase un manantial de la tierra para regar la superficie del campo. Entonces Yahvé Elohim modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo» (Gen 2: 4b-7).

³⁶ «Wenn zugleich mit ihrer Entstehung jene Wandlung und Bewegung hervorgerufen wurde» (1978: Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*. Dtv Klassik, Munich).

tiempo es su creación, pero Thimme trata de resaltar la peculiaridad de que su creación 'llama al ser', da lugar, pone en escena al movimiento. Me parece que desde esa lectura se puede lograr la compatibilidad entre este pasaje de *La Ciudad de Dios* y la doctrina de las *Confesiones*; pero reconozco que exige leer demasiado entre líneas. Tal vez lo único que se pueda decir respecto de Thimme es que parece estar más atento a la doctrina de las *Confesiones* que otros traductores menos perspicaces. Por eso, por la vía de una metafísica de la creación, la cuestión queda abierta.

5.

La forma como se entienda la doctrina del tiempo afecta la comprensión de la metafísica de san Agustín y de su función para la teología. En su clásico estudio sobre la antropología bíblica, Hans Wolff sostiene que el Génesis soporta la lectura de que los tiempos empezaron con la creación del hombre (1975: 117-118). No pretendo resolver esa cuestión, sino solo mostrar por qué los razonamientos antropológicos de origen bíblico son mucho más prometedores para la comprensión de la sofística de Agustín que los razonamientos metafísicos de origen neoplatónico, excesivamente presentes en su obra debido al efecto Celso. Cuando redactaba obras como las *Confesiones*, *La ciudad de Dios* o el *De Genesi ad litteram*, las tesis del viejo Agustín ya no dependían de la inmaterialidad divina descubierta en su juventud a través del neoplatonismo, sino de su larga trayectoria como exégeta de la Biblia. Eso significa que su escepticismo epistemológico juega un papel mucho más determinante que el recurso retórico a la terminología neoplatónica, cuya función se agota en haber dado un primer paso fundamental: garantizar una comprensión inmaterial del *ruah* divino. Pero no fue mucho más que eso. Una vez que se comprendió que el espíritu es inmaterial, progresivamente se alcanzó la convicción de que era también lo íntimo de lo más íntimo. Que ese espíritu divino es el único espíritu que tiene verdadera densidad ontológica lo muestra en las *Confesiones* la reducción del tiempo al instante, que es la puerta

de acceso a la eternidad. Desde el enfoque escéptico de san Agustín, solo Dios conoce la eternidad, que es Él mismo; mientras que el hombre solo puede intuir la eternidad en la intuición del instante, y comprender a Dios en el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro, es decir, desde la temporalidad radical que constituye su ser.

El objetivismo griego piensa en una interioridad que, ante la contemplación de lo eterno, anula la relevancia del ser-en-el-mundo, pero no desmonta el ser del mundo como espacio y tiempo objetivos. Tal vez la excesiva valoración juvenil del neoplatonismo hizo que Agustín, incluso en su vejez, se viera demasiado constreñido en ese punto³⁷, o tal vez no. En todo caso, una teoría inmanente del tiempo privilegiaría la interioridad al punto que, frente al ser del ‘instante-que-deja-de-ser’, la densidad ontológica del mundo no sería más que la memoria colectiva del pasado y la esperanza colectiva del futuro³⁸. La eternidad que invade al tiempo a través del instante es el espíritu que se encarna en el hombre y que, eventualmente, lo redime; pero que, en todo caso, lo sostiene en el ser. Desde la lectura bíblica, el *ruah* eterno vivifica a la comunidad que lo comprende y acepta como Yahvé Elohim³⁹; pero junto con esa lectura, desde el efecto Celso, el Dios eterno se separa del instante y se convierte en el fundamento último de la realidad. Las consecuencias de estas lecturas divergentes de lo divino afectan también la interpretación de la filosofía de san Agustín. No son aproximaciones tan complementarias ni compatibles como comúnmente se cree. Cuanto más neoplatónica

³⁷ «Augustine first had a faith, based firmly on a response of the heart to the revelation of the nature of God in the person of Jesus. But he was driven to make sense of that faith in the context of the best understanding of the natural world available in his day, however provisional that understanding was» (Ward 2003: 137).

³⁸ «Y esto es lo que ocurre con la vida de la humanidad, de la que son partes las vidas de todos los hombres» (Con XI 28, 38).

³⁹ «Con el *ruah* de Dios se le da al hombre, por tanto, una *cualidad* extraordinaria. Si el *ruah* de Yahvé invade al profeta, se sigue la llamada y la tarea de predicar la palabra de Yahvé. [...] El hombre ‘en el que hay *ruah*’ indica [...] al que está dotado de la fuerza vital de la sabiduría» (Wolff 1975: 53-60).

sea la entrada a la metafísica agustiniana, tanto más peyorativo sonará el uso de ‘sofística’ aplicado a la reflexión sobre la presencia del espíritu divino en el mundo de la vida. De manera similar, Gianni Vattimo sugiere que hay un conflicto entre la pretendida superioridad del objetivismo griego y el vino nuevo de la interioridad hebrea (2003: 136-137). Es posible que el cristianismo haya anunciado desde san Agustín el fin de la objetividad platónica⁴⁰, pero apreciar el vino nuevo ha pasado siempre por la confrontación de los rostros de Jano y sus ópticas divergentes, una dialéctica que ha sido imposible eludir a lo largo de la historia.

6.

La ambivalencia de san Agustín se ve en que es un lúcido expositor de la auténtica espiritualidad cristiana, pero también un zelote latino. Esta expresión la tomo de Richard E. Rubenstein, quien la usa para describir a san Ambrosio de Milán, el maestro cristiano de san Agustín (2000: 179). Ambos pensadores pertenecen a la tenaz resistencia latina contra el arrianismo, cuando aún no había sido oficialmente declarado herético. No discutiré las diferencias teológicas entre nicenos y arrianos en el siglo IV, sino destacaré los supuestos de la política eclesiástica de la época. En la Carta a Tito, san Pablo indicó que a los herejes había que amonestarlos una y otra vez, pero que luego se los rehuyera porque sus palabras los condenaban⁴¹. Tiempo después, cuando se redactó el Evangelio de Mateo, las medidas correctivas fueron más drásticas: reprensión individual, amonestación grupal y denuncia comunitaria del pecador (Mat 18: 15-17). Esta es la *denuntiatio evangelica* que, como dice Paolo Prodi, funcionaba como una estructura alternativa respecto

⁴⁰ «El cristianismo anuncia el fin de la idea platónica de objetividad. La salvación no puede estar en la palabra eterna de algo que está fuera de nosotros, sino en la mirada dirigida directamente hacia nuestro interior y en la búsqueda de la verdad profunda en nosotros mismos» (Vattimo 2010: 54-55).

⁴¹ «Al hereje, después de una y otra amonestación, rehúyete; ya sabes que está pervertido y peca, condenando su propia sentencia» (Tit 3: 10-11).

de la justicia política (2008: 27), y parece haber funcionado bastante bien como criba de la tradición apostólica hasta antes de la era constantiniana. Cuando el emperador Constancio, que había sido educado como griego, mostró sus preferencias por el racionalismo arriano, los nicenos comprendieron que la *denuntiatio* no iría a servir en su caso —era, al fin y al cabo, el Emperador—, así es que decidieron combatir la herejía con los métodos habituales de la política romana, es decir, mediante la intriga de facción. El objetivo de Constancio era lograr consenso entre los dos grandes cristianismos, el arriano y el niceno, pero su meta fue frustrada por la oposición de los obispos fieles al credo establecido en Nicea (Rubenstein 2000: 169-180). Lejos de apartarse de los herejes y tolerarlos, la Iglesia latina influyó en los hilos del poder para exterminar al cristianismo arriano, cosa que finalmente logró⁴².

En su *De Civitate Dei*, san Agustín dedica un capítulo entero a la herejía, que considera suscitada por el diablo en la comunidad creyente⁴³. Hay que recordar que los ciudadanos de la ciudad de Dios viven dispersos en las ciudades del mundo, unidos por una misma profesión de fe⁴⁴. La ciudad de la confusión, en cambio, debe interpretarse en un sentido material: ella se identifica con todas las ciudades del *saeculum*⁴⁵.

⁴² «Les ruego, hermanos, que se guarden de los que suscitan divisiones y escándalos contra la doctrina que han aprendido; apártense de ellos, porque esos no sirven a nuestro Señor Jesucristo, sino a su propio vientre» (Rom 16: 17).

⁴³ «Como si la Ciudad de Dios pudiera tener en su seno, sin corrección y discriminación, personas de tan contrarios pareceres, a ejemplo de los filósofos, que se contradicen unos a otros en la ciudad de la confusión» (CD XVIII 51, 1).

⁴⁴ La ciudad de Dios no es una ciudad real, como Roma o Jerusalén, sino una comunidad espiritual de creyentes, dispersa por el mundo, que tampoco se identifica con la Iglesia, que solo la representa. Como lo pone Charles Taylor, para Agustín «a Christian state could help the church, repress heretics and false cults, but it couldn't improve its citizens; only the city of God, represented by the Church, could aspire to that» (2007: 122).

⁴⁵ «Antes del gran movimiento de reforma del siglo XI, la Iglesia, en Oriente como en Occidente, había enseñado que el tiempo final no está en este mundo, el mundo material, sino en el mundo espiritual: no en el tiempo histórico, sino en la eternidad. Éste fue uno de los principales puntos de contraste establecidos por San Agustín entre

Los pares dialécticos que usa san Agustín son sendos rostros de Jano: ciudad divina y ciudad terrena, espíritu y carne, sabiduría y ciencia. Desde ese enfoque, la Iglesia de Cristo es la comunidad de fieles unida espiritualmente por el carisma y materialmente por la institución⁴⁶. Los herejes rompen la unidad espiritual de los fieles, pero «con su mal son útiles a los verdaderos católicos», porque Dios los usa bien (CD XVIII 51, 1). Según san Agustín, en el plan divino el diablo tiene el encargo de producir confusión, división y tribulación, de donde nace la prosperidad. Si contrastamos eso con el consejo paulino que hemos citado al inicio, se sigue que solo los simples deben huir de los herejes; no los pensadores, que deben más bien sentirse atraídos por ellos y darles batalla. En ese ánimo, por un lado, creen que son la resistencia lúcida, la garantía de la prosperidad del espíritu apostólico; pero, por el otro, experimentan la libido de la persecución, la sed de aniquilamiento del otro como la tentación perpetua.

Esta ambivalente sofística cristiana toma sustento en la epistemología teológica de san Agustín: si la verdad eterna solo acontece en la práctica de la caridad, donada como gracia a unos pocos, no queda más tarea política que proteger los espacios de su despliegue. La proximidad indisoluble del rostro espiritual y el rostro temporal induce a la confusión, no por descuido de los teólogos o malicia de los políticos, sino porque Jano es un carácter ansioso, una amalgama no de dos, sino de múltiples

la ciudad terrenal y la ciudad de Dios. La ciudad terrenal está en perpetua decadencia. Quienes viven en el tiempo final ya no son de este mundo. Para Agustín, la misma palabra, *saeculum*, significaba «el mundo» y «tiempo». El *saeculum* no tenía esperanza de redención» (Berman 1996, 38). «En contra de lo que a veces se ha supuesto, San Agustín no identificó la ciudad de Dios con la Iglesia cristiana como tal, ni tampoco identificó la ciudad terrenal con el Imperio romano ni con el Estado en general. Según él, la Iglesia y el Imperio vivían en malos tiempos, en el *saeculum*» (Berman 1996: 120).

⁴⁶ Berman nos recuerda que, en la Edad Media, «la antigua creencia agustiniana de que la sociedad, la “ciudad terrenal”, está en continua decadencia, fue modificada por una nueva fe en que las instituciones sociales son capaces de nacer, desarrollarse y reproducirse» (1996: 16).

personalidades, todas ellas en permanente tensión. Como imagen de la razón occidental en la era cristiana, Jano contagia su ansiedad al discurso y a la praxis de la fe, tornándola necesariamente incongruente, ambigua y con frecuencia letal. La existencia de herejes era para san Agustín, una persecución del corazón, un sufrimiento en el espíritu análogo al que el Imperio infligió a la Iglesia en el cuerpo⁴⁷. Pero, puesto que el mismo raciocinio podría plantearlo Arrio o Donato, o algún otro cristiano que asumiera, como san Agustín, que los herejes son los otros, la razón no tiene más remedio que mostrar su otro rostro y golpear al contumaz que no se deja persuadir. Visto así, el recurso agustiniano a la metafísica neoplatónica puede haber sido solo una estrategia retórica para emular a la orgullosa teología arriana de lo inmutable, o tal vez no. Quizás el joven Agustín halló en los conceptos neoplatónicos una ayuda invaluable y única; pero lo cierto es que la filosofía del autor maduro no es neoplatónica, a pesar de que usa el lenguaje del neoplatonismo; no es una metafísica de lo Uno, a pesar de que está inspirada en ella; pero sí es, en la práctica, una metafísica del poder, en el sentido epistemológico de Foucault. La contraposición de verdad y herejía no se resuelve, pues, en la contraposición de proposiciones ortodoxas y heréticas, que son inconmensurables, sino en la defensa política de la caridad. Pero, en el terreno de la praxis eclesiástica, como bien sabemos, la dialéctica de lo auténtico y lo inauténtico trazó muecas muy diversas —algunas realmente diabólicas— en los sucesivos rostros de la fe cristiana⁴⁸.

El enfoque auténtico no es difícil de comprender: el espíritu evangélico llama a tolerar la herejía porque, si las opiniones religiosas se basaran en las Escrituras y en la praxis del amor —que es el rostro privilegiado de Yahvé Elohim—, las tendencias se decantarían progresivamente

⁴⁷ «La Iglesia en este siglo, en estos tristes días [...] camina su jornada entre las persecuciones del mundo y las consolaciones de Dios» (CD XVIII 51, 1).

⁴⁸ Respecto de la tensión que Agustín percibió entre los rostros de Jano, dice Charles Taylor: «the two orders in which the Christian lived, the City of God and the earthly city, to use Augustine's expression, could never be totally in true with each other» (2007: 735).

y sin violencia. Unas se mostrarán menos persuasivas que otras porque se mostrarían menos caritativas, con menor presencia del espíritu divino en ellas. Si el espíritu acontece en el mundo de la vida como verdad a través del amor al prójimo, solo de ese evento extraordinario —en el sentido literal de fuera de lo ordinario— debería obtener la fe toda su fuerza persuasiva. La autoridad divina no se sostiene, por tanto, en sentencias dogmáticas ni en el respaldo político del poder, sino la comunidad que vive y comprende la caridad. Esa vida espiritual interpreta la Palabra en su *performance*, porque es en la comunidad y ante ella que se revela la divinidad del amor. Pero la razón cristiana no nos muestra solo ese rostro. Jano es un carácter ansioso, impaciente, en litigio consigo mismo. Por ello, la antropología de san Agustín, que también es deudora de la Biblia, de san Pablo y de la retórica, supone ese litigio. El conflicto interno del ser humano es el de una voluntad que quiere y no quiere a la vez; es la confrontación de dos amores que se despliegan ante una comunidad, frente a un tribunal social que juzga el pecado o la santidad de quienes se proclaman cristianos. Es obvio que esa antropología teológica manifiesta un problema de identidad: el hombre, como la razón misma, posee dos sub-identidades incompatibles, y el drama es público. El enfoque inauténtico se produce en la búsqueda ansiosa de una salida definitiva al conflicto, ya en esta vida. Este es el talón de Aquiles de la sofística cristiana, que es la misma debilidad que afecta a la sofística griega. Todo sofista puede persuadir a su auditorio respecto del valor que debe priorizarse en la defensa del propio credo, según las circunstancias y la predisposición que encuentre: la libertad y la justicia en tiempos de persecución; la paz en tiempos de guerra; el orden en tiempos de anarquía. Así transcurrieron los primeros siglos de la Edad Media, logrando los ajustes necesarios en la doctrina conforme la coyuntura los demandaba. Hasta que algunos filósofos medievales se impacientaron con los vaivenes de la retórica agustiniana, basada en el ensayo y el error, y decidieron seguir el manual técnico que cayó —providencialmente— en sus manos. Cuando el siglo XII descubrió

el potencial que para la *ratio fidei* tenía la lógica aristotélico-boeciana, la dialéctica empezó a desplazar progresivamente a la retórica. Pero lejos de ser una panacea rápida y eficiente, ello intensificó la crisis de identidad del rostro asertórico de Jano, que en el siglo siguiente se convirtió en una verdadera neurosis con el descubrimiento del corpus aristotélico. Ese fue un momento de cambios drásticos y traumáticos en la vida de Jano, que hizo que muchos teólogos perdieran la brújula que hasta entonces les había marcado el norte. La exégesis, en particular, y la racionalidad asertórica, en general, sufrieron graves perjuicios porque los teólogos aristotélicos enrumbaron hacia el arraigo científico de la teología dogmática⁴⁹. A pesar de la precariedad de sus ensayos y la frecuencia de sus errores, las cosas habían marchado bastante bien para la sofística cristiana mientras no se conoció el libro de instrucciones que llegó a ser la ciencia analítica de Aristóteles. Confrontada la sofística cristiana con la nueva faceta técnica de la demostración apodíctica, sus esfuerzos de presentarse como ‘ciencia’ de la fe naufragaron por completo; o casi por completo, como veremos. Autodenominada ciencia, la nueva teología dogmática, de corte aristotélico, siguió siendo sofística, solo que ahora en el peor de sus sentidos, porque el aristotelismo favorecerá la ‘voluntad de conocimiento’, tan claramente ajena al espíritu apostólico y tan afín a la voluntad de poder. Por lo tanto, las horas de la sofística agustiniana parecían estar contadas y todo apuntaba a una supervivencia que solo podía ser política.

En el terreno de la política, el agustinismo de los siglos pre-escolásticos ya había mostrado su lado oscuro: la manipulación de la ley en beneficio del poder de la cruz. Desde el momento que adquirió valor el poder como instrumento de defensa de la caridad, la autoridad soberana de los oficios eclesiásticos se equiparó a la autoridad divina y, con ello,

⁴⁹ Sin embargo, para lectores acuciosos del *De Trinitate* como Abelardo y Ockham, la epistemología de san Agustín siguió vigente: no hay ciencia teórica de las cosas espirituales; la ciencia es una *ratio inferior*, mientras que la doctrina de Cristo pertenece a las cosas que se conocen de otro modo (DT XII 15, 25).

la ocultó detrás de la gruesa capa de proposiciones jurídicas y dogmáticas. Aunque, visto bien, no hubiera podido ser de otro modo, porque la retórica, en tanto cristiana, defiende a la ortodoxia y, en tanto vieja retórica grecorromana, lo hace dentro del complejo juego de contraposiciones entre ley y piedad. No es posible comprender los antecedentes históricos de la distinción de legalidad y moralidad, planteada en el siglo XVIII por el pietista Kant, sin tomar en cuenta la historia de la ley en el contexto del encumbramiento progresivo del cristianismo latino como un poder político real. Desde los remotos tiempos de la República hasta la Edad Media, tanto amigos como enemigos de Roma profesaron gran admiración por la ley. Un buen ejemplo medieval es la *Lex Romana Visigotorum*, del siglo V, escrita para permitir a los jueces godos resolver conforme a la razón (Fried 2009: 23). Por ello, las crisis de la legalidad en el Imperio tardío no se pueden desatender en el contexto de nuestras reflexiones. Sin esas crisis periódicas no se comprende la historia de la sede episcopal romana entre la caída del Imperio y la coronación de Carlomagno. En ese tiempo, el *dominium* en Roma lo ejerció con frecuencia la *ecclesia urbis*, o sea gobernantes que anteponían la piedad a la legalidad⁵⁰. Nada en la centenaria filosofía política de la cultura grecorromana podía justificar la preeminencia de la ética religiosa sobre la ley. Para la cultura pagana, la piedad era la justicia debida a lo divino y así la asumió el Imperio cristiano, sobre la base de la institución de la *religio*. Puesto que era una actividad normativa secundaria de la vida pública, la autoridad de la religión estaba subordinada al mando del Estado. Cuando san Agustín era niño, el emperador Juliano expresó cuál habría de ser, en adelante, la preocupación principal de los emperadores. Ellos eran los legítimos pontífices, los nexos vivientes de tierra y cielo, no los obispos cristianos, que pretendían usurpar esa autoridad. Pero, una vez que la cultura del Imperio aceptó

⁵⁰ En su sentido político, el *dominium* o *potestas*, en el mundo antiguo y medieval, se comprende como el derecho a gobernar, que se obtiene si se satisfacen los requisitos de legalidad, autonomía de mando y propiedad económica (Magnavacca 2005: 241-242; Milbank 2006: 392-393).

la autoridad del Dios único, era improbable que todos los obispos se sometiesen de buen grado al Emperador. Pronto se sedimentó en algunos la convicción de que los gobernantes, si se sometían a la autoridad divina, no podían ser tiranos, sino solo hombres santos, sometidos a la ley divina. La contradicción entre la soberanía divina y la soberanía humana hacía imposible la santidad real del gobernante, porque, en tanto pontífice, el Emperador cristiano poseía una autoridad santa virtual. Por ello, nunca hubo plena convicción en la cultura mediterránea sobre la soberanía incuestionable del Emperador como vicario de Cristo en el mundo. El capítulo medieval de esa duda dio paso al logro efímero, pero no menos épico, de la usurpación de la autoridad política por parte de la autodenominada ‘santa sede’. En esa gesta histórica admirable, entre los siglos V y VII, los obispos de Roma lograron imponer la piedad como criterio de gobierno de su ciudad y los territorios contiguos. A partir de allí, la cultura europea jamás abandonará la pretensión universalista de los principios éticos, es decir, de la moralidad, como rectores de la legalidad vigente. En ese largo proceso, de una forma sorprendente, los principios agustinianos de la hermenéutica bíblica desempeñaron un papel fundamental.

San Agustín enseñaba que, en la lectura de la Biblia, la intención del autor humano debe mantenerse oculta⁵¹. Una vez oída la Palabra, quien indaga en esa dirección se pierde, porque poner atención en el autor impide el juego de la ‘intratextualidad’⁵². Raro sería el teólogo medieval que no supiera que, para Agustín, el principio del amor es el criterio último de la exégesis bíblica. Nadie ignoraba que el amor exigía deponer las interpretaciones parcializadas de la verdad, cosa que,

⁵¹ «¿Quién de nosotros halló esa intención, de modo que pueda decir con certeza que esta fue la intención de Moisés y que esto fue lo que quiso que se entendiera en aquella narración?» (Con XII, 24).

⁵² «No dudo que aquel gran varón [Moisés] veía en su mente, cuando decía estas palabras, la verdad y que la expresaba aptamente, sea esta alguno de los sentidos expuestos o sea otra cosa distinta» (Con XII, 24).

sin embargo, la vida política impedía hacer. Así, la sofística empezaba a gesticular en ambos rostros, y en cada uno producía una valoración distinta y antagónica de la piedad. En las *Confesiones*, una obra bastante estudiada, san Agustín dice que la verdad divina «no es mía ni de aquél, sino de todos nosotros»⁵³. Pero lo que al parecer no quedó siempre claro ni para él ni para sus lectores es que a esa verdad no se accede a través de la metafísica, sino a través de una praxis crítica frente a la maquinación del saber. San Pablo lo había señalado con toda claridad: solo se accede a la verdad de Cristo a través de la sabiduría divina, que es un ‘no conocimiento’, protegido por ello mismo del abuso. La sabiduría humana, en cambio, es el ámbito de lo manipulable por excelencia. Para ahondar en la difícil distinción paulina⁵⁴, san Agustín citó a Job: la piedad es sabiduría; apartarse del mal, ciencia (Job 28: 28). El apóstol distinguió sabiduría de ciencia, pero no explicó la diferencia —se queja Agustín— «ni enseña cómo se las puede discernir» (DT XII, xiv, 22). Por eso recurre a Job, con la esperanza de hallar en él una salida, pero su epistemología también es enigmática, y quizá solo algunos eventos de la historia medieval puedan ayudarnos a esclarecerla.

⁵³ «Por eso, Señor, tu verdad no es mía ni de aquél, sino de todos nosotros, a cuya comunicación pública nos llamas, advirtiéndonos que no queramos poseerla privada, para no vernos privados de ella» (Con XII, 25). «*Con motivo de lo que está escrito, no se engría un hermano contra otro por favorecer a un tercero* (1 Cor 4: 6). *Amemos al Señor nuestro Dios de todo corazón, con toda el alma, con toda la mente, y al prójimo como a nosotros mismos* (Mt 22: 32). Si no creemos que por estos dos preceptos de la caridad sintió Moisés cuanto sintió en aquellos libros, hacemos mentiroso al Señor opinando del alma de nuestro siervo otra cosa de lo que él enseñó» (Con XII, 25, 35).

⁵⁴ Versículo 8: «Porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu».

CAPÍTULO 2

EL ARTE DE PERSUADIR CON LA VERDAD

La filosofía post-aristotélica, que vinculo con el rostro apodíctico de Jano, asume que la verdad científica es la adecuación entre la realidad y lo afirmado en el lenguaje acerca de esa realidad. Pero el rostro asertórico, el que asocio a la filosofía teológica del cristianismo latino, hace un uso distinto y paralelo de la palabra verdad, completamente extraño a la filosofía pagana. Allí se muestra en el lenguaje la verdad de lo no-evidente, sin pruebas empíricas y con un eventual apoyo en elementos bellos, tomados del rostro opuesto, como ocurre, por ejemplo, con los préstamos metafísicos que proceden del neoplatonismo. Pero es importante verlos solo como préstamos, porque en la filosofía teológica nunca se produce la asunción plena de alguna filosofía pagana, menos aún en los primeros siglos. Por eso, Celso percibió una clara predisposición de los cristianos contra el platonismo y llamó al cristianismo una fe ciega, una ceguera que, según él, tenía poseídos a los partidarios de Jesús, porque solo así se podía explicar que se esforzaran en desacreditar a la ciencia (DV 36; 39). De Platón, sin embargo, los cristianos solían recoger algunas invenciones que, por su potencial persuasivo, les resultaban útiles para levantar los cargos de irracionalidad, malicia y sedición. Pero esto no era mucho más que un recurso retórico al lenguaje de Platón, no un endoso de su filosofía como doctrina integral. Ni siquiera en el cristianismo griego hubo una hipoteca de la fe cristiana a la filosofía pagana, sino solo la

puesta en escena de algunos tópicos del neoplatonismo¹. En el caso de Aristóteles, a diferencia de lo que ocurrirá siglos después en la escolástica, en la Antigüedad nadie intentó usar su filosofía como sustento de la fe (De Cádiz 1954: 185-186). Antes bien, con él se extremó la posición de Pablo contra la sabiduría humana². Tal vez esa especial aversión se explique porque Aristóteles definió a la filosofía como la ciencia que se busca por sí misma, lo que no tenía cómo impresionar a los cristianos³. En su actividad apologética y proselitista, ellos no necesitaban una filosofía que se mostrara orgullosamente inútil⁴, ni se podían admirar de los fenómenos que contemplaba el aristotelismo, porque simplemente no aparecían en el campo visual del Jano asertórico. Como lo mostró Celso, la taxonomía de ciencia y creencia no podía reconciliarse con los

¹ Hay una cita que Berman hace de Vladimir Lossky, que conviene reproducir en este punto: «Afirma Lossky (p.104): “La teología de la Iglesia ortodoxa... nunca ha entrado en alianza con la filosofía en un intento por llegar a un sistema doctrinal; pese a toda su riqueza, el pensamiento religioso de Oriente nunca ha tenido un escolasticismo. Si contiene ciertos elementos de la gnosis cristiana... la especulación siempre está dominada por la idea central de la unión con Dios, y nunca adquiere el carácter de un sistema”» (Berman 1996: 616 nota 22).

² «El miserable Aristóteles les enseñó dialéctica, ese arte de construir y demoler, voluble en sus sentencias, inverosímil en sus conjeturas, inflexible en las controversias, productor de disputas y autodestructivo, que todo cuestiona y nunca resuelve nada» (PH VII 6).

³ En su aversión por la filosofía, a san Pablo lo siguieron Tertuliano, Taciano, Hermías y Teófilo de Antioquía, a pesar de que la escuela de éste último fue, al parecer, la única que se declaró influida por el pensamiento de Aristóteles. Pero el hecho de que la herejía nestoriana surgiese en Antioquía pudo haber aumentado el descrédito del estagirita (Quasten 1978: 430). Tal vez Máximo el Confesor, Juan Damasceno y los menos conocidos Isidoro de Pelusio, Eunomio de Cicico y Nemesio de Emesa cuenten entre aquellos pensadores escrupulosos que, procurando eludir el desprecio de un auditorio culto, dijeron estar bajo una cierta influencia de la filosofía aristotélica (De Cádiz 1954: 512; 523; Ver también Quasten 1977: 199; 343; 393). O tal vez no. Lo cierto es que Basilio el Grande se valía de algunas citas de Aristóteles para hacer alarde de erudición, no como sustento de sus convicciones (Quasten 1977: 239).

⁴ Hablando de san Agustín, Kurt Flasch señala que, en atención a los conflictos que los cristianos tenían que resolver, Aristóteles no tenía para ellos ningún valor (Flasch 2003: 22).

fenómenos religiosos que contemplaba el cristianismo. Así, pues, con Platón y Aristóteles fuera de juego, la cara asertórica de la razón tuvo que inventar su propia filosofía, distinta también del estoicismo y el epicureísmo, y de esa manera inauguró un nuevo frente racional. Irónicamente, esa nueva filosofía recogía un legado que también era aristotélico, pero que los filósofos despreciaban: la retórica.

Debido a su formidable influencia histórica, conviene ver a la retórica, como han sugerido Heidegger y Gadamer, menos como una disciplina técnica —cosa que también es— y más como «la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir» (Heidegger 1997: 163), o «el arte de persuadir de lo verdadero, sin poderlo demostrar» (Gadamer 2010: 58). Sin embargo, en la cultura helenista, ese arte estaba gravado desde antiguo con el desprestigio de la sofística.

Puesto que la cultura romana no fue especialmente sensible a los supuestos de la filosofía griega, fue mucho más fácil para los cristianos latinos reconocer, sin vergüenza, que el arte que practicaban en sus prédicas era la persuasión⁵. No es que entre ellos faltaran por completo quienes vieran en la teología una ‘ciencia’, de corte filo-gnóstico, superior a la humana⁶, pero, como vimos líneas arriba, la influencia del gnosticismo no prosperó y, en ausencia de pretensiones ‘científicas’ para la teología, la verdad probable trazó la ruta de acceso a la verdad revelada.

⁵ Entre esos pensadores estaba Tertuliano, quien se había formado como jurisconsulto y poseía un manejo magistral de las técnicas oratorias (Quasten 1978: 547; 549). El vínculo de la retórica con la actividad de los jurisconsultos, juristas o abogados de la antigüedad ha sido poco atendido y es crucial para los fines de mi relato. Conviene recordar que san Agustín y Jerónimo, ambos extraordinarios exégetas de las Escrituras y autoridades de gran influencia en la Edad Media, ejercieron como abogados (Fried 2009: 15).

⁶ Ludger Honnefelder pone como ejemplo a Clemente de Alejandría y destaca el papel del efecto Celso. «Das Verhältnis von *pistis* und *gnosis* bei Klemens hat seine Entsprechung bei Kelsos im Verhältnis von wahrer Urlehre und griechischer Philosophie. Während die Philosophen nach Kelsos Prüfung und Begründung statt Glauben verlangen, fordern die Christen Glauben statt Prüfung und Begründung. [...] Dem Übergang der Christen von der *pistis* zur *apodeixis* entspricht der Rückgang der Heiden von der *apodeixis* auf die *pistis*» (2008: 29-33).

En el lenguaje jurídico, los romanos no usaban «verdad» y «persuasión» como términos opuestos o irreconciliables. En muchas de las escuelas latinas, particularmente en las africanas⁷, los cristianos hacían de la retórica el tronco de su plan de estudios. Así, el uso frecuente y virtuoso de las técnicas persuasivas hizo de los apologistas latinos los inventores de una diferencia poderosa: el *ius coeli* contrapuesto al *ius fori*⁸. Sobre la base de la creación de su propio fuero jurídico, el cristianismo latino podía exponer la *ratio fidei* con las técnicas retóricas, sin tener que recurrir a los modelos metafísicos ofrecidos por las escuelas filosóficas. El éxito de la prédica no dependía del conocimiento del ser, sino de la habilidad para interpretar la Biblia dentro de los márgenes del derecho divino; y exigía para ello técnicas hermenéuticas exitosas que las escuelas de filosofía eran incapaces de brindar⁹. Esa habilidad para descubrir el sentido del texto sagrado en el horizonte de la ley de Yahvé Elohim era la ‘ciencia de la verdad’ cristiana, muy distinta de lo que se entendía por ambos conceptos en la filosofía post-aristotélica (Met II 1 993b 19-31). Con el paso de las generaciones, los antiguos cristianos desarrollaron el hábito

⁷ Destacan Tertuliano, san Agustín y Lactancio (Quasten 1978: 685). «También en teología los apologistas son hijos de su tiempo. Esto se manifiesta principalmente en la terminología que usan y en su manera de abordar la interpretación del dogma. También aparece en la forma que dan a sus escritos —predominantemente dialéctica o de diálogo, según las normas de la retórica griega—. Pero en su contenido teológico la filosofía griega ha influido mucho menos de lo que se ha afirmado algunas veces» (Quasten 1978: 188).

⁸ «De Tertuliano a Cipriano, a Lactancio, a Ambrosio y Agustín, paulatinamente aparece un *ius coeli* que se contrapone al *ius fori*. [...] No es la contraposición entre una esfera ética, reservada al plano religioso interno, y una esfera política externa, sino la contraposición de dos derechos, como afirma el propio Agustín» (Prodi 2008: 30).

⁹ «Augustine’s emphasis on charity implies that we need to be humble in our use of the Bible as an arbiter of universal truth, for many times the truths we find are those we have been trained to see. After all, the Bible is not self-interpreting. [...] Human beings are the interpreters, and all interpret according to the pane of glass before which they are positioned. [...] This, however, does not mean that interpretation is arbitrary. [...] Standing on the other side of the biblical window is Jesus, who, like a prism refracting the glory of God, casts light on all panes of biblical glass—if even at different angles» (Downing 2006: 220-221).

no-arbitrario de descifrar el sentido de los pasajes bíblicos con respaldo en la lógica y en la tradición a la que pertenecían. Ese era además un ejercicio de consulta al oráculo, en el que la palabra humana debía permitir el acontecimiento de la Palabra divina como verdad religiosa. En tal sentido, el discurso teológico no podía pretender una demostración científica de su objeto sin auto-instalarse como ocultamiento de la Palabra. Se trataba de dialogar con Yahvé Elohim, dejar que sea Él quien hable, para saber qué hacer; no se trataba de indagar cuáles son los atributos de la divinidad, cuántas son las causas del movimiento o cómo está compuesta la sustancia humana. Pero, vista su labor desde la incidencia del efecto Celso, es evidente que sobre los primeros escritores cristianos pendía de todos modos una demanda de justificación racional que no dejaban de asociar con la *episteme* y que, por ello, con frecuencia hacía que sus reflexiones entraran en péndulo. A la luz de ese contexto peculiar, el aporte de san Agustín adquiere una nueva dimensión¹⁰.

2.

En cierta medida, la autoridad de la que gozó san Agustín en la Edad Media se debe a su contribución al problema de la verdad religiosa. ¿Cómo hablar racionalmente de la verdad sin conceder del todo a las ‘grandes ideas’ que Celso y la cultura ilustrada asociaban con Platón? Creo que la respuesta del obispo de Hipona a esta pregunta de fondo jugó un papel crucial en la producción literaria de la mayoría de los cristianos y, en particular, en la invención de la sofística cristiana. Como lo recuerda Kurt Flasch, Nietzsche dijo una vez que, leyendo a san Agustín, uno podía ver al cristianismo como en el vientre materno. Flasch cree que Nietzsche dijo poco, porque en Agustín se puede ver a la filosofía, a la ciencia, a las instituciones y hasta a uno mismo en el vientre materno (2003: 9). Mi añadido es que también Flasch dijo poco,

¹⁰ «Cosa curiosa, a cada renovación del pensamiento, a cada reacción religiosa, a quien siempre se encuentra es a san Agustín» (Koyré 1978: 11).

porque olvidó mencionar a la retórica, que es el factor unificador de la variopinta influencia que configuró al pensamiento agustiniano. Pero, aún así, creo que no basta con añadir un ingrediente más, porque una simple sumatoria de elementos dispares no permitiría superar la idea de una fusión simple de fe y razón. Hace falta decir que se fusionaron de tal modo en la mente de ese hombre que el resultado fue la invención de un nuevo rostro de la razón, unido, pero contrapuesto al rostro en el que dominaba la filosofía clásica. Varias consideraciones podrían llevar a otorgarle a san Agustín este papel inaugural en la cultura de Occidente, pero sobre todas, desde mi enfoque, la que importa destacar es la formación que recibió en Cartago en su juventud. Pienso que eso pudo haber sido el factor determinante de la fusión compleja, porque los estudios de retórica orientaron su mente a la investigación del signo e hicieron que su preocupación principal nunca dejara de ser lo que Rist llama «el drama del orador» (1996: 29). Esta hipótesis se condice, además, con el prejuicio común de que incongruencia, ambigüedad, ambivalencia son conceptos que caracterizan su legado intelectual. Pero tal vez es así porque nos hemos habituado a leer el pensamiento filosófico de san Agustín desde el marco referencial de la filosofía clásica, cuando quizás debiéramos intentar hacerlo desde la retórica.

En mi empeño por comprender el tránsito de la Edad Media a la Modernidad, mi horizonte siempre ha sido la polifacética crisis cultural que identificamos con la categoría de secularización. No veo la secularización como el progresivo colapso de la cultura religiosa de Europa, ni solo como la separación moderna de Iglesia y Estado, de religión y política —aspectos que, sin duda, incluye como epifenómenos—, sino la entiendo más bien como la define Giacomo Marramao: un mecanismo de colonización del futuro y de expropiación del mundo que es en el fondo una metamorfosis del cristianismo (1998: 12-13). Desde los inicios de la era cristiana se puede percibir por lo menos uno de los gérmenes de la secularización en los escritores cristianos. Estoy persuadido de que la relación ambivalente con la filosofía, que la Edad Media heredó agravada

por san Agustín, juega un papel determinante en ese proceso histórico. Sobre la base de un legado ambiguo, en el que lo sagrado es asumido por una racionalidad que lo desacraliza paulatina, progresiva y sostenidamente, la Europa medieval experimentó un número considerable de imprecisiones e incertidumbres culturales que tendrán una erupción dramática en la Modernidad temprana¹¹. En ese sentido, no me parece sensato ver lo religioso y lo secular como dos magnitudes que, como en el cosmos maniqueo, entran repentinamente en curso de colisión; tampoco creo que deba graficarse la secularización como la caída de una vieja casa cuyos habitantes olvidaron la virtud y dejaron de mantenerla. Sugiero usar, más bien, la imagen de los rostros contrapuestos de una misma cabeza, que vive atormentada por una incurable jaqueca dialéctica. Bella en su innegable monstruosidad, a lo largo de los siglos esa razón bifronte ha sufrido, además, constantes modificaciones faciales en ambos lados, procurando ocultar sus arrugas y recuperar sus encantos. Los rostros de Jano no se ven el uno al otro, pero se conocen muy bien y se emulan, porque saben que viven en competencia. Buscar comprender las vicisitudes del proceso de la secularización desde la remota Edad Media es salir al encuentro de esta figura dual, que mira a la tierra para conocerla mediante la ciencia, pero que consulta también el oráculo del cielo para saber cómo vivir en el mundo. Puesto que Jano no tiene dos cabezas, sino dos rostros en una sola cabeza, es razonable suponer una cierta unidad —bien que tensa y conflictiva— entre la cultura religiosa del mundo antiguo, de la que se nutrió y a la que enriqueció san Agustín, y la cultura de la secularización, desde la cual lo leemos nosotros, con una sensación que es a la vez de familiaridad y extrañeza. Jano representa, pues, una confrontación de la razón consigo misma, que lleva ya dos milenios en la palestra. Su rostro apodíctico es metódico y delimitador, ordena la realidad por exclusión de lo que no puede controlar, y es desde

¹¹ Conuerdo plenamente con Marramao cuando sugiere que el núcleo esencial de la desacralización «estaría [...] presente desde los orígenes en el mensaje cristiano de la salvación» (1998: 18).

todo punto de vista el ámbito de lo predecible. La astucia del rostro asertórico es que, siendo todo lo contrario: inestable, vulnerable a los cambios sociales y entusiasta de los ensayos políticos, logró presentarse, sin embargo, tan filosófico y especulativo como aquel. Esto podría verse, desde luego, como un gran engaño; pero, desde un punto de vista menos condicionado por la Modernidad, puede considerarse la posibilidad de que el rostro asertórico de Jano haya sido y siga siendo más sincero con la condición humana, marcada como está por una radical incertidumbre.

Vista desde esa óptica, la prolongada confrontación de la retórica religiosa y la filosofía clásica en el Occidente ha tenido un doble efecto histórico: por un lado, en tanto factor de civilización predominante, una religión que emuló siempre a la razón apodíctica terminó por estimular el progreso de la ciencia; por el otro, una ciencia que solo podía avanzar excluyendo a la razón asertórica, con el tiempo, secularizó a la religión. En ese sentido, la imagen de Jano permite asumir —como me lo han sugerido mis lecturas de Marramao y de Mark C. Taylor—, que la secularización es un fenómeno religioso (Taylor M. 2007: xiii). En el proceso, el logos apodíctico y el logos apofántico se imitan mutuamente, mutan, evolucionan, y ambos hacen gala de gesticulaciones metafísicas, jurídicas, éticas y políticas. Vista así, la fusión de fe y razón es compleja, y su análisis también, porque no resulta nada fácil hallar las preguntas heurísticas más prometedoras. Para descubrir las peculiaridades de la racionalidad occidental del primer milenio, ¿hace falta indagar por la racionalidad religiosa en el mundo antiguo? En la hipótesis de que sea necesario iniciar el contrapunto en la Antigüedad, ¿está suficientemente expuesta la religión griega en la tragedia? Si no lo está, ¿la recoge mejor la consulta de los oráculos? ¿Cómo desplazó el cristianismo a la tragedia y cómo reconfiguró su propio oráculo? ¿Cómo se transfirieron esos cambios al extenso y complejo periodo histórico que llamamos la Edad Media? ¿Qué modificaciones ulteriores de lo religioso producen el fin de la cristiandad y conducen, finalmente, a la cultura europea de la secularización? En referencia a nuestro tiempo, Marramao habla

del «prepotente retorno del mito» (1998: 14), cuando, al parecer, ya nadie lo esperaba; y Jeffrey W. Robbins afirma que, en la nueva comprensión ‘postsecular’ de la condición posmoderna, «el retorno de la religión es más determinante que el colapso de la cristiandad» (2010: 28). En resumen, mi pregunta es qué conexión tiene este fenómeno del ‘retorno’ con la compleja historia, aún poco comprendida, del cristianismo latino.

Desde luego, en este ensayo no pretendo abordar todas esas cuestiones ni voy a llegar tan lejos en el recorrido histórico —mi rango ni siquiera cubre toda la Edad Media—; pero son esas preguntas las que conforman el horizonte de mis actuales reflexiones. En el marco acotado de estas páginas, abordo algunos episodios inaugurales de ese fascinante proceso, que asocio con la figura de san Agustín y con el efecto de su pensamiento durante el primer milenio de Europa.

3.

Empezaré, pues, con unas conjeturas preliminares acerca de cómo se entendía la religión en aquella lejana época, que no pretenden mucho más que sugerir rutas para investigaciones más maduras que las mías. El punto de partida que he elegido es la detección de lo más cercano a *religio* en la cultura de los griegos. Puesto que no hay una palabra griega para religión, pienso que lo más cercano a lo que llamamos una experiencia religiosa era la confluencia de mito, tragedia y culto. El núcleo de ese fenómeno eran unos relatos que componían una trama contenciosa entre un individuo y ciertas fuerzas sobrehumanas, impersonales, que el hombre desconoce y no podría jamás vencer¹². Esos relatos eran catárticos para los simples mortales que asistían a sus representaciones y significativos para quienes, de alguna manera, tributaban en el culto; pero, paralelamente, se mostraban crecientemente insatisfactorios para

¹² «The classic Greek tragedies are all versions of the same tragedy. All present the human condition as a contest between the personal and the impersonal with the impersonal inevitably victorious» (Miles 1996: 397).

los nuevos ‘amantes de la sabiduría’¹³. Cuando finalmente fue remecido su sentido por el éxito de la filosofía clásica, un estigma recayó sobre la mitología y la tragedia en las élites ilustradas. La victoria del logos sobre el mito fue narrada una y otra vez, en cada nueva escuela que se fundaba, sobre todo después de la expansión alejandrina, hasta que finalmente se sedimentó en la cultura letrada de la Antigüedad el prestigio de la razón triunfante, del *logos apophantikós*. La tragedia y el mito fueron vencidos por el razonamiento teórico acerca de la condición humana, que ya no se sostiene en la literatura, sino en proposiciones abstractas que determinan metódicamente la realidad a la que hacen referencia¹⁴. A tal punto impactó el encumbramiento del método y la derrota del relato, que los cristianos cultos se abocaron a la tarea de distinguir su propio logos de la racionalidad mitológica, valiéndose para ello de todos los recursos que encontrarán a mano. El efecto histórico más pernicioso de esa vieja opción por el acotamiento del lenguaje a las proposiciones asertivas y las inferencias apodícticas fue el empobrecimiento del lenguaje y la marginación del mito y la literatura como fuentes de verdad. Con ello se produjo un contraste excesivo entre dos extremos de la razón, que terminó por enterrar la racionalidad del relato sobre lo divino bajo un manto de sospecha. Ese fue el ocaso de los dioses.

Es obvio que «razón» y «racionalidad» no significan lo mismo, cuando se aplican al mito y la tragedia, que cuando se aplican al dominio acotado por la ciencia. Pero, si entendemos por *ratio* la actividad mediante la cual el ser humano valora ciertos principios de acción; vincula las partes con el todo; establece conexiones entre las cosas y los eventos; y dirige sus acciones a la consecución de alguna meta, entonces el mito

¹³ Para Aristóteles el mito era el principio de la tragedia y sus funciones son enteramente ajenas a los principios de la filosofía (Poet VII 1450b 22).

¹⁴ Explicando la vinculación entre Gadamer y san Agustín, Grondin remite a «die traditionelle Fixierung des philosophischen Denkens auf den theroretischen *lógos apophantikós*, d.h. den aufweisenden Ausagesatz» que ambos pensadores procuraron superar (Grondin 1994: 34).

y la tragedia eran relatos racionales. Aunque no se desplegaran en el mismo terreno que la razón científica había demarcado para sí¹⁵, eran sin duda una actividad productiva de la razón. Se trataba, desde luego, de una racionalidad divergente porque los principios valorados, el todo y las partes consideradas, las conexiones y las metas prácticas eran otras; aunque, quizás, no tan ostensiblemente diferentes por entonces como los son para nosotros ahora. Desde una perspectiva analítica, el discurso de los filósofos y el de los intérpretes de mitos y tragedias no deberían responder a las mismas preguntas, porque cada registro racional tiene sus propias preocupaciones y sus propios recursos racionales; pero, dado que en ambos casos se buscaba dar una explicación de la condición humana, el trazo de los límites entre una y otra aproximación pudo haber sido demasiado tenue. El efecto Celso se desarrolló sobre esa opacidad y con ello contribuyó a que tanto los seguidores como los detractores de Cristo confundieran los planos. Si en el análisis de ese traslape distinguimos *ratio* y *logos*, haciendo hincapié en que *ratio* contiene tanto al mito como al *logos apophantikós*, veremos con mayor claridad la línea divisoria y la incapacidad para marcarla de la mayoría de los pensadores antiguos y medievales.

La tragedia griega fue la primera en salir del nuevo cuadro que pintaban los cristianos, por la sencilla razón de que, en una religión en la que los únicos personajes son Yahvé Elohim y los seres humanos, ya no había lugar para el destino, ni siquiera para la naturaleza o el cosmos como fuerzas determinantes en la vida de las personas (Miles 1996: 398). Eliminada la tragedia, en la alta Edad Media solo quedó el mito; pero disfrazado, revestido de una racionalidad pseudo-científica, pretendidamente apodíctica, aunque nunca dejara de ser asertórica. Con el paso del tiempo, la recuperación del pensamiento de Aristóteles en el siglo XIII reeditaría el conflicto entre el rostro apofántico y el rostro asertórico de

¹⁵ «Die der Methode bezieht ihre Kraft daher, daß man im Experiment gewisse Bereiche oder Vorfälle isolieren kann, um sie beherrschbar zu machen» (Grondin 1994: 35).

Jano en términos análogos a los de la Antigüedad. Esa reedición condujo a que las posiciones más modernas de la escolástica postularan, finalmente, que la teología revelada es una ciencia apodíctica, en el sentido aristotélico. ¿Cuán emparentada podía estar esa nueva teología con la tradición agustiniana? ¿Cuánto se alejaba de la autoridad de san Agustín a favor de la naciente razón científica que dará lugar a la era moderna? En eso veo consistir el núcleo de las disputas escolásticas de los siglos XIII y XIV, que fueron no solo antesala de la Modernidad, sino un eslabón firme en el proceso de la secularización. Pero ese es propiamente el tema de un próximo proyecto, no de este ensayo.

Mi sugerencia en estas páginas se limita a suponer una ambivalencia estructural en el esquema antitético de mito y *logos apophantikós*, que representan los rostros que adquiere Jano en su nacimiento. Si la complejidad de esa antítesis se ignora y, por el contrario, se asumen de manera acrítica las relaciones entre fe y razón, como si la fe no tuviera componentes racionales propios, el resultado no solo tiene que ser muy pobre en relación con el período histórico estudiado, sino que impide comprender el proceso de la secularización en el largo plazo. Debido a esa falta de penetración en la racionalidad religiosa misma, el discurso oficial del catolicismo en nuestros días confronta fe y razón como magnitudes diferenciadas, como si se trataran del alma y el cuerpo o, en el mejor de los casos, como 'alas' distintas de una misma ave¹⁶. Esta metáfora es bella, pero no supera el tratamiento de la polaridad como magnitudes opuestas, una a cada lado de un cuerpo cuya cabeza coordina los movimientos en perfecta sincronía. En mi modesta opinión, allí falta penetración crítica en la riqueza de la tradición, lo que induce al discurso oficial del catolicismo contemporáneo a enfrentar de una manera poco auspiciosa a la cultura secular, cuya modernidad en gran medida comparte. Si se mira con cuidado, san Agustín no veía las cosas

¹⁶ El Papa Juan Pablo II usó la metáfora en su encíclica *Fides et Ratio*. «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad».

de esa manera. La armonía preestablecida de la razón consigo misma se quebró con el pecado original, por lo que el vínculo entre *fides* y *ratio* no es grácil como el vuelo de una paloma, sino intrínsecamente conflictivo como el vuelo de una gallina.

Para Agustín, la *ratio* se despliega en tres niveles: las *rationes incorporeales et sempiternas*, que son las formas inmutables mediante las cuales se juzga las cosas materiales; las *rationes seminales*, que Dios ha puesto en la naturaleza de las cosas desde su creación como guía de su desarrollo; y la *ratio hominis*. Desde un punto de vista epistemológico, la razón humana se despliega, a su vez, en dos niveles que Agustín no tenía claramente definidos. Rist sugiere que sus dificultades en este terreno provienen en última instancia de su doctrina del tiempo: al definirlo como distensión del alma, enfrentó un nuevo tipo de problema escéptico, uno que él mismo se había generado (1996: 46). Por eso, en los dos niveles de la *ratio* hallaremos ambigüedad e imprecisión. El primer nivel, llamado *ratio superior*, es la facultad de contemplar la verdad, en tanto sentido de lo divino, en el *verbum cordis* —llamado también *verbum mentis* o *verbum interius*— (DT XV 11, 20); pero es también la facultad de juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas (DT XII 2, 2). Es decir, la *ratio superior* mira hacia dentro, hacia el espíritu; pero también mira hacia el mundo, y está claro que para Agustín, por influencia del platonismo de Porfirio, esta segunda mirada de la razón superior solo es posible en conexión con las formas inteligibles (Rist 1996: 28). En el segundo nivel está la *ratio inferior*, a través de la cual el hombre conoce el mundo, lo que de inmediato refiere nuevamente a las razones eternas, además de las seminales y a la combinación de ambas como conocimiento proposicional de las cosas terrenales (*verbum oris vel exterius*). Hay, pues, un traslape de funciones en la razón humana, a pesar de que, entre el verbo interior y el verbo exterior, hay también una diferencia máxima —en palabras de Agustín, una *dissimilitudo quam maxima inter verbum ac scientiam nostram et verbum scientiamque divinam*— (DT XV, 11). Si se pone el acento en la disimilitud, la *ratio*

superior es sabiduría o ciencia divina, conocimiento intuitivo e infalible de la verdad eterna, y la *ratio inferior* es solo «nuestra ciencia», un conocimiento discursivo y falible de las verdades temporales (DT XII). En cambio, si se destaca la yuxtaposición de las funciones, el platonismo de Agustín produce aquí una cierta disonancia que puede generar, a su vez, divergencias exegéticas importantes. ¿Dónde, por ejemplo, se ubican en este esquema las verdades de la fe? Si se interpretara la epistemología agustiniana desde una óptica platonizante —cosa que en cierta forma el propio Agustín promueve—, uno estaría tentado a vincular la fe con la razón superior, lo que sería un error macizo. Si, en cambio, se minimizara la relevancia de los trazos platónicos —cosa que Agustín también hace—, se comprendería mejor por qué la fe no puede identificarse con el *logos apophantikós* en ninguno de los niveles racionales: la *fides*, como lo comprendió san Anselmo en su famoso argumento, antecede y sucede a la *ratio* que se muestra como un todo intermedio.

Hasta aquí mi propósito ha sido mostrar algunas ambigüedades del pensamiento de san Agustín, quien en un pasaje de su *Ciudad de Dios* dijo —como de paso— que nada encontraba digno de oprobio en Jano (CD VII 4). A mí me parece que podríamos interpretar esta referencia casual, que es en realidad una manifestación insólita de simpatía por un dios pagano, como una extraña invitación que nos hace Agustín desde la ultratumba. Sin habérselo propuesto, nos estaría induciendo a ver la secularización europea como un fenómeno religioso, como el producto esperable de la fe cristiana, y no como una simple manifestación de ateísmo, no como lo otro radical respecto de la religión.

4.

El encuentro de san Agustín con la filosofía griega no se produjo en las escuelas de lógica, física y ética, sino a través de sus estudios de retórica. Esa educación interpuso un cierto filtro escéptico, propio de la tradición jurídica romana, en su recepción del patrimonio filosófico y en su

conversión al cristianismo¹⁷. Ese era un escepticismo jurídico respecto de la ciencia, que está emparentado con la sofística y el pirronismo, y que no debe confundirse con el escepticismo de la Academia¹⁸. Las preocupaciones epistemológicas de los pirrónicos atañen al problema del sentido y no de la percepción, que preocupaba a los académicos. La tesis pirrónica era que para ser feliz bastaba con rescatar sentidos a partir de los fenómenos que se perciben. Esos sentidos racionales, sin embargo, no proceden de alguna fuente cognitiva dogmática, sino solo de la ponderación práctica de los fenómenos mismos y del sentido común. Si el joven Agustín formó su mente en esa disposición intelectual, las ambigüedades del lenguaje del pensador maduro podrían no ser el efecto de su escasa formación filosófica, sino de una opción racional diferente. Tal vez sea un mal hábito, incluso un remanente del efecto Celso en nuestros días, seguir interpretando la epistemología de san Agustín como si fuera platónica, cuando en realidad lo más razonable es suponer que su mente siempre haya sido la de un rétor romano. En todo caso, la tarea del cristiano la concibe Agustín como el maestro de retórica concibe la suya: persuadir y convencer mediante la fuerza de la palabra y las estrategias de la razón. La conjunción de testimonio y argumentos debe persuadir al oyente de la razonabilidad de las creencias expuestas. Pero, a diferencia del rétor pagano, san Agustín hace su tarea de convencimiento con la esperanza de que sea el espíritu divino quien ‘inflame’ a quien escucha¹⁹ (VR III.4 14). Debe acotarse, pues,

¹⁷ Sobre el papel del escepticismo en el itinerario de la conversión de san Agustín ver Heffernan 2002.

¹⁸ San Agustín no tiene una percepción adecuada de los matices dentro de la tradición escéptica. «Augustine does not exploit the clues that Cicero provides concerning the nature of ‘classical’ skepticism (the position of Arcesilaus, Carneades, and the Pyrrhonist)» (O’Daly 2001: 160).

¹⁹ Para comprender la dinámica doxástica de ese proceso de persuasión conviene recordar en todo momento que, para san Agustín, propuestas filosóficas como las de Pitágoras, Sócrates o Platón son solo opiniones, creencias claramente identificables como *doxa*. Platón, en particular, pudo haber creído hallar la *episteme*; pero solo lo creyó. Se hallaba,

que si bien no suscribió enteramente la tradición retórica en la que fue educado, compartió la matriz anti-platónica del pirronismo jurídico. Dicho de otro modo, lo que separa a Agustín de los rétores no es la epistemología, sino su ontología, de influencia neoplatónica, y su antropología, de notables trazos bíblicos. Pero nada de ello impide, sino antes bien contribuye a que razone, básicamente, como lo hace un sofista.

Uso el término sofista en su sentido filosófico, pero consciente de que nunca pierde sus connotaciones peyorativas. Aprecio en la filosofía agustiniana algunos aspectos que el platonismo despreció, como el privilegio de la persuasión sobre el método probatorio de la ciencia, y no soslayo en ella lo que la praxis forense hace siempre con los argumentos retóricos, que es convertirlos en instrumentos para justificar y afianzar el poder político. La sofística muestra siempre esas dos caras. En su rostro filosófico se puede ver el extraordinario potencial creativo de los sofismas, que del otro lado cumplen funciones de legitimación. Lo primero es algo que se reconoce en los escritos de san Agustín, particularmente en sus múltiples tentativas de dar razón de la fe con el lenguaje neoplatónico. Pero su neoplatonismo es un poderoso recurso estratégico, no una visión de la verdad religiosa. Lo segundo se aprecia sobre todo en su actuación como autoridad imperial en la cuestión donatista, y también en diversos episodios de la tradición agustiniana medieval, que expondré al final de este ensayo. Como dice Paul Weithman, durante dieciséis siglos el agustinismo fue la fuente perenne para quienes forjaron el temple político de Europa (2001: 234). La creatividad retórica desempeñó un papel épico en esa historia. Sin embargo, el fruto principal de la sofística de Agustín no se dio en los predios de la política —que es el plano de la razón jurídica—, sino en la teología bíblica. La Biblia, nos lo recuerda Prodi, entró como una fuente primordial en el universo jurídico de la Antigüedad cristiana (2008: 32). Su conflicto con la fuente tradicional

sin duda, más cerca de la verdad revelada que Pitágoras, «que recordaba ciertas sensaciones experimentadas cuando vivía en otro cuerpo», pero no conoció la verdad acerca del alma (DT XII, 15, 24).

de la ley romana creó un nuevo derecho, el otro rostro respecto del *ius* realmente existente, que no se oponía al orden establecido ni autorizaba la rebelión, sino que abría la posibilidad y la realidad de un conflicto que habría de caracterizar a Europa durante siglos. Pero antes de la presentación de algunas instancias de esa historia política, mi deseo es rehabilitar el rostro filosófico de la sofística agustiniana, que —como la de Gorgias— postuló que el ser es un efecto del decir (Cassin 2008: 103).

El carácter filosófico de la sofística, una vez asimilado por el cristianismo latino, se transformó en uso corriente a lo largo de los siglos. Si suponemos que esos rasgos jugaron un papel importante en la cultura europea hasta inclusive la era de la secularización, tendremos entonces una buena razón para apreciar la actualidad del obispo de Hipona. En palabras de Peter Brown, san Agustín se nos presenta como el filósofo que mejor ayuda a salvar el golfo que nos separa de la cultura religiosa del Imperio tardío (1976: 181). La otra orilla de ese golfo es imperceptible desde esta porque Aristóteles y el efecto Celso nos habituaron a ver en el sofisma solo una falacia o, en el mejor de los casos, un argumento mal construido. Si intentamos un diálogo con una cultura distinta a la moderna, que se sostiene en la racionalidad del discurso mítico-religioso, la prudencia sugiere desmontar esos prejuicios que, en expresión de Jean B. Elshtain, envuelven al pensamiento cristiano en «el velo de la sospecha» que hoy recubre a toda religión (2005: 244). Creo que también es hora de desmontar otro prejuicio común de la filosofía universitaria en relación con la historia de las ideas, según el cual fue la filosofía clásica la que desempeñó la principal función de civilización en el período formativo de Occidente. Me parece que ese papel fue muy modesto si lo comparamos con la poderosa conjunción de derecho, teología y religión que forjó la conciencia occidental²⁰. Si variamos de esa manera nuestra perspectiva,

²⁰ «El concepto convencional de derecho como un cuerpo de reglas derivadas de estatutos y de decisiones de los tribunales —que refleja una teoría de la fuente última del derecho en la voluntad del legislador ('el Estado')— es totalmente inadecuado como base para el estudio de una cultura jurídica transnacional. Hablar de la tradición jurídica occidental

la enorme autoridad de la que gozó san Agustín se comprende mejor, porque se la ve surgir de su sincronía con la cultura jurídica romana y la tradición apostólica; y no de la filosofía clásica, que apenas conocía de segunda mano y que solo utilizó como un refuerzo retórico de sus argumentaciones. La retórica romana tenía su propia comprensión y práctica de lo filosófico, que era en sí otro tipo de filosofía: pragmática antes que metafísica, escéptica antes que dogmática, técnica antes que científica; en una palabra, sofística.

5.

Para desplegarse con eficacia, una filosofía sofística requiere pocos principios indemostrables, que sean comprensibles y aceptables por cualquiera que atienda los argumentos. A partir de ciertos lugares comunes, consagrados en un *ethos* a la manera de una pre-comprensión de lo bueno y lo conveniente para los individuos y la colectividad, la sofística configura de una manera nueva las verdades del mundo de la vida y crea nuevas lecturas de lo mismo. Como se ha señalado ya, en el cristianismo latino, esto ocurrió dentro del marco dogmático del *ius coeli*, y se desplegó de una manera pragmática, es decir, a través de la aplicación persuasiva de los principios de la ley divina a la construcción de los casos ejemplares. San Agustín era un maestro en el arte de persuadir y el único principio divino que consideró necesario para orientar racionalmente la vida es la caridad de Cristo. Su minimalismo se resume en la famosa máxima «ama y haz lo que quieras», que permite comprender que el *ius coeli* es, en la práctica —o, en todo caso, debería ser siempre—, como lo sugiere Prodi, un *ius humanitatis*, un *ius fraternitatis* (2008: 32). Así, ‘conocer la verdad’ se convirtió para el sofista cristiano en una praxis compleja, eminentemente creativa —o inventiva, si usamos el término técnico

es postular un concepto de derecho no como cuerpo de reglas, sino como proceso, como empresa, en que las reglas solo tienen sentido en el contexto de instituciones y procedimientos, valores y modos de pensamiento» (Berman 1996: 21).

de la retórica—, cuyo respaldo era la pre-comprensión del amor cristiano como donación gratuita de sí. En esa línea, *La ciudad de Dios* hizo de la sabiduría cristiana una antropología y planteó un principio ético ajeno a la praxis habitual de los gobernantes y funcionarios imperiales. La ciudad terrena era el hábitat del ejercicio común de lo político, donde el ser humano despliega la *ratio inferior*, que san Agustín interpreta como determinada por «el amor propio hasta el desprecio de Dios». La ciudad celestial, en cambio, está regida por la nueva piedad, donde se despliega la *ratio superior*, que es «el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo» (CD XIV, 28)²¹. Abordado el conocimiento de los desacuerdos humanos como el conflicto básico e irreconciliable de la razón humana consigo misma, resultaba imposible interpretar ‘amar y hacer lo que uno quiera’ de manera tal que se favorecieran los intereses del yo. En ese sentido, toda vez que el amor a Dios es la entrega desinteresada al prójimo²², la paz aparece como un tópico central de la retórica cristiana. Tanto la del individuo consigo mismo como la paz de la comunidad y la de los pueblos entre sí adquiere el carácter de principio ético ineludible de la piedad. Aunque no todos fueron capaces de hacerlo, los lectores de Agustín debían comprender que no bastaba que una comunidad se declarase cristiana para que, solo por ello, sus miembros fueran automáticamente ciudadanos de la ciudad de Dios, sino que había necesidad

²¹ En este punto conviene resaltar que la antropología de san Agustín es teológica antes que jurídica. «In Augustine [...] the background to the anthropological *persona* is Christological and Trinitarian rather than jurisprudential, so that what he stresses is the concrete, specific unity of the person, including both soul and body, a situated unity like the unity of God and man which occurs in the specific divine personhood of Christ—inseparable from its relationship to the Father and the Holy Spirit» (Milbank 2006: 98).

²² «Augustine [...] puts peaceful reconciliation in no dialectical relationship with conflict, but rather does something prodigiously more historicist, in that he isolates the codes which support the universal sway of antagonism, and contrasts them with the code of a peaceful mode of existence, which has historically arisen as ‘something else’, an *altera civitas*, having no logical or causal connection with the city of violence» (Milbank 2006: 392).

de desplegar el espíritu de la caridad de una manera que quizás solo la vida monástica podía asegurar. Pero, a partir de un momento histórico de inflexión, quedó abierta una cuestión puntual, que ya no era tan agustiniana como la teología que la motivó: ¿cómo extender el ideal monástico a las comunidades cristianas dispersas por el mundo? ¿Cómo promover que el factor determinante de la ciudadanía divina, la gracia, transforme a más individuos y más pueblos? ¿Qué hacer para que la libertad, la justicia y la paz verdaderas, no sean solo declarativas ni simbólicas, sino realidades instituidas en el espacio público? (Milbank 2006: 404).

La antropología de san Agustín no se condice con esa perspectiva expansionista de lo político, del mismo modo como su epistemología no se condice con la objetividad platónica. El principio fundamental de su pensamiento es la frase del *De vera religione* que declara que la verdad divina habita en el interior del hombre²³, y si bien el hombre vive en sociedad, es en primer lugar templo de la divinidad en tanto sujeto individual²⁴. La corrupción de la naturaleza humana impide que la verdad divina se manifieste en la *ratio superior* del sujeto, regido como está su *ratio inferior* por el amor a sí mismo. Debido a ello, el hombre está afectado por la lucha interior de esos principios antagónicos que lo arruinan existencialmente y le impiden desplegar una racionalidad política orientada a la paz. Según cuál de los principios antagónicos de la voluntad prevalezca en cada persona, las sociedades y, a decir verdad, la humanidad entera se divide en dos grandes grupos: los salvados y los condenados. San Agustín creía, en efecto, que el hombre, dañado por el pecado original, no podía regenerarse a sí mismo y necesitaba de la gracia para su salvación. Expuso esa doctrina en sus *Cuestiones a Simpliciano*, donde resaltó que nadie puede obrar bien si no ha recibido ese don.

²³ «Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas» (VR 39, 72).

²⁴ «El cristianismo anuncia el fin de la idea platónica de objetividad. La salvación no puede estar en la palabra eterna de algo que está fuera de nosotros, sino en la mirada dirigida directamente hacia nuestro interior y en la búsqueda de la verdad profunda en nosotros mismos» (Vattimo 2010: 54-55).

No es uno quien se salva, sino Dios quien salva a quien Él elige, por lo que resulta sensato sugerir a los cristianos que no se gloríen de los méritos propios, porque hasta su fe es una gracia (QS I 2, 2). Por lo tanto, el hombre no posee la libertad de elegir el bien, como quería el monje Pelagio²⁵, sino requiere de un soporte directo, necesario y permanente de Yahvé Elohim, sin el cual no podría hacerlo.

Quizás san Agustín sabía que intentar resolver este tipo de controversias teológicas apelando a las escuelas filosóficas llevaba a incurrir necesariamente en el trilema de Agripa, según el cual es razonable dudar que los filósofos puedan llegar a saber qué es la verdad mediante sus pruebas apodícticas. El escéptico Agripa mostró que esas pruebas tomaban tres caminos posibles y que los tres naufragaban en sus pretensiones demostrativas²⁶. También podría ser que Agustín no conociera esos tropos; aunque es probable que durante sus estudios de retórica en Cartago haya tenido contacto con alguna versión simplificada de los mismos. La retórica no basa sus argumentos en supuestas demostraciones inapelables, de las que siempre se puede dudar, sino en la autoridad. Pero, ¿la autoridad de quién? No era posible responder a esta pregunta solo declarando que es la autoridad divina; porque tanto el monje Pelagio como el obispo Agustín, por ejemplo, pretendían ser intérpretes de

²⁵ El monje Pelagio veía la gracia como la libertad dada por Dios al hombre para que pueda seguir sus mandamientos.

²⁶ Las pruebas apodícticas solo tienen tres opciones: (1) el argumento circular, según el cual la teoría es verdadera porque alguno de sus supuestos lo es y reaparece como conclusión; (2) el argumento infinitamente regresivo, según el cual la teoría es verdadera porque se prueba la tesis con otra tesis, que a su vez se prueba con otra, etcétera; (3) el argumento dogmático, según el cual la teoría es verdadera porque se acepta un principio verdadero que no requiere ser probado. No había que esperar al siglo XX para que Hans Albert dijera lo mismo en su famoso trilema de Münchhausen. Ninguna de las tres pruebas es realmente científica. Los escépticos en la Antigüedad ya lo sabían, y los retóricos, que pertenecían a la tradición escéptica, optaron consecuentemente por una noción de prueba práctica, no-apodíctica, pero igualmente racional y decisiva, basada en la autoridad. Ese era también el procedimiento que la razón desplegaba para mostrar las verdades religiosas.

la misma divinidad. Tampoco bastaba como respuesta racional decir que la teoría de la gracia de san Agustín es la verdadera porque la ha inventado Agustín y no Pelagio. No es tampoco la autoridad política del obispo la que se impone, sino la autoridad de la *ratio*. Ahora bien, no nos apresuremos en concluir que es la *ratio superior* la que aquí se invoca, porque sería tanto como decir que es la autoridad divina y punto. Las doctrinas de Agustín poseen autoridad racional porque se basan en argumentos más persuasivos que los de sus adversarios, más coherentes y consistentes con el *logos* de la caridad, con el *ethos* de la civilidad y con el *pathos* del ansia de paz y reconciliación. Es en esa mentalidad donde se reconoce la autoridad que la *ratio inferior* construye como camino hacia la sabiduría. La doctrina agustiniana de la gracia fue reconocida como la verdadera porque la conjunción de *logos*, *ethos* y *pathos* pre-comprendía la verdad de la condición humana de una manera congruente con ella.

A lo que acabo de decir habría que añadir la convicción agustiniana de que nada tiene un grado de certeza mayor que lo que acontece en el alma y entre las almas. El acontecimiento de la verdad eterna en el interior del hombre se da en el círculo virtuoso del amor de la persona a Yahvé Elohim, quien es el amor, a través del amor al prójimo que el propio Yahvé Elohim realiza en ella. En ese sentido, ni la contemplación del ser ni el estudio de la naturaleza ni la conservación de las tradiciones ni el respeto a la ley eran cuestiones prioritarias para san Agustín. Las verdades temporales que en esos ámbitos capta la *ratio inferior* son todas subsidiarias de la verdad eterna, la única que realmente importa, y que consiste en llegar a experimentar esa circularidad virtuosa del Espíritu en el propio espíritu. Esa es la verdad que trae la sanación del hombre de su condición caída, y a ella la mente no llega a través de la contemplación del mundo o del drama de la voluntad humana, sino solo a través del acontecimiento gratuito de la fe. Cuando acontece o, mejor dicho, si es que acontece la fe con la que se cree en Cristo, esta es una teofanía del amor en la vida interpersonal, que cambia los corazones y conduce a la

felicidad²⁷. Por ello, la epistemología de san Agustín separa los conocimientos temporales —irrelevantes para la salvación— del conocimiento espiritual y afirma que este último se sostiene en una vivencia indemostrable²⁸. En ese sentido, la incompatibilidad con la matriz platónica, que privilegia la ciencia como teoría de lo divino y la coloca por encima de la opinión, que se ocupa de las cosas prácticas, es total. A diferencia de la mayoría de los filósofos post-platónicos, que asumen la primacía de la *episteme*, Agustín otorgó un valor prevalente a la vivencia subjetiva e intersubjetiva, que si la buscáramos en la matriz platónica, solo la podríamos hallar en la racionalidad de la *doxa*. Esto es sumamente sugerente, porque implica que si quisiéramos hallar el punto de mayor semejanza entre la experiencia de lo divino y la actividad de la *ratio*, ese momento de coincidencia no lo encontraríamos en una *scientia christiana* que se despliega como *episteme*, es decir, recogiendo los elementos de la tradición neoplatónica, sino en la *scientia christiana* que se despliega como *doxa*. En esto, Agustín se muestra completamente contrario al dogma del segmento de línea platónico. Es verdad que califica a Platón

²⁷ «Todos los hombres quieren ser felices; sin embargo, no todos poseen la fe que cambia los corazones y conduce a la beatitud» (DT XIII 20, 25).

²⁸ «Si, como dicen algunos, no se debe creer lo que no se sabe, pregunto cómo los hijos pueden someterse a sus padres y cómo pueden amar con afecto mutuo a quienes solo creen ser sus padres. De ningún modo, en efecto, es posible conocer racionalmente al padre, sino que se cree que es el padre por la autoridad interpuesta de la madre; y tampoco en lo que respecta a la misma madre, pues en verdad se cree que es la madre, por el testimonio de la obstetra, del ama, de los sirvientes. Si a una madre le puede ser sustraído el hijo y sustituido con otro, ¿no puede acaso engañar a partir del hecho de que ha sido engañada? Aún en ese caso creemos, y creemos sin dudas en quien comprendemos que no podemos conocer. Si fuera de otro modo, ¿quién no vería violada de la manera más soberbia la piedad, es decir, el más sagrado vínculo del género humano? ¿No tomaríamos acaso por insensato al que considerara culpable a quien rindiere las debidas demostraciones de afecto a quienes creyera ser sus padres, aún si no lo fuesen? ¿Quién, por el contrario, no juzgaría condenables a quienes amasen muy poco a sus padres por temor a que fuesen falsos padres? Muchos son los argumentos que se pueden exponer para demostrar que de ningún modo podría sostenerse incólume la sociedad humana si no pudiésemos creer en nada que no fuese percibido» (UC 12, 26).

de noble filósofo, que quiso persuadirnos de que las almas habían vivido en otro mundo antes de vestir cuerpos mortales, para lo cual inventó la teoría de la reminiscencia; pero tiene claro que es «preferible creer» que el alma descubre los recuerdos mediante una iluminación divina²⁹. Preferir una opinión a otra porque la primera no convence y la otra presenta una imagen más bella de lo mismo es una actitud afín a la sofística y al pirronismo. La otra opinión no se suscribe, se prefiere la propia; pero no porque sea conocimiento de lo que es, sino porque es más convincente. No es la supuesta ciencia de Platón acerca del origen del conocimiento humano lo que le da prestigio al noble filósofo griego, sino la calidad de sus invenciones, superiores, sin duda, a las de Pitágoras, que no lo hizo mejor. Por eso, no se trata solo de tomar prestadas las invenciones filosóficas, sino de inventar las propias, crear nuevas opiniones, frescas y bellas, utilizando el lenguaje de los filósofos si hiciera falta. En ese sentido, a pesar del copioso uso de la terminología y de las intuiciones neoplatónicas, se puede decir que san Agustín nunca sintió la necesidad de suscribir teorías ajenas. Sus propias teorías requerían de un concepto inmaterial de la divinidad y de un alma en conflicto consigo misma, y por eso tomó elementos afines que halló entre los platónicos; pero nunca abandonó el ámbito epistemológico en el que su formación retórica lo había instalado. Ese ámbito, que en Platón ocupaba el interior de la caverna, en san Agustín se transformó en el corazón de los mortales, «contrarios a la luz e incapaces de contemplarla» (DT XIII 1, 2), donde la conjetura y la creencia se manejan sobre la misma plataforma del lenguaje en la que se desplegó el pensamiento y la acción de los sofistas griegos;

²⁹ «Según refiere [Platón], preguntado ignoro qué esclavo sobre un problema geométrico, respondió como consumado maestro en dicha disciplina. [...] Mas, si todo fuera mero recuerdo de cosas con antelación conocidas, ni todos ni la mayor parte estarían en grado de responder al ser interrogados de idéntica manera; porque en su vida anterior no todos han sido géometras [...]. Es preferible creer que, disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectiva descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea especial» (DT XII 15, 24).

pero que, a diferencia de ellos, se hallaba a la merced de la intervención directa de Yahvé Elohim.

Visto así, al criticar las creencias de los filósofos, san Agustín no pretendió contraponerles un supuesto conocimiento teórico-demostrativo, que él sí tendría, sino solo evidenciar, con argumentos más persuasivos, por qué esas creencias no son más poderosas que las suyas, es decir, no son convincentes desde el horizonte de comprensión abierto por el cristianismo. Sin abandonar el terreno de la *ratio inferior*, su estrategia consistía en mostrar argumentos más razonables, cuya racionalidad adquiere poder porque el practicante del amor cristiano —en medio de las preocupaciones y la conversación sostenida en las tinieblas— es capaz de escuchar, con nitidez meridiana, la belleza que acontece en un lenguaje cifrado que sigue siendo oscuridad total para los demás³⁰. En ese sentido, la *ratio inferior* de Agustín contiene no solo a la *episteme*, sino también y sobre todo a la retórica en sus dos dimensiones, jurídica e histórica. Así, pues, no es la sabiduría la que entra en competencia con la ciencia silogística de la filosofía clásica, sino la ciencia entimemática de la retórica cristiana. Dicho de otro modo, la *ratio fidei* no es una adaptación de la filosofía clásica que eventualmente conduciría a la demostración de la verdad de los dogmas cristianos, sino más bien el sustento de la creencia en razonamientos religiosos para los que no hay evidencia apodíctica, análogos a los jurídicos e históricos. La filosofía clásica y la neoplatónica pueden prestar insumos valiosos a la argumentación retórica, pero no enlazan con la intersubjetividad del amor. A esto es a lo que hay que llamar, propiamente, un escepticismo retórico respecto del conocimiento teórico-demostrativo en el ámbito de la religión. Agustín sabe que todo conocimiento de lo divino se produce en la escucha y es siempre parcial e imperfecto, carente de la luz plena que las escuelas platonizantes ofrecen a través de una dudosa ascensión al exterior de la caverna. Es necesario

³⁰ «Muy de otra manera conocemos la fe, que cada uno ve en su corazón, si cree, y si no cree, no existe» (DT XIII 1, 3).

desmontar ese dogma filosófico y encumbrar la racionalidad autónoma de la creencia, cuya validez depende del principio heurístico que se elija para su despliegue³¹.

Este enfoque escéptico es más claro aún en el análisis agustiniano de la política, que con el paso de los siglos originará, entre otras cosas, el despliegue histórico del pensamiento liberal³². Según J.S. McClelland, en la búsqueda de condiciones mínimas para la paz social, el pesimismo político de Agustín se acopla con los principios básicos del liberalismo³³. El fin del gobierno de la ciudad terrenal no es más que la garantía de la paz mediante la creación de trabas eficientes que impidan la tiranía. El factor que posibilitó esa visión fue la separación de los fueros: el fuero político, representado por el Estado imperial, pero no idéntico a él; y el fuero divino, representado por la Iglesia, pero no idéntico a ella. Como veremos en el capítulo 4, el Papado de la alta Edad Media comprendió con ambigüedad esa separación, que era un componente central del pensamiento agustiniano. Mi impresión es que la doctrina de los dos fueros se asimiló en su verdadero espíritu cuando fue necesario que los obispos de Roma opusieran resistencia a los abusos del poder imperial; pero —como lo señala Prodi— la separación de los fueros comportaba también «la búsqueda de un lugar terrenal de la justicia [divina] distinto de las instancias mismas del poder», una sede de la administración de esa justicia que no se identificase con el Estado, «y que a veces puede cuajar también en un anti-Estado» (2008: 24). En sus escritos de juventud, Hegel dijo que con la creación del derecho divino la Iglesia se había conformado como un Estado dentro del Estado, creando un antagonismo

³¹ «Augustine argues that belief, if properly founded, is a kind of ‘knowledge’. Belief, which is ‘thinking with assent’, may be rational» (O’Daly 2001: 164).

³² «There is [...] a profoundly skeptical moment in Augustine’s analysis, and those commentators who see him as opening up the ‘liberal’, or even, nihilistic possibility of a regulation of power by power are, to a degree, quite correct» (Milbank 2006: 392).

³³ «All that could be expected of the earthly state was a minimum of social peace, a convenient condition for the soul’s pilgrimage through this world to God, but by no means essential to it» (McClelland 1998: 104).

radical que no podía superarse con la separación formal de los fueros, sino con la violencia (1986: 443-444). Episodios violentos sobran y veremos algunos más adelante. La pregunta ahora es en qué marco teórico conviene presentar esta dialéctica político-jurídica en la que se muestran los dos rostros de Jano. Para echar luz en el complejo panorama que se abre a partir de esta trama en la alta Edad Media, sigo en mis análisis los criterios de Michael Oakeshott, en términos de política de la fe y política del escepticismo³⁴. Es muy importante no confundir aquí este uso de 'fe' con la fe cristiana. La política de la fe es la que cree en el conocimiento filosófico y científico aplicado al gobierno; mientras que la segunda es escéptica frente a esa pretensión. Siempre que se garantice un pensar práctico que sea independiente de la pretensión cognoscitiva —libre de lo que la tradición liberal llama, desde Popper, «platonismo político» o «ingeniería social»—, el logos podrá mostrar otras facetas de la comprensión occidental del gobierno. Este no fue siempre el caso en la cultura medieval, pero, como forma del escepticismo político, el pesimismo agustiniano siempre encontró los resquicios por donde reaparecer cada vez que hizo falta durante la Edad Media. El gran aporte del enfoque de Oakeshott es que permite comprender por qué la política del escepticismo está asociada a la opción escéptica de Agustín a favor de la fe cristiana³⁵. En otras palabras, esta propuesta impide afirmar que un pensamiento basado en la fe religiosa implique necesariamente el despliegue de una política totalitaria. Pero, más pronto de lo que uno cree reaparece la ambigüedad agustiniana, porque, como antítesis del totalitarismo, la «cualidad más noble» de la política del escepticismo es que no pretende «poseer ninguna capacidad divina para dirigir las

³⁴ En relación con la política del escepticismo, Oakeshott afirma que, «con ciertas reservas, podría decirse que esta ha sido la manera de política escéptica característica de la Europa medieval» (1998: 59).

³⁵ «Skepticism about the ability of human reason to attain to knowledge, combined with a belief in truth itself, led Augustine to conclude that belief or faith is the only way forward» (Rist 2001: 29).

actividades de los gobernados» (Oakeshott 1998: 67) y, sin embargo, la retórica de la Iglesia medieval incide precisamente en esa capacidad. En ese sentido, no puede decirse que carezca de fundamento el prejuicio de que gracias a san Agustín imperó la convicción entre los clérigos de la Antigüedad y la Edad Media de poseer esa superioridad. Para empezar a deconstruir ese prejuicio, haré ahora un breve contrapunto entre el discurso mítico cristiano y el griego.

6.

Como punto de partida asumiré que los discursos mitológicos cumplen la función de otorgar sentido y propósito a la vida humana ante el hecho de la muerte; pero no con ‘conocimientos’ de algún tipo acerca de lo que espera al hombre en el más allá, sino con indicadores (*Wegweisern*) ofrecidos para que los seres humanos tomen decisiones y se desplacen en medio de la incertidumbre. Puesto que no se trata de un solo indicador, sino de una multitud simultánea, se puede afirmar que es la mitología misma la que se encarga de aumentar la incertidumbre. A diferencia del discurso científico, cuyo cometido es hacerla desaparecer, el relato mítico cultiva la incertidumbre, no la elimina. Más aun, no tendría sentido que pretendiese eliminarla, porque vive de ella. La función déctica del mito señala rutas convenientes, da consejos para la vida, nunca dice que no hagan falta las indicaciones; por esa razón, su función de deconstrucción cuestiona de raíz las instituciones religiosas que dan por sentado que la ruta ya está trazada, que se la conoce y que todos los consejos ya están dados para siempre³⁶. De esa manera, el mito renueva constantemente la cultura al destruir las falsas seguridades que la sociedad tiende a contraponer frente a la angustia que produce el agujero negro de la muerte. Así operó en la cultura griega, como operó y opera en cualquier otra,

³⁶ Sigo a Berman en el uso de ‘institución’. «El término ‘instituciones’ [en el contexto medieval] significaba disposiciones estructuradas para cumplir con tareas sociales específicas» (1996: 15).

hasta la aparición de la filosofía clásica. En cierta forma, fue Aristóteles quien causó la mayor confusión a este respecto cuando dijo que quien ama los mitos es en cierto modo filósofo, y que la filosofía es la ciencia más divina (Met 982b 18; Met 983a 5). Con ello, el *mythos* y el *logos prophorikós* —asumido no solo como palabra proferida, sino como discurso delimitador de la ciencia—, fueron puestos en competencia. En Grecia, el razonamiento demostrativo no solo ganó esa batalla, sino que incursionó en el ámbito de lo divino, delimitó sus propiedades y con ello exilió a la piedad. Las propuestas cognitivas de la filosofía clásica, que definían lo divino como idea del Bien, Acto puro o Causa final del movimiento del cosmos —e incluso como el indefinible Uno de Plotino—, desplazaron al *logos endiáthetos*, el discurso del entusiasmo religioso que —como la *ratio superior* de Agustín— indaga, descubre y muestra en el alma humana los efectos de la voluntad divina³⁷. Cuando a la supuesta luminosidad de la dialéctica platónica se añadieron las precisiones de los libros *Analíticos* de Aristóteles, el triunfo del conocimiento científico de lo divino sobre los mitos fue total.

Sin embargo, la confrontación de esa misma filosofía post-aristotélica con la mitología hebrea se produjo bajo condiciones diferentes y mucho más favorables para una rehabilitación del *logos endiáthetos*. La paliza sufrida por el mito griego no se iría a repetir con los mitos y las sagas de los hebreos, que supieron escabullir el castigo. En la cultura altamente letrada de Israel se había desarrollado desde antiguo una racionalidad religiosa más potente que aquella que sucumbió en Grecia frente a la filosofía clásica, y luego en Roma frente al avance irrefrenable del cristianismo. Los elaborados mitos griegos relataban la vida de los dioses y los efectos que su comportamiento producía incidentalmente en el quehacer de los mortales. Los mitos hebreos,

³⁷ «Gadamer [...] recurriert auf die klassische und sicherlich altmodische Terminologie der Stoiker und Augustins, um diesen Sachverhalt auszudrücken; Hinter jedem geäußerten Wort, hinter dem *lógos prophorikós* liegt ein *lógos endiáthetos*, ein inneres Wort, ein *verbum interius*» (Grondin 1994: 29).

en cambio, narraban episodios de la vida humana en medio de los cuales intervenía Yahvé Elohim con una función normativa empática. En ambos discursos se expresan sentimientos, consejos y estímulos; pero los hebreos tenían la ventaja de un razonamiento lógico más claramente orientado a producir una normativa única, más consistente y coherente que la de los mitos griegos, y cuando no lo fuera —porque al fin y al cabo Yahvé Elohim es impredecible—, que pudiera ser exigida por el hombre a Dios como deber divino³⁸. La función de todo relato mítico es propiciar, en lo posible, una correcta interpretación de los designios divinos en el mundo de la vida. En la cultura griega, a partir de la dualidad irreconciliable entre el logos filosófico y el logos mitológico, se impuso el divorcio, y la función normativa de la conducta se decantó como ética individual y justicia política. En consecuencia, la filosofía práctica normó la conducta humana recurriendo al mismo orden objetivo del ser contemplado por la filosofía teórica, es decir, de una manera deductiva. En la cultura hebrea, en cambio, el logos mitológico jamás perdió su función normativa; ética y justicia nunca se separaron de la esfera de lo sagrado, y cuando el cristianismo heredó el logos hebreo, incorporó una racionalidad práctica diferente de la griega.

La imagen de Jano nos recuerda que el cristianismo es heredero de ambas culturas; pero el análisis nos obliga ahora a mirar sus rostros por separado. El rostro apodíctico de Jano dejó de pensar de manera mítica para siempre. Las reglas para combinar los elementos del discurso mitológico y producir fórmulas bien formadas aplicables a la vida no eran claras en la mitología griega. Por ello, sus relatos sucumbieron con facilidad a la crítica filosófica y fueron reemplazados por la *epieikeia* aristotélica, la articulación entre la ley positiva y el caso concreto (Prodi 2008: 23). En la Biblia, en cambio, las reglas de la conducta no solo eran claras, sino —sobre todo en su versión cristiana— pocas. Se concentraban

³⁸ «Job is the supreme image of God's desire to know God, for he accepts his sufferings, but he does not accept it silently; he is not resigned to having no explanation for it» (Miles 1996: 404).

en un mínimo de mandamientos divinos fácilmente comprensibles para todos. En ese sentido, la gran ventaja del cristianismo fue su capacidad de someter el relato mítico a examen racional; dicho de otro modo, al interior de la caverna platónica aparecieron unos extranjeros cuyas conjeturas acerca de lo que convenía hacer o dejar de hacer para alcanzar la felicidad eran acertadas, y lo eran en una proporción notablemente mayor, que no tenía precedentes. Habían logrado dominio de la secuencia de imágenes proyectadas en el fondo y, porque la subjetividad ve lo que ella misma, constitutivamente, pone, eran capaces de ver aspectos que sus vecinos griegos no veían. ¿Qué fue lo que la subjetividad judeocristiana puso en la caverna, que es imagen del mundo de la vida? Según Milbank, la teología cristiana aplicó el código cultural de comportamiento, que se despliega y sostiene en la trama narrativa de la Biblia, al código cultural pre-existente; y, sin un fundamento científico para esa pretensión, mostró que era superior (2006: 391). Prodi llama la atención sobre otro aspecto, tan o más importante, de este fenómeno y que retomaremos después: la justicia se vio sustraída a la racionalidad política en la que la ubicó Aristóteles, y —al menos en teoría— no debió abandonar nunca la esfera de lo sagrado³⁹.

A ello hay que añadir que los mitos cristianos se sostienen en lo que san Agustín llamó «la copiosa multiplicidad de las Sagradas Escrituras» (DT XII 14, 22), que se puede interpretar como la compleja ‘intratextualidad’ de los setenta y tres textos, entre libros y cartas, que conforman la Biblia⁴⁰. La filosofía post-aristotélica tenía las herramientas para demoler la arbitrariedad allí donde la encontrara; pero no podía destruir relatos que fueran consistentes entre sí y coherentes con los principios enunciados

³⁹ «Con la idea de Pacto, de Alianza, que lo involucra en primera persona, Yahvé se torna directamente garante de la justicia» (Prodi 2008: 23).

⁴⁰ Llamo ‘intratextualidad’ a lo que Miles describe como «a tradition of Bible Reading that regards the entirety of the text as simultaneous to itself, so that any verse may be read as the commentary on any other verse and any statement true of God at one point is taken to be true of God at all points» (Miles 1996: 12).

en la prédica. Incluso si el mito relatado fuese desde todo punto de vista inverosímil —como, por ejemplo, la travesía de Jonás en el vientre del pez—, no carecer de lógica ‘intratextual’ lo hacía inmune a la crítica del *logos theoretikós*. ¿Qué sentido tiene para la vida mortal, por ejemplo, el descenso de Orfeo a los infiernos para rescatar a la ninfa Eurídice? ¿O el uso de la música para encantar a Hécate, la diosa serpiente, o incluso los privilegios que obtuvo para los mortales con esa hazaña? Sin duda, algún sentido tenía ese mito para sus cultores; pero era opaco para los no iniciados, quedaba envuelto en un velo de misterio que era imposible descifrar. En cambio, el mito del descenso de Jesús a los infiernos poseía un sentido trasparente, porque fue explicado por san Pablo en sus cartas en conexión con sus antecedentes bíblicos⁴¹. Es posible que a muchos oyentes de la época les haya resultado mucho más fantástica la resurrección de Jesús que el viaje de Orfeo al Hades. Pero nadie hubiera podido negar que el mito cristiano fuera coherente con las Escrituras de los judíos y consistente con las enseñanzas de Jesús. Esta mayor conformidad de la mitología judeocristiana con una cultura cada vez más alejada de lo irracional fue patente a través de la naturaleza de su oráculo, que es un conjunto de libros. Levitas y sacerdotes cristianos no consultaban lo divino en las vísceras vaporosas de un animal sacrificado, sino en la literatura⁴². Porque su oráculo era una biblioteca, los cristianos fundaron sus propias escuelas de gramática y retórica, que se confundían con las escuelas paganas. El propósito de esa educación era doble: por un lado, es obvio que se buscaba conservar la tradición mediante la preparación de las mentes que debían custodiar la herencia apostólica; pero,

⁴¹ En la Primera Carta a los Corintios, explica que «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras». En dos versículos contiguos, san Pablo repite el viejo hábito de la tradición judía que consiste en respaldar el sentido de un pasaje bíblico en la ‘intratextualidad’ que denota la expresión «según las Escrituras» (1 Cor 15: 3-5).

⁴² «Jews and Christians [...] while revering the Bible as more than mere literature, do not deny that it is also literature and generally concede that it may be appreciated as such without blasphemy» (Miles 1996: 5).

por un lado menos aparente, los altos niveles educativos servían también para cumplir con las indicaciones espirituales y políticas que san Pablo había dejado: garantizar la unión, castigar el pecado y, sobre todo, evitar el recurso al fuero externo para la punición y la resolución de los conflictos al interior de cada comunidad y entre las comunidades cristianas (Prodi 2008: 34). Para ello, era necesario contar con jueces propios, cuya función básica de instaurar el orden y las funciones adyacentes a esa misión fueron calcadas de las que ejercían los jueces paganos. Pero, a diferencia de ellos, los jueces cristianos debían desempeñar su labor en consonancia con la antigua tradición de los profetas, a quienes no en vano Abraham J. Heschel llamó «some of the most disturbing people who have ever lived» (2001: xxi). Esta conciliación es algo que muy pocos lograron, porque se trataba de manifestaciones procedentes de los rostros de Jano. La función profética consistía en perturbar la comodidad de las falsas seguridades y cuestionar las certezas morales mediante la denuncia del conflicto social⁴³. El juez debía ser a la vez el fiscal, su palabra profética debía ser capaz de desmontar el lenguaje fosilizado de las instituciones públicas, para que, en ausencia de esos obstáculos, el lenguaje religioso renovase su sentido y su función. Esa fue la dinámica que heredó el cristianismo naciente de las tradiciones judías, y que, con altibajos, parece haber funcionado en las grandes comunidades cristianas de los primeros siglos; hasta que Roma se convirtió y subordinó las creencias cristianas a la vieja institución de la *religio*.

El uso común entre los romanos del término *religio* refería a escrúpulos, al sentimiento del deber, a creencias acerca de lo sagrado y al establecimiento del culto. La preferencia por el culto hizo de la piedad

⁴³ Convendría discutir si los pre-socráticos, los pirrónicos y los sofistas compartían, en cierto sentido, el espíritu crítico de los profetas frente a una paz social declarada como aspiración de gobernantes y sacerdotes, pero negada en las prácticas de gobierno y de culto. «Considerations concerning ontology, peace and conflict (the prime concern already of the pre-Socratics) have therefore, as Augustine realized, a power to unsettle one's whole conception of virtue, or of what morality is at all» (Milbank 2006: 367).

—el trato justo que todo ser humano debe rendir a lo divino— una institución pública, llamada religión. Cuando el cristianismo fue elevado al rango de religión, su mitología obtuvo estatuto jurídico y le brotó «una punta dirigida a la política, las instituciones, los procedimientos» (Sachot 1998: 210). En ese sentido, el cristianismo es una amalgama *sui generis* de culturas, con rasgos hebreos y romanos que aparecen en lo teológico y en lo institucional de manera indiferenciada. En los primeros tiempos, los pensadores cristianos fueron oficiantes del culto, pero sobre todo *ministri divinae voluntatis*. No eran filósofos en el sentido arquitectónico del concepto, no construían visiones omnicomprensivas del ser ni observaban los fenómenos físicos ni especulaban sobre la naturaleza del primer principio. Eran servidores de la voluntad divina, filósofos que interpretaban un oráculo, que realizaban un sacrificio incruento; eran, por decirlo así, la figura contrapuesta al filósofo clásico. En tanto intérpretes del oráculo, su función consistía en analizar relatos complejos, cargados de ‘intratextualidad’, razón por la cual se los puede considerar hermeneutas, intérpretes de la piedad como acontecimiento del lenguaje, de esa *theosébeia* que san Agustín identificó con el amor (DT XII 14, 22). Su ministerio era la generación constante de una casuística, hecha de normas trashumantes sobre qué es teofanía del amor aquí y ahora. Las fuentes para la producción normativa eran la exégesis textual y el apego a la tradición de una determinada comunidad de fieles. Esas comunidades incluían a los vivos y a los muertos, y se concebían solo transitoriamente sujetas al orden político, ya que estaban de camino hacia la otra vida. Eran sus *ministri* quienes debían conducirlos en ese tránsito; pero, debido al efecto Celso, estos pensadores se hallaban incómodos con el hecho de tener por guía una *doxa*.

Como reacción a los cargos planteados por Celso, la apología del cristianismo se desplegó en dos direcciones contrarias, conformes con los rostros de Jano. A una de esas direcciones la llamaré aquí auténtica y a la otra inauténtica. En la dirección auténtica, la filosofía cristiana se mostró como interpretación de la Palabra divina, según las pautas ancestrales

que para el escrutinio del texto sagrado había heredado de la sinagoga. En la dirección inauténtica, en cambio, los cristianos imitaron el rostro apodíctico de Jano, y de ese modo expusieron a su doctrina a la competencia abierta con las otras filosofías, ingresando inadvertidamente en un terreno epistemológico en el que ya no cabían las religiones. Puesto que fue desde sus orígenes un intento de desterrar a la mitología, la *imitatio scientiae paganorum* puede ser considerada la raíz de la secularización y el detonante de los componentes políticos negativos de la sofística cristiana. ¿Qué fue lo que imitaron los cristianos en su afán de no ser considerados racionalmente inválidos? Sin darse cuenta, montaron su discurso sobre la matriz epistemológica del platonismo. Es razonable suponer, sin embargo, que la platónica no fuera la única matriz en uso en la cultura letrada de la Antigüedad y de la Edad Media. A lo largo de la extensa historia del cristianismo hubo una forma de pensar alternativa que, desde Orígenes, pasando por san Agustín, hasta san Anselmo, Abelardo y Ockham, se puede rastrear y detectar con relativa facilidad, porque siempre destaca en ella una opción preferencial por el lenguaje: la práctica de la palabra por la palabra (Cassin 2008: 95); como en la sofística, solo que, en el uso cristiano, en su segunda aparición, Palabra debe ser escrita con mayúscula. Y por esta misma razón, también es razonable suponer que la dirección auténtica, cada vez que tuvo lugar, hizo que los cristianos usaran el lenguaje de un modo similar a lo que Gadamer llama una verdadera conversación (1977: 461)⁴⁴.

⁴⁴ O como dijo Montaigne: «el más fructuoso y natural ejercicio de nuestro espíritu» (Montaigne 1963: 299).

CAPÍTULO 3 LA VERDADERA FILOSOFÍA

1.

Como bien dice Hamman, Agustín es una montaña de difícil acceso (1989: 6). ¿Por dónde es más razonable subir a ella? El *De Trinitate* me parece que puede ser una buena ruta para quien, como yo, solo pretende escalar una parte de su vasta obra. Por ello, dialogaré en esta sección con algunos estudiosos del pensamiento agustiniano, en particular con Roland Kany, que ha revisado prolijamente las fuentes del *De Trinitate*.

Según Kany, la fuente principal de san Agustín es el Evangelio de san Juan, de donde obtuvo el principio según el cual vivió y escribió. Por Cicerón conoció las diversas variaciones de la filosofía pagana, supo de Epicuro, de los estoicos y se informó acerca de los pre-socráticos. Debido a la amplitud de las reseñas ciceronianas de la obra de Platón, se ha llegado a creer que fue el platonismo la filosofía pagana que produjo mayor impacto en el pensamiento de san Agustín¹. Sin embargo, Kany

¹ De Platón solo leyó el *Timeo* en la traducción incompleta de Cicerón (Kany 2007: 50-51). En lo que toca a la influencia neoplatónica, muchos elementos de la filosofía de san Agustín «were formulated consciously or unconsciously under the influence of Plotinus». Nash no exagera cuando dice: «In fact, many elements of Augustine's thought can be understood only when they are seen in the light of the Platonic tradition in Philosophy» (2003: 4).

y otros autores piden no exagerar esa influencia porque, después de su conversión, Agustín se apartó de forma explícita del platonismo (Kany 2007: 52)². No cabe duda de que, en lo referido a los conceptos y los tópicos de la filosofía pagana, tenía un lenguaje común con Cicerón³. Más aún, Flasch afirma que el teólogo maduro nunca pudo liberarse de la seducción de la retórica, que él ve recurrente debido al interés de

² Kany cita a L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme* (Paris: 1896): «Augustinus seit seiner Konversion den Platonismus immer heftiger abgelehnt habe». Hay influencia de Porfirio, que no debe exagerarse. Radica en el ascenso del alma espiritual de DT XII, xv 24 y en la unidad sin mezcla de alma y cuerpo así como de *mens*, *notitia* y *amor* en DT IX (Kany 2007: 55; 57). A diferencia de Orígenes y Mario Victorino, Agustín desestimó la separación de Plotino entre el Uno y la segunda hipóstasis (Kany 2007: 56). Agustín descalifica al neoplatonismo debido a la soberbia de pretender conocer a Dios por los propios medios (DT IV, x 13 – xviii 24; XIII, ix 12; xix 24). Acercarse al neoplatonismo era para él correr riesgo de arrianismo (Kany 2007: 60). Según A.C. Lloyd (*Nosce te ipsum* and *conscientia*, AGPh 46, 1964, 188-200, citado por Kany) hay inconsistencia en el uso de *conscientia* de DT X debido a que Agustín mezcla el concepto estoico de autoconciencia con una comprensión neoplatónica del espíritu como persona y sustancia. Aquí Agustín razona de manera retórica más que dialéctica (Kany 2007: 62). Incluso Henry Chadwick, que llama a Agustín «el más agudo de los platónicos cristianos», reconoce que fue también el más penetrante crítico del platonismo (2001: 4). Christoph Horn dice que es difícil sostener una síntesis de platonismo y cristianismo en Agustín (1995: 27). McClelland escribe: «Under the influence of his Reading of Paul's Epistles, Augustine later came to see paganism as being so impregnated with the carnality of a world that had denied Christ, that he dropped the idea that there was a connection between the Platonic and the Christian views of the soul. But how far Augustine succeeded in riding himself of his Platonism is another matter» (1998: 97). Sobre la influencia de Aristóteles, hay consenso: Agustín no lo leyó. Conoció el *Protréptico* a través del *Hortensio* de Cicerón; por fuentes estoicas, la lógica y la semántica. Kany dice que Agustín objetó la doctrina de las categorías; Flasch aclara que solo cuestionó que fueran aplicables a Dios (Kany 2007: 66; Flasch 2003: 20).

³ Del *De Officiis*, Agustín recogió el concepto de sabiduría; *beati certe omnes esse volumus* (con seguridad, todos deseamos ser felices) es un *dictum* que, al parecer, proviene del *Hortensio*, y de allí también procede, según Kany, el análisis de la relación de ciencia y sabiduría del *De Trinitate* (Kany 2007: 72-73; DT XIII-XIV). En 399 Rufino tradujo del griego al latín las sentencias de Sexto el Pitagórico. Es probable que Agustín las conociera (DT IV, iii 5; *Las Sentencias de Sexto*, 208; san Agustín, *Sermón* 65, iv 5 y DT XIV, i 2) (Kany 1992: 153-170).

Agustín por el poder (2003: 18). No obstante, lo que Flasch no advierte es que la retórica era el hábitat natural del escepticismo jurídico y de la lógica de lo preferible. Ese es el punto crucial de mi argumentación: a través de las técnicas de la persuasión, Cicerón le inculcó a san Agustín una mentalidad filosófica, escéptica y ecléctica, que nunca lo abandonó.

El rétor es escéptico de la verdad teórico-demostrativa porque la ciencia es ajena al mundo de los litigios y de las decisiones perentorias. Para que un buen rétor pueda producir una comprensión deseada en su auditorio, esa comprensión de las cosas debe estar fundada en un valor previamente elegido por él y que, en alguna medida, el público ya comparte. Esta conexión entre el orador y sus oyentes es un arma de doble filo, porque la escala de valores predominante en un auditorio puede ser conocida por el orador, pero no necesariamente compartida. Sabe qué percibe el auditorio como bello, pero él mismo oculta ante su público que no piensa ni actúa de manera bella. El desprestigio de la sofística griega y de la racionalidad jurídica en general procede del hecho de que muchos oradores, mientras proclamaban en sus alocuciones los valores que el auditorio deseaba escuchar, elegían valores crematísticos para sí. Pero la codicia y la tendencia a la adulación del público, que se dan en todas las sociedades, si bien quiebran la buena reputación del orador, no invalidan la matriz epistemológica en la que se sostiene el arte de persuadir. En el cristianismo se supone que los valores previamente elegidos no proceden de la ambición, sino de la piedad (Vargas & Cárdenas 2005: 73-76). El creyente, si fuera lo suficientemente ingenuo, estaría tentado a suponer que en el cristiano se logra realizar el ideal del rétor que pintó Sócrates en el *Gorgias*: aquel sabio que practica la retórica bella, porque conoce la justicia y procura que las almas de los hombres sean mejores (Gor 503 a-d). Pero si somos lo suficientemente escépticos, sabremos eludir esa tentación y ver siempre, en el ejercicio de la persuasión, los dos rostros de Jano.

También en ese sentido san Agustín es un escéptico: como orador asienta sus valores en la congruencia de la verdadera justicia y la caridad;

pero no cree que esa justicia pueda ser la de los hombres. En ese sentido, como dice Elshtain, es un escéptico epistemológico que, no obstante, cree que se pueden conocer ciertas verdades⁴. En ese modo escéptico de razonar, uno solo puede persuadir a su auditorio apelando a argumentos hipotéticos que conducen al descubrimiento común de una verdad probable. Según Harold J. Berman —cuya obra clásica sobre la revolución papal es el punto de partida de mi investigación—, el carácter probable de la verdad jurídica supone una escala de probabilidades cuya forma lógica es la presunción (1996: 166). Para lograr persuadir hace falta alcanzar cierto grado de certeza en cada paso de la argumentación, y para que haya certeza en un razonamiento de este tipo hacen falta cuatro términos básicos que tienen que confluir: presunción de falsedad o sospecha inicial; presunción de verdad o defensa sólida; argumentación exitosa; y sentencia favorable. La sospecha frente a la hipótesis procede de la pre-comprensión de los oyentes. Si tomamos nuevamente el ejemplo de Jonás (Jon 2: 1-11), ¿dónde en el mundo se ha visto que alguien cruce el mar dentro de un pez? La defensa es la posición que adopta el orador frente a la hipótesis: se trata de una alegoría, no del relato de un hecho. Los argumentos consisten en un raciocinio que se nutre de la pre-comprensión para hacer manifiesta la razonabilidad de la hipótesis: la vida tiene travesías llenas de desconcierto, peligro y oscuridad, ocasionadas por la huída del alma frente a los llamados del espíritu, y que, sin embargo, la retornan al espíritu sin que se sepa cómo, es decir, de un modo maravilloso. La sentencia es la aprobación o desaprobación que de la hipótesis hace el auditorio: es verdad, me ha pasado muchas veces verme salir de las entrañas del pez.

Los Hechos de los Apóstoles brindan otro magnífico ejemplo de este modo de razonar (Hec 17: 16-34). Al llegar a Atenas, san Pablo

⁴ «... an epistemological skeptic who believes, nonetheless, that we can come to know certain truths» (Elshtain 2005: 246). «Although the conjoining of skepticism and truth may at first seem strange, they do—at least in Augustine's philosophy—go together» (Nash 2003: 12).

se indignó por la cantidad de templos a los dioses paganos que vio en la ciudad, y en los días siguientes se dedicó a discutir sobre el tema con judíos, cristianos y griegos. Con los filósofos atenienses decidió conversar, pero su estrategia falló. Cuando su discurso estaba a punto de abordar el destino que le espera al creyente, se encontró en una aporía. Sabía que no podía hablar de la resurrección del alma, cuya posibilidad hubiera sido aceptada sin mayores problemas por los filósofos, porque, en su creencia, es el hombre el que resucita y no solo el alma. Estaba pensando en *basar*, pero no tenía cómo referir a la integridad de la persona a la que la muerte solo arrebató la materia del cuerpo. No le quedaba otra opción que eludir la palabra *soma*, que significa cuerpo, y usar la palabra *sarx*, que significa carne. Pésima elección; más le hubiera valido recurrir a una versión modificada de *psyché*. En su comprensión antropológica, la carne era *basar*, una unidad psicosomática que podemos asociar con lo que hoy entendemos por personalidad (Wolff 1974: 45-51); pero, en la mente de su auditorio, *sarx* solo podía referir a una masa repugnante de piel, entrañas y tejidos musculares, que precisamente es lo que se traga el *sarcó-fago* para siempre. En el Areópago de Atenas, Pablo no percibió bien la pre-comprensión de su auditorio, no calibró adecuadamente el rechazo que despertaría y, por ello, los filósofos ni siquiera le dieron tiempo para intentar una defensa. Fue una alocución fallida; pero, aunque mal empleados, todos los elementos del arte de persuadir estaban presentes. Los filósofos eran la instancia que cuestionaba de antemano las creencias extranjeras; él era el defensor de la creencia en el dios desconocido; y en su frustrada defensa iba a rendir testimonios a favor de la verdad de su creencia: que la personalidad, en su inmaterialidad, persiste después de la muerte. Para persuadir y generar certeza, toda verdad probable requiere garantizar la probabilidad de cada uno de sus pasos, y es dentro de esa lógica que debe verse el vínculo de fe y razón discursiva. Me parece que se comete un error cuando se plantea esa relación bajo el paradigma de la fusión simple de teología y filosofía. El discurso de Pablo en el Areópago muestra el desencuentro radical con la filosofía, donde las creencias

míticas de un extranjero y los usos racionales de la élite ateniense no pueden hallar un punto de entendimiento. Por eso, el diálogo entre la fe y la razón no consiste en la tarea improbable de reconciliar ambas mentalidades, sino en la posibilidad de hacer manifiesta la racionalidad propia de la fe sin ahuyentar al auditorio. En otras palabras, el diálogo no se da inicialmente entre esas dos caras de Jano que se enfrentaron en el Areópago, sino al interior del propio rostro religioso de la razón. Allí se produce y despliega la racionalidad de la teología, con autonomía epistemológica respecto del rostro científico, pero bajo el acicate del efecto Celso, que proviene de la ciencia. San Pablo ya tenía una sólida interpretación racional del Mesías y de su mensaje cuando llegó a Atenas; no necesitaba de los filósofos para estar persuadido de aquello en lo que creía; pero la providencia quiso que su discurso fallara y creo que ese fracaso es también un componente esencial del efecto Celso.

En el *De Doctrina Christiana* —que Gerhard Ebeling calificó como la obra hermenéutica de mayor efecto histórico (citado por Grondin 1994: 26)—, san Agustín define la ciencia como *tractatio scripturarum*, el hábito de develar lo oculto en el texto mediante hipótesis defendibles sobre objetos que nadie ve. ¿Por qué un pensador como Agustín, a pesar de la prédica antifilosófica de san Pablo y de su propio escepticismo, se siente obligado a usar el término *scientia* en la exposición de la fe? ¿No podía reconocerse, acaso, que era un razonamiento conjetural acerca del sentido de los textos? Para el cristianismo, la mente humana no tiene visión plena de lo sugerido por los artículos de la fe y, sin visión, no puede haber ciencia en el sentido clásico del término. Solo cabe razonar de forma aproximativa a lo divino, tratando de construir un discurso que logre la persuasión de los fieles. A ese arte, Agustín lo denomina *scientia*, pero no podría suscribir el principio *sine duce homine nosse* (Prestel 1992: 38), que es esencial en la ciencia clásica. Planteado el contraste con el uso post-aristotélico del término, es claro que el obispo de Hipona usa *scientia* de otra manera: como el arte de buscar y encontrar la verdad viva (*die lebendige Wahrheit*), lo que le otorga un trazo existencial característico

a su filosofía (Grondin 1994: 27). Peter Prestel ha mostrado, por lo demás, que esa ‘ciencia retórica’ se sostiene perfectamente en el carácter intersubjetivo de la antropología agustiniana. Destaca que la anti-filosofía de los rétores romanos pertenece a la tradición de los sofistas e Isócrates, todos ellos fervientes críticos del cercenamiento del pensar operado por la *episteme*. Y Prestel se pregunta si el cristianismo latino, dada la enorme influencia de Agustín, no será una religión retórica y no filosófica como se suele asumir (1992: 54). Pero esta ‘ciencia de las cosas divinas’ aún no es y no debe ser confundida con la sabiduría, que nunca es discursiva, sino intuitiva y, en sí misma, el lugar de la caridad (1992: 38). Como recuerda Flasch, la retórica agustiniana fue el discurso racional puesto al servicio de la sabiduría y la verdad⁵; y estas no eran realidades discursivas ni conceptos cognitivos basados en una correspondencia entre el intelecto y la realidad, sino principios de vida que vinculaban la Palabra a la praxis, intuiciones acotadas por el discurso, que daban sentido a la vida ordinaria de las personas. En el uso del lenguaje, san Agustín distinguió entre el *actus signatus* —lo expresado en las proposiciones de la ciencia o *ratio inferior*— y el *actus exercitus* —lo ejercido por esas palabras en el oyente—, y colocó al sabio en la capacidad de intuir y comprender qué efectos ejercen sus palabras en la comprensión de su auditorio. Esta es la habilidad de percibir el *kairos* del enunciado y no solo su significado conceptual; es el vínculo tripartito de hablante, ‘carácter ancestral del enunciado’⁶ y escucha; y es también la virtud que distinguía al *sophistes*.

⁵ «Daß Augustin die antike Rhetorik nicht bloß kritisierte und auch nicht einfach wegwarf, sondern daß er sie neuen Zwecken dienstbar machte, dies gibt seinem Werk historische Bedeutung» (Flasch 2003: 19-20).

⁶ «Nicht die Worte sind das Wichtige, sondern das, was mit ihnen gesagt werden will [...]. Diese augustiniische Überzeugung war Heidegger so wesentlich, daß er in ‘Sein und Zeit’ nicht zögerte, kühn und provokativ vom ‘abkünftigen Charackter’ der Aussage zu sprechen — in meinen Augen eine der grundlegendsten und aktuellsten Ideen Heideggers. Die Aussage ist immer ein Sekundäres, nämlich der propositionale Niederschlag eines daseinsmäßigen Weltbezugs, wobei die Aussage alles in die Redeform der Vorhandenheit (‘S ist P’) einebnet» (Grondin 1994: 27-28).

El sofista griego fue caricaturizado por el platonismo, entre otras cosas, por el hecho de no preocuparle en absoluto la verdad científica; pero el sofista cristiano, a quien tampoco preocupa la ciencia, coloca su raciocinio en un nivel de conjeturas menos vulnerable, porque no atañen únicamente a las contingencias de la vida política, sino que pretenden acertar con el *momentum* que otorga sentido a todas las dimensiones de la vida humana. Para los cristianos, san Pablo es la figura arquetípica de esa habilidad para percibir el *kairos* de la existencia a partir de los signos de los tiempos⁷. Esa invalorable habilidad pervivió, en alguna medida, en la tradición jurídica del mundo antiguo, aquella en la que se formó san Agustín, pero fue asimilada y repotenciada por la racionalidad religiosa del cristianismo. Cuando el sofista se hizo cristiano, identificó su sabiduría con el arte de descifrar, proponer y transmitir el verdadero sentido de las palabras, que, desde la perspectiva de san Agustín, es la capacidad de captar y transmitir el *verbum intimum* o *verbum cordis* que se expresa, siempre de manera parcial, en las palabras audibles o legibles del lenguaje humano⁸. Así, pues, cuando el rétor ya no se remite a las palabras de la ley promulgada por los hombres, sino que recurre a las palabras en la que se pronuncia el Verbo divino, que es Cristo, entonces se convierte en un sofista cristiano. ¿En qué debería radicar la ventaja de esta sofística respecto de la griega? A partir de Agustín, la teología se configura más claramente como hermenéutica bíblica y —como lo explica Grondin— la doctrina del *verbum cordis* advierte al teólogo que nunca debe tomar los signos externos como última palabra, sino solo como interpretaciones de la palabra interior (Grondin 1994: 32).

⁷ «Hay siempre un momento [dice Badiou sobre san Pablo] en el que lo que importa es declarar en el propio nombre que lo que ha ocurrido ha ocurrido, y hacerlo porque lo que se considera en cuanto a las posibilidades *actuales* de una situación lo exige» (Badiou 1996: 47).

⁸ «La palabra que resuena fuera es signo de la palabra que luce dentro, a la que conviene mejor el nombre verbo; pues la palabra que los labios pronuncian es voz del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen» (DT XV 11, 20).

¿Cómo llegar a la palabra interior a través de los signos exteriores del lenguaje? La sofística siempre se valió de pruebas entimemáticas para hallar el *kairos* de un debate judicial, de un diálogo filosófico, de una discusión histórica. Se trata de procedimientos para descubrir el sentido que el lenguaje trasmite y que solo acontece en la conversación, nunca fuera de ella en un análisis lógico y conceptual. En la sofística cristiana se trata de extraer del oráculo textual el sentido de las palabras legibles y audibles, que es la Palabra divina, y convertir ese sentido en pautas de conducta para la vida, capaces sobre todo de adecuarse a la solución de los casos críticos (Vargas & Cárdenas 2005: 94-95). El secreto de la sabiduría del oráculo era la habilidad de descubrir el *kairos* de la *krisis*, y conviene subrayar que, en el lenguaje de la época, «crisis» tenía una antigua connotación mítica⁹.

2.

Ahora conviene ahondar un poco más en lo que significa consultar la Biblia como un oráculo. Para san Agustín la lectura de la Biblia da lugar a dos géneros de cuestiones: la verdad de las cosas dichas y la intención de quien relata. No se trata de disyuntivas excluyentes, porque leer la Biblia no es como leer la *Odisea*, donde la autoridad de Homero es la de un espíritu humano inspirado por una pléthora de influencias divinas. En el relato bíblico, por el contrario, hay múltiples autores humanos, inspirados por un único espíritu divino, por lo que ellos se ocultan por completo y toda la autoridad recae en la Palabra detrás de las palabras. Es como si Homero se esfumara para que el texto transmitiese la intención de los dioses; solo que así no se leía la *Odisea*, donde la intención de Homero prevalece, sino la Biblia, donde solo se expresa Yahvé Elohim (Con XII, 23). Esto es lo que significan las *dicta* agustinianas «si no creyeras, no entenderías» (*nisi credideritis, non intellegetis*) y «creemos para conocer,

⁹ El uso de *krisis* se remonta a los pitagóricos: saberse en el tiempo preciso en el que el destino (*moira*) obliga a tomar una decisión que se revela ineludible (LThK 5, 1243).

no conocemos para creer» (*credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus*) (LA 1 2, 4; IE 40, 9), a las que se suele referir con el famoso «creo para entender» (*credo ut intelligam*). Todas se reducen a creer que tras las palabras hay un sentido divino, que el espíritu de la letra no es humano. Creído lo cual, el siguiente paso es dar razón de ese sentido, descifrar el espíritu mediante los recursos del pensamiento, para que se pueda comprender el mensaje. Es como si, de manera insospechada, se hubiese introducido un nuevo nivel de análisis en el interior de la caverna platónica, mediante el cual se resuelve el problema del *Menón* (Milbank 2006: xxiii). En ese diálogo platónico, como se recordará, la pregunta filosófica era: ¿cómo es posible la búsqueda de la verdad si esta no se conoce ya de algún modo? Desde la perspectiva de san Agustín, no es necesario recurrir a una supuesta reminiscencia de las ideas que el alma habría conocido antes de quedar atrapada en el cuerpo; basta con comprender el sentido oculto tras las imágenes que fluyen ante nuestra vista: la imagen de Adán y Eva, por ejemplo, y la pérdida del paraíso; o la del diluvio y la construcción del arca; la torre de Babel, para seguir con las construcciones, etc. Nunca faltaron lectores que asumieran que Adán y Eva realmente existieron, o que dudaran que al arca tuvieran que subir los patos. El propio Agustín nos cuenta que él mismo leyó de esa manera la Biblia durante su juventud, atento a los hechos; pero que, a partir de su conversión, comprendió que san Ambrosio leía las Escrituras de otro modo. No se trataba de preguntar por la verdad de los sucesos relatados como quien examina la veracidad de las proposiciones de la geometría o la física. Puesto que los mitos exponen una verdad religiosa y no necesariamente relatan hechos históricos, algunos cristianos llegaron a comprender —muy pocos, a decir verdad— que en atención a lo que realmente importa, es impropio atender al significado y no al sentido de las palabras. Preguntar, por ejemplo, si la resurrección de Jesús fue un hecho histórico, visible en el espacio, implica un error de perspectiva, porque así no se lee un oráculo. Para el escepticismo epistemológico de san Agustín, ese tipo de preguntas queda tan fuera de lugar como la discusión acerca

de la intención del autor de un Evangelio¹⁰. Si se los compara con Homero, la mayoría de los autores bíblicos son personajes oscuros, no solo para la cultura helenística. La idea de creer en la Biblia como oráculo pasaba por obviar a los autores humanos y postular un solo emisor relevante, con cuya autoridad ningún humano podía competir¹¹.

En la mayoría de las culturas, si no en todas, la verdad religiosa está exonerada de brindar pruebas racionales. Pero en la cultura cristiana, debido al efecto Celso, se sintió desde los orígenes la necesidad de invocar el numen e inmediatamente otorgarle un sustento racional a las sentencias que lo comunicaban. También los pre-socráticos, Platón, Aristóteles y los helenistas supusieron que había algo que llamaban lo divino, y no de una manera metafórica. Pero ellos plantearon sus diferencias con lo irracional trazando una clara línea divisoria en la presencia o ausencia de un método racional para acceder a su conocimiento. El método de la filosofía clásica comprende a su dios dentro de un paradigma racional que asume un horizonte inteligible al que se refiere el discurso. Es el significado conceptual de las palabras lo que nos conduce, como se aprecia en la dialéctica de Platón, al conocimiento verdadero de lo divino. Judíos y cristianos, en cambio, no buscaban determinar a Yahvé Elohim dentro de ese paradigma,

¹⁰ «Augustine applies the distinction between literal interpretation and allegorical interpretation to Sacred Scripture in such a way that the reader's response becomes much more determinative of the text's meaning than the author's intent. Hence his skeptical hermeneutics recognizes the brute fact that most of the texts that human beings seek to understand must be read without the benefit of any direct, immediate, and personal retrieval of an author's intentionality. Yet original, significant, and tenable interpretation does take place, though it may be fallible, limited, and provisional. Augustine's insight, as basic as it is brilliant, is that understanding Sacred Scripture does not essentially or necessarily require that readers understand what human authors were then thinking when they were writing. His distinction between a skeptical hermeneutics and a dogmatic hermeneutics is a pivotal point in the development of his scriptural hermeneutics in that it goes a long way toward securing charity, diversity, and plurality of interpretation» (Heffernan 2002: 52).

¹¹ «Religion—Western religion in particular—may be seen as literature that has succeeded beyond any writer's wildest dreams» (Miles 1996: 4).

sino lo propusieron, más bien, como el personaje mítico supremo dentro del horizonte vivencial del hombre. Lo que importa en la lectura bíblica no es el concepto «dios», sino la vivencia compartida de los efectos del Espíritu en la vida humana. La *ratio fidei*, por tanto, da razón de un personaje del mundo de la vida que, sin embargo, no es de este mundo —es decir, que no es un ente—, único e irrepetible, que interactúa de manera decisiva con los seres humanos, que entabla diálogo con ellos a través del mismo lenguaje con el que los hombres dialogan entre sí. La vivencia del sentido de esas palabras para la vida cotidiana es lo que otorga densidad ontológica a la verdad religiosa, supuesta en aquellos relatos bíblicos. Así, lo que en última instancia diferencia a los sofistas griegos de la sofística cristiana es cómo y de dónde obtiene la divinidad sus determinaciones racionales. Para el cristiano, estas no proceden del significado de las palabras, es decir, de la visión intelectual del ser o de la naturaleza a través de las proposiciones, sino de la escucha, que es advertencia de lo ausente a través del sentido de lo presente. Con ello la sofística cristiana reivindica la relación mítica y se vale de la racionalidad retórica para mostrar la verdad de la fe.

3.

Llegamos así a la pregunta por la naturaleza de la fe. En su *De diversis quaestionibus* LXXXIII, san Agustín distingue tres tipos de creencias: en cosas que se creen siempre, pero nunca se entienden, que podemos llamar opiniones; en cosas que se entienden tan pronto como se creen, que podemos llamar conocimientos; y creencias que se creen y solo después se entienden, que podemos llamar convicciones¹².

¹² «Tres son los géneros de las cosas creíbles. Algunas se creen siempre y nunca se entienden, como la historia completa de los eventos temporales y las gestas humanas que transcurren. Otras se entienden tan pronto como se creen, como todas las razones humanas, ya sean matemáticas o de otras disciplinas. En tercer lugar están las cosas que se creen y solo después se entienden, como aquellas que conciernen a las cosas divinas

Por los ejemplos que pone Agustín, es posible interpretar este pasaje como una escala de tres niveles: retórica histórica, ciencia demostrativa y retórica religiosa. En el primer nivel no sorprende constatar escepticismo respecto del conocimiento de los eventos pasados, porque para Agustín estos no son hechos, sino recuerdos de una memoria colectiva¹³. En el nivel de la ciencia también podríamos encontrar una dosis de escepticismo, en la medida en que limita los alcances del conocimiento demostrativo a lo evidente, que solo muy pocas ciencias pueden brindar. En la *fides*, por último, el dogma de la imposibilidad del conocimiento pleno de Yahvé Elohim en esta vida es, por sí mismo, suficientemente escéptico. Aquí, san Agustín no niega ni desestima, pero pone en segundo rango la aproximación proposicional a lo divino, aquella en la que se sostiene la filosofía neoplatónica. En esta vida, nadie conoce a Yahvé Elohim de esa manera a no ser —añade— «los limpios de corazón, que observan los preceptos y llevan una vida virtuosa» (83Q 48). Esta última cláusula podría parecer una referencia a la mística, que deja abierta la posibilidad de un conocimiento excepcional de la divinidad, metafísicamente determinada como lo indeterminable. No descarto que Agustín haya tenido eso en mente; pero estoy persuadido de que esa no era para él la ruta principal del razonamiento acerca de Yahvé Elohim. En ese sentido, me parece que la cuestión mística no debería distraernos.

¿En qué consiste la persuasión cristiana? ¿Cómo puede esa retórica ser un sustento racional suficiente de la fe? Según Andrés Covarrubias, el *De Doctrina Christiana* de san Agustín adecúa las doctrinas expuestas en el *De Oratore* de Cicerón a la virtud cristiana. La gran diferencia

que no pueden entenderse, a no ser que sean recibidas por los limpios de corazón, que observan los preceptos y llevan una vida virtuosa» (83Q 48).

¹³ «En vano nos afanamos en determinar los años que restan hasta el fin del mundo, puesto que, como oímos de boca de la Verdad, no nos toca a nosotros saberlo. Sin embargo, unos cuentan cuatrocientos, otros quinientos, otros mil, desde la ascensión del Señor hasta su última venida. Decir en qué funda cada uno su opinión, sería largo e innecesario. Baste saber que se basan en conjeturas humanas, que no ofrecen nada cierto que proceda de la autoridad de la Escritura canónica» (CD XVIII 53, 1).

es que Agustín ubicó los lugares comunes y los propios en lo que denominó la ‘intratextualidad’ bíblica, y aplicó los argumentos retóricos a la ‘invención’ de la fe cristiana¹⁴. Sin embargo, esa adecuación no dejó intacta a la retórica clásica. La nueva concepción del *modus inveniendi* expuesta en el *De Doctrina Christiana* supone, más bien, una revisión completa del arte, y esto, para Covarrubias, es «el primer andamio para la construcción de la retórica medieval» (2003: 102-105) y, para mí, el bautizo de la sofística cristiana. A partir de su creencia en la caridad y en el pecado original, san Agustín reinterpretó la tradición ciceroniana y logró una nueva comprensión racional de los vínculos de la vida con esa fe. Esta tiene para él dos sentidos diferenciados, que pueden verse también como los rostros de Jano. Vista de manera subjetiva, la fe es, por un lado, creer en algo que alguien asevera, pero que uno mismo no ha visto, y, por el otro lado, es guardar con veracidad las promesas que se han hecho (AL 2: 1333). En este segundo aspecto, san Agustín presta atención a la *fiducia*, aquella virtud que se encuentra en la amistad y que aparece como un supuesto necesario en los contratos verbales¹⁵. Por su parte, la fe en algo que se asevera es la creencia en el sentido de los textos —que es una suerte de evidencia no-empírica— (DT IV 24; XIII 3); la escucha del espíritu de la letra. Esto de ningún modo es un conocimiento de los hechos del pasado significados por las proposiciones, sino una vivencia del presente. La fe no es, pues, conocimiento; pero tampoco podía ser asumida como una simple opinión: debía comprenderse como un evento subjetivo, imposible de postularse universalmente en todos los seres humanos; un don espiritual gratuito que solo algunos espíritus reciben. Era difícil, desde luego, pero no imposible mostrar el carácter racional

¹⁴ «Quid est argumentum? Probabile inventum ad faciendum fidem» (PO ii 5).

¹⁵ «Fides enim appellata est in latina lingua ex eo, quia fit quod dicitur; quam manifestum est non exhibere mentientem» (DT VIII 4). El matrimonio es el ejemplo por excelencia de esta fe, y por eso es en sí mismo una metáfora de la fe cristiana.

de la fe, y para ello solo se podía recurrir a un número considerable de evidencias literarias, construidas sobre la ‘intratextualidad’ de la Biblia¹⁶.

4.

Como recuerda Flasch, san Agustín planteó sus ideas en una época convulsionada por los cambios administrativos del Imperio en favor del cristianismo (2003: 10-11), particularmente los acaecidos después del decreto de Teodosio I, que lo convirtieron en la religión oficial del Imperio. En ese contexto, en el que reinaba la incertidumbre acerca de los eventos políticos internos y externos que afectaban a Roma, Agustín creyó necesario puntualizar el concepto de autoridad. Como era de esperar, se acogió para ello al uso habitual de ese concepto en la retórica, donde la autoridad es el factor que logra vincular la acción a una opinión verosímil¹⁷. Conviene recordar que el recurso a lo previamente establecido por quienes gozan de alta credibilidad es un hábito

¹⁶ San Agustín la define como «pensar con asentimiento»: «cum assensione cogitare», «at si tollatur assensio, fides tollitur». La fe se sostiene en la autoridad de alguien que es digno de crédito (los indicios confirman la autoridad). Agustín ve la fe como relación personal con Dios y con Cristo, un proceso de crecimiento que culminará en la visión de Dios. A partir de 395 usa *gratia fidei* y hace un contraste entre la *servitutis iugum* y la *libertas fidei*. Aquí el principio hermenéutico es la fe revelada en Cristo (*patet*) que está latente en la Antigüedad (*latet*) (AL 2: 1335-1336).

¹⁷ Según Kany, en el derecho privado de los romanos *auctoritas* era una garantía ofrecida a un comprador de que el objeto vendido realmente pertenecía al vendedor. Lo único que uno necesitaba para comprar era un sustento que se pudiese mostrar en un eventual reclamo; en eso residía la autoridad de su pretensión (Kany 2009: 442). La expresión *auctoritas patrum* ya se usaba en tiempos de la República. Kany cree que es discutible que con ella se destacase la calidad de los consejos de ‘los padres’, es decir, los senadores, quienes por su origen patricio y, sobre todo, por su buen nombre, habrían despertado un sentimiento de respeto en el pueblo (Kany 2009: 442-443). En todo caso, importa destacar que en la República romana los magistrados tenían *potestas*, mientras que los senadores solo *auctoritas*. En el período imperial, en cambio, poder y autoridad se fusionaron en el Emperador. Algo similar ocurrirá con la lectura cristiana de lo divino: los dioses solo poseían *potestas*; el Dios que habla posee ambas.

escéptico¹⁸. Esto irritaba a quienes creían en el conocimiento científico, donde ninguna opinión, por prestigiosa que fuera, podía convivir con la demostración apodíctica si es que era contraria a ella. Ni Arquímedes hubiera podido hacer valer su opinión acerca de la longitud del túnel de Samos si esta hubiera sido contraria al conocimiento exacto que se obtuvo mediante la medición geométrica de una serie de ángulos rectos. Pero, para los escépticos, esa precisión no podía trasladarse más allá de la matemática y por eso dudaban de que hubiese ciencia en los demás asuntos humanos. Allí donde solo hay opiniones, solo se puede alcanzar grados de probabilidad. Ese era el modo como la argumentación jurídica asumía la naturaleza de sus pruebas, destacando su cercanía o lejanía respecto de la norma vigente y recurriendo a la casuística para resolver las dudas. Kany recuerda que, al argumentar en los tribunales, los rétores no usaban *iudicium* para referir a las sentencias precedentes, sino *auctoritas*. El propio orador poseía autoridad solo si su recurso a las *auctoritates* solía ser suficientemente persuasivo y le permitía ganar los juicios (Kany 2009: 444). También en ese sentido hablaba Cicerón de la autoridad de Platón, cuyo solo nombre, más que un análisis de sus doctrinas, tenía poder de persuasión. Y ese es el mismo esquema racional que domina el uso agustiniano y, por ende, medieval de *auctoritates* en la argumentación sobre la fe¹⁹. Al contrario de lo exigido por la ciencia, en la retórica jurídica y en la sofística cristiana importa menos qué se dice que quién lo dice. Esto no debe entenderse, desde luego, como una licencia para decir cualquier cosa, porque si fuera así, no sería posible vencer en los juicios ni se hubiera podido establecer una ortodoxia. Lo que está implicado en la fórmula ‘importa menos qué se dice que quién lo dice’ es el uso de la autoridad como sustento racional de la opinión vertida. Si a esa lógica se le añade el componente religioso, entonces era

¹⁸ «A distinguishing feature of Augustinian skepticism is the trenchant rehabilitation of belief in testimony and of trust in authority» (Heffernan 2002: 50).

¹⁹ «The validity of our beliefs depends upon the authority by which they are held, the evidence or testimony that commands assent» (O’Daly 2001: 164).

crucial para san Agustín mostrar que las cosas divinas no se descubren en las proposiciones de la Biblia, sino en el espíritu divino que se revela a través de ellas.

Llego así al punto en que la retórica jurídica y la retórica religiosa se separan. En el *ius* —la justicia debida a los hombres—, la autoridad precedente eran las sentencias que habían sido pronunciadas por los jueces de mayor renombre. En la *pietas* —la justicia debida a lo divino—, la función de los obispos, que es análoga a la de los jueces, quedó opacada y relegada a un segundo plano por la autoridad de Dios. Esto, en realidad, era algo completamente novedoso en la cultura antigua. Además de la usual *potestas* absoluta sobre la vida y la muerte, que todas las culturas atribuyen a sus divinidades supremas, Yahvé Elohim adquirió una inusual —me atrevería a decir, inédita— *auctoritas* divina (Kany 2009: 446). La lectura de Miles me ha hecho admirar la invención jurídica de ese extraordinario actor principal del drama humano, «miembro virtual de la familia occidental», autor y personaje central de la Biblia, que se llama Yahvé Elohim, el Señor Dios, y cuya autoridad no puede ser superada por la de nadie²⁰. Cuando, siglos después, san Anselmo lo describió como «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse», dio con la característica esencial del personaje. Una vez que fue concebible una *auctoritas* mayor que la cual no es posible concebir otra, se impuso a los creyentes la obligación de crear métodos racionales para comprender el lenguaje alegórico mediante el cual Yahvé Elohim se comunica con los humanos²¹. Orígenes, san Jerónimo y san Agustín comprendieron que el texto sagrado es —como recuerda Miles— simultáneo a sí mismo en toda

²⁰ «No character [...] on stage, page, or screen has ever had the reception that God has had. God is more than a household word in the West; he is, welcome or not, a virtual member of the Western family. [...] To the eyes of faith, the Bible is not just words about God but also the Word of God: He is its author as well as its protagonist» (Miles 1996: 5).

²¹ Cabe destacar que en esto los primeros teólogos se manejaron con bastante holgura. «St. Jerome (c. 340-420) had no trouble with the idea that the Genesis account might be allegorical. [...] Origen (185?-254?) [...] disdained purely literalist readings of the

su extensión. En ese juego del lenguaje, cada versículo es un comentario a otro que lo precede o lo sigue (1996: 12), porque es precisamente en ese cruce de referencias que acontece el sentido de la Palabra. Por ello, los cristianos latinos, apoyados en la cultura romana, inventaron su propia manera de filosofar acerca del lenguaje divino. Dudaban de que una doctrina nueva pudiera dar a conocer la Palabra mejor que la ‘intratextualidad’ bíblica, explicada por las autoridades más sabias. La cara asertórica de la razón no ofrece espacio para doctrinas nuevas, sino que expone una y otra vez, una doctrina que se dice, se preserva y se renueva permanentemente. El método consiste en descubrir y transmitir la verdad divina que la lógica de la ‘intratextualidad’ ha hecho manifiesta. Sumidos en esa tarea, los pensadores no se veían como grandes mentes filosóficas sino como abogados de una causa común: la del personaje bíblico llamado Dios. Desde su origen, la filosofía de los cristianos latinos fue doctrina práctica, un arte emparentado con la retórica jurídica y sus métodos. Así como los jueces, que atienden la calidad de las pruebas, también prosélitos y creyentes veían acontecer la verdad en la calidad de la exégesis. Si la doctrina cristiana implicaba el arte de persuadir, para un predicador o un apologeta eso se traducía en el arte de hacer acontecer la Palabra en sus propias palabras²². En resumen: la sofística de san Agustín descifra, vive y defiende el mensaje divino bajo el principio hermenéutico de la caridad de Cristo. Si tuviera que clasificarla de un modo general, diría que fue ecléctica, porque la amalgama de componentes disímiles es manifiesta: es una filosofía retórica en el método, escéptica en su epistemología y neoplatónica en su ontología²³.

Scripture» (Downing 2006: 64). Pero todos se apoyaron en la ‘intratextualidad’ de la Biblia para hallar el sentido racional del mensaje.

²² Para defender una causa había que poseer arte, ingenio y experiencia. Recuérdese que el esquema formal de la educación era *doctrinal ars, natural ingenium, studium/usus*. En *De Doctrina Christiana*, san Agustín usa *doctrina* en el sentido de *scripturarum ars*. Usada en singular, marca contraste con las *doctrinae liberales* paganas. AL 2: 552.

²³ Nota sobre la fuente de la verdad. Desde fines del siglo II y a lo largo del siglo III, los obispos consultaban entre sí los temas críticos. Esas consultas se hicieron inicialmente

5.

En el siglo II, Celso se valió del prestigio de Platón y del sentido aristocrático de las élites ilustradas para influir en las conciencias con su *Discurso verdadero*. Eran tiempos en que la idea de una nueva raza de apátridas, enemiga de todas las instituciones religiosas y civiles, perseguida a muerte por el Imperio²⁴, tenía el impacto de una película taquillera. Fue además el período de la infancia del cristianismo, en el que un relato de esa naturaleza podía generar traumas y complejos duraderos, que de hecho afectarán la vida adulta del cristianismo. Dos siglos después de la redacción del *Discurso verdadero*, en tiempos de san Agustín, las escuelas y los círculos ilustrados seguían encandilados por el prestigio de la *episteme* y el buen nombre de Platón (VR III 5, 18). Por eso, no puede extrañar que la admiración por el platonismo ocupara un lugar notable en la mente de Agustín; pero, a pesar de ello, su teología no dependía de los dogmas platónicos. Él fue uno de los primeros filósofos cristianos que explícitamente quebró el dogma clásico de la supremacía de la verdad científica²⁵. Como en la argumentación jurídica, también en la religiosa operaba para él, con entera suficiencia, la retórica.

a través de cartas, pero muy pronto se tuvo que recurrir a la convocatoria periódica de sínodos. La primera convocatoria la hizo el obispo de Roma Víctor en 195 para resolver la controversia sobre la naturaleza y la fecha de la Pascua. Teológicamente, un concilio garantiza la correcta interpretación porque la reunión de obispos cuenta con el amparo del Espíritu de la caridad. En otras palabras, cuando Yahvé Elohim muestra su rostro como el Espíritu de una congregación, ese rostro es el amor, y su señorío debe prevalecer frente al pensamiento de una facción o de individuo aislado, por sabio que este sea. En el periodo presbiteral, esas reuniones eran abiertas a todos los creyentes, aunque voto solo tenían los obispos en tanto sucesores de los apóstoles (Schatz 2008: 21-22).

²⁴ «Hay una nueva raza de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, asociados entre sí contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente cubiertos de infamia, pero auto-glorificándose con la común execración: los cristianos» (DV 1).

²⁵ «La diferencia por nosotros puntualizada es evidentísima, pues una cosa es el conocimiento intelectual de lo eterno [la sabiduría] y otra el conocimiento racional de lo temporal [la ciencia], y nadie dudará en dar sus preferencias al primero» (DT XII 15, 25).

Retóricos y juristas no tenían problema en hablar de ‘verdades probables’, sometidas a pruebas entimemáticas, no apodícticas. Los teólogos, por su parte, sabían que sus doctrinas eran verdades de fe, que no necesitaban ser probadas en el marco de alguna teoría científica, sino solo puestas a prueba en la conjunción de ‘intratextualidad’ y praxis²⁶. Eso hicieron los apologistas: ofrecer pruebas racionales de la consistencia que tenían las normas cristianas con las aspiraciones de la vida humana, ya sea las explícitas o las inducidas de los mitos bíblicos. Como vimos líneas arriba, esta epistemología supone una escala de probabilidades en la que la presunción es la forma lógica por excelencia. Una diferencia con las pruebas actuadas en los tribunales es que las pruebas religiosas no podían ser materiales, sino solo intersubjetivas. El recurso a la intersubjetividad no está ausente en la retórica jurídica; pero, en la retórica religiosa, es el sustento de todo. De la intersubjetividad brotan al mismo tiempo la fortaleza y la debilidad de la prueba racional en el ámbito de la fe. Señalar que la prueba de la verdad religiosa tiene estas características no implica, sin embargo, que sea irracional o carente de todo valor espiritual. Pero antes de profundizar en ese tema, no quiero dejar de subrayar que en la religión, como en el ejercicio del derecho, la influencia de los intereses subalternos solía ser nefasta²⁷. Por eso, creo que es justo hablar de sofística cristiana tomando en cuenta sus dos aspectos, esa suerte de mezcla de *ruah* y *hebel*, de espíritu y vanidad, porque la retórica cristiana comparte los mismos riesgos políticos que cualquier otra. La historia del cristianismo muestra que es necesario conocer la naturaleza del lenguaje religioso,

²⁶ Con respecto a esto, y en referencia directa a san Agustín, dice Heffernan: «absolute, adequate, and apodictic knowledge, truth, and evidence are not paradigmatic for all cases whatsoever. On the contrary, most vital things that are known are not at all known in this fashion. Thus the gates have been opened to relative, imperfect, and probable knowledge» (2002: 50).

²⁷ «En la práctica, la lógica y la experiencia a menudo fueron sacrificadas al poder, el prejuicio y la codicia» (Berman 1996: 165).

con sus virtudes y defectos, y qué sea en él, propiamente hablando, la prueba de la verdad.

En el siglo XIX, el matemático William K. Clifford creía que, antes de actuar según la fe, el creyente debía reunir evidencia suficiente de su verdad. En una dirección aparentemente aporética, Clifford pensaba que, sin esas evidencias, una persona no tenía derecho a creer en lo que creía. Un supuesto importante de su razonamiento era que, en tanto fenómeno que tarde o temprano conduce a la acción, la religión de ninguna manera es un asunto privado, sino una cuestión pública. Por su potencial de afectación psicológica y social, Clifford estaba convencido de que no podía considerarse que una experiencia fuese sana sin la presencia concomitante de la duda acerca de sus supuestos²⁸. Dieciocho siglos antes, a Celso le preocupaba que las creencias cristianas no fueran corregidas y depuradas por el *logos* griego, del que Roma se sentía heredera, porque intuía que las declaraciones triunfalistas que esos parias sociales hacían en la clandestinidad incubaban un vínculo letal entre fe y poder. Clifford, que conocía la historia que media entre él y Celso, sabía muy bien que el poder político, aunado a la sensación de poseer el conocimiento de la voluntad divina, destierra la duda e induce al integrista²⁹. Sin embargo, enfoques como el de Clifford no terminan por responder a la pregunta por el criterio que permite decir que una

²⁸ «He who truly believes that which prompts him to an action has looked upon the action to lust after it, he has committed it already in his heart. If a belief is not realized immediately in open deeds, it is stored up for the guidance of the future». «No one man's belief is in any case a private matter which concerns himself alone. Our lives are guided by that general conception of the course of things which has been created by society for social purposes. Our words, our phrases, our forms and processes and modes of thought, are common property, fashioned and perfected from age to age». «It [is] wrong to believe on insufficient evidence, or to nourish belief by suppressing doubts and avoiding investigation» (Clifford 1877: 1).

²⁹ «And if we have supposed ourselves to know all about anything, and to be capable of doing what is fit in regard to it, we naturally do not like to find that we are really ignorant and powerless, that we have to begin again at the beginning, and try to learn what the thing is and how it is to be dealt with—if indeed anything can be learnt about it. It is the

creencia religiosa es verdadera. Planteada de otro modo, a falta de pruebas materiales, ¿qué clase de evidencia puede ofrecer la religión y cuál es la medida de la suficiencia? La respuesta de Clifford es una suerte de círculo *in probando*: el hallazgo del criterio de verdad pasa precisamente por el cultivo de la duda³⁰. El carácter *in probando* de la duda da una certeza práctica sobre los principios que es proporcional al cuidado puesto en la investigación. Pero, ¿qué permite discernir entre principios verdaderos y falsos, salvo que los primeros permiten una convivencia sana y los últimos no? No hay que olvidar que la fe cristiana se define en la Biblia como el anticipo de lo que se espera, la prueba de realidades que no se ven (Heb 11: 1)³¹. En ese sentido, si se trata de realidades que nunca se verán en

sense of power attached to a sense of knowledge that makes men desirous of believing, and afraid of doubting» (Clifford 1877: I).

³⁰ «If a man, holding a belief which he was taught in childhood or persuaded of afterwards, keeps down and pushes away any doubts which arise about it in his mind, purposely avoids the reading of books and the company of men that call into question or discuss it, and regards as impious those questions which cannot easily be asked without disturbing it—the life of that man is one long sin against mankind» (Clifford 1877: I).

³¹ Texto griego: «Estin dè pístis elpíxoménon upóstasis, prágmáton elegxou blepoménon» (1957: *Novum Testamentum Graece et Latine*. Bibelanstalt, Stuttgart). Vulgata: «Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium» (1946: *Biblia Sacra*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid). *Nueva Biblia Española*: «Es la fe el anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven» (1993: Ediciones Cristiandad, Madrid). *Biblia de Jerusalén*: «La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (1975: Desclee de Brouwer, Bilbao). «Only faith can guarantee the blessings that we hope for, or prove the existence of the realities that at present remain unseen» (1968: *The Jerusalem Bible*. Doubleday, Nueva York, Londres). Reina-Valera: «Es, pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve» (1960: *La Santa Biblia*. Sociedades Bíblicas en América Latina, Lima). Study Bible: «Now faith is being sure of what we hope for, and certain of what we do not see» (2002: *The Holy Bible*. NIV, Michigan). La Biblia de Estudio: «Tener fe es tener la plena seguridad de recibir lo que se espera; es estar convencido de la realidad de las cosas que no vemos» (1995: *Dios habla hoy*. Sociedades Bíblicas Unidas, Madrid). *Neues Testament*: «Der Glaube ist das Feststehen im Erhofften, die Überzeugung von unsichtbaren Wirklichkeiten» (1959: *Ars Sacra*, Munich). El denominador común es la determinación del objeto intencional de la fe: ‘algo que no se ve, pero que se espera’; desde el sujeto, tener fe significa: ‘esperamos lo que no vemos’. La actividad subjetiva

esta vida, ¿cuál es el tipo de evidencia que razonablemente podemos esperar frente a su enunciación? O dicho de otro modo, ¿en qué clase de razones está sostenida la convicción que produce la fe si no ha de ser descalificada como arbitraria? Esta manera de vincular fe y razón, como se ve, no conduce a la búsqueda de un blindaje filosófico, a algún tipo de apoyo teórico exógeno para las convicciones religiosas. Procura más bien el descubrimiento de la dinámica racional interna, propia de algo que carece de la evidencia ‘visual’ de la contemplación teórica. Subrayo que la pregunta no es cómo se conocen teóricamente los objetos de la fe, porque éstos son inaccesibles a la visión intelectual. La pregunta es cómo se conoce la fe a sí misma en sus dos aspectos esenciales, la fe *qua creditur* (con la que se cree) y la fe *quae creditur* (en la que se cree). Este ‘conocimiento’ —que aún no hemos precisado— es el único que está al alcance de la razón, siempre y cuando la razón religiosa no mire en dirección de su cara filosófica clásica y se termine engañando a sí misma respecto de la naturaleza de su objeto. Para Clifford, las únicas certezas racionales que realmente tenemos a la mano en la religión cristiana son los principios divinos del amor y el bien. Si las acciones de los creyentes producen amor y bien en la vida personal y social, entonces ya tenemos

aparece en parejas: anticipo-prueba, garantía-prueba, certeza-convicción, seguridad-certeza, seguridad-convicción, mantenerse firme-convicción. Sobre el segundo término de cada par, descarto prueba porque no se puede probar lo que no se ve. Entre certeza y convicción, prefiero convicción porque todavía conserva parentesco con el verbo *convico*, «quedar vencido por algo o alguien»; mientras que certeza se acerca demasiado al conocimiento científico, que es vencedor. En lo que respecta al primer término, descarto garantía y seguridad por las razones expuestas. Solo quedaría decidir entre anticipo y mantenerse firme; pero no lo haré, porque, como veremos, Agustín mantiene ambas lecturas. La fe puede operar el anticipo, y en ese sentido es ‘aquello puesto en el lenguaje que no se ve, pero en lo que se cree’. Asimismo, puede operar el mantenerse firme, muestra ‘cómo ha de creerse en lo que se espera’, es decir, se muestra como virtud. Quedar ‘con-vencido’ es, además, algo que siempre acontece *interposita persona*, porque en la fe no hay visión, las cosas divinas solo se escuchan, y eso implica la palabra de otro. Alguien dijo y el sabio creyó, quedó con-vencido por/de lo que se dijo y se mantendrá firme en su convicción. Es obvio, pues, que en la epistemología de Agustín la sabiduría requiere ser apuntalada por la razón, porque de otro modo sería arbitraria.

algo que podemos llamar verdad. Sin embargo, a diferencia de la solución pragmática de Clifford, san Agustín no podía dar por satisfactorias las pruebas empíricas de los efectos divinos en el mundo.

6.

Los testimonios empíricos de la existencia del amor divino siempre pueden ser superados por los anti-testimonios que los mismos cristianos se han encargado de dar —y con abundancia— a lo largo de la historia. Por ello, un buen retórico nunca apelaría en sus argumentos a la evidencia empírica, sino a la autoridad espiritual de los principios. Aquí hay una diferencia sutil que conviene trabajar con cuidado. Simon Blackburn señala, por ejemplo, que las proposiciones que reconocemos como religiosas expresan la condición espiritual de quien las sostiene. Para él, la religión es un juego del lenguaje en el que se describen dos grandes tipos de acontecimientos: por un lado, los que se dan en regiones temporales y espaciales alejadas del espacio y el tiempo ordinarios, de lo que el ser humano solo puede participar en y a través del lenguaje simbólico, ritual y cultural. Por el otro lado están los eventos que acontecen en un ‘lugar’ que no pertenece a este mundo, en el que solo existen espíritus y almas separadas de sus cuerpos (2005: 32). En esta forma de abordar el tema lo más importante es la referencia al espíritu. Blackburn no dice que detrás de las proposiciones religiosas haya hechos, como serían uno o más individuos que se comportan como buenos cristianos. Lo que el lenguaje de la fe expresa es la condición espiritual de quien participa de los símbolos, los ritos y el culto. Puesto que ese lenguaje no es representacional, no refiere a hechos del mundo, sino solo a interpretaciones. La experiencia religiosa, por lo tanto, no puede ser, propiamente hablando, empírica, y acaso no merece siquiera ser llamada experiencia. Se encarna, desde luego, en el mundo, pero el conjunto de sus efectos psicológicos, sociales y políticos, no constituye el fenómeno religioso como tal. A pesar de que hay hechos referidos en el discurso, el sentido del lenguaje religioso

no se configura en ellos, sino en el lenguaje mismo como expresión del espíritu humano y, *a fortiori*, de todo otro espíritu concebible. Si solo la palabra logra la realización de lo que no se ve ni con los ojos del cuerpo ni con la visión del intelecto, entonces lo divino acontece como Palabra en un tercer ámbito: el espíritu humano, aquel que está siempre ‘detrás de la letra’. En ese sentido, la sofística de san Agustín es una filosofía del lenguaje y todo su valor depende de los principios indemostrables de la fe. Llegamos así a una cuestión crucial en este ensayo, de la que depende todo mi ejercicio de interpretación: ¿qué es la verdad religiosa para san Agustín?

Para hallar la respuesta a esa pregunta, uno recurriría quizás al *De Vera Religione*; pero me parece que lo que se halla allí no ayuda mucho a mi propósito³². Más prometedora parece ser la confrontación de san Agustín con las concepciones religiosas romanas en el *De Civitate Dei*. En particular, rescato el relato agustiniano de cómo Cicerón, en el *De Natura Deorum*, fracasó en su intento de distinguir la religión de la superstición. San Agustín tenía un gran respeto por quien fuera su maestro en muchos temas³³, pero creía que no merecía ser tratado como autoridad en materia de religión. Por no oponerse a las costumbres en uso —aclara—, Cicerón encomia la religión romana y traza una tenue línea divisoria con la superstición. Su craso error fue moral: mantener la reverencia a las instituciones religiosas tradicionales que estaban irremediablemente afectadas por la irracionalidad³⁴. Este argumento de Agustín contra Cicerón siempre me ha impresionado porque, si miramos con cuidado,

³² La entrada por esta obra podría ser prometedora: *Sic enim creditur [...] quod [...] non aliam esse philosophiam, id est sapientiam studium, et aliam religionem* (creemos que no son distintas la filosofía, es decir, el estudio de la sabiduría, y la religión); pero, a pesar de su título, no creo que sea el mejor libro para comprender qué entendía san Agustín por verdad y por religión (VR V 8, 25).

³³ «Tal vez el mayor tributo jamás pagado a Cicerón fue el de Agustín, quien afirma que en él empezó y terminó la especulación latina» (Cochrane 1992: 47).

³⁴ «Nosotros, los cristianos, demos gracias al Señor Dios nuestro [...], que dio en tierra con estas supersticiones [...] y las allanó en la libre servidumbre de los suyos por la

lo critica por haber respetado su tradición. En esa lógica, uno se imagina que Agustín hubiera tenido que felicitar a Lutero por su valentía y su severidad frente a las costumbres de la Iglesia de su tiempo³⁵. Pero eso sería, quizás, ir muy lejos. No podemos suponer que para Agustín toda religión —incluida la propia— necesite ser periódicamente sacudida en sus cimientos por la razón. Como dice McClelland, en los tiempos cristianos del Imperio romano todavía no se comprendía la idea, hoy enteramente de sentido común, de que había un problema, por ejemplo, con la coerción religiosa³⁶ (1998: 105). Pero, sin duda, el pensamiento de san Agustín puso las condiciones para una crítica de la institucionalidad religiosa como la que desplegará siglos después Lutero y, antes que él, muchos precursores medievales; una crítica capaz de renovar cíclicamente el carisma, basada en la oposición paulina entre ley y gracia, donde la *charis* —lo que se dona gratuitamente— es la fuerza de lo santo.

En la misma línea de Blackburn, Mark C. Taylor sugiere que la religión es una red adaptativa de símbolos, mitos y ritos, que emerge en las culturas de una manera compleja. Por un lado, la religión tiene una cara racional que organiza los sentimientos, los pensamientos y las acciones de modo que le otorguen sentido y propósito a la vida. Por otro lado, es una fuerza espiritual que perturba, disloca y desfigura toda estructura estabilizante que haya sido creada por el hombre para conjurar su angustia ante la muerte³⁷. Sin ese segundo rostro, lo religioso pierde dinamismo y creatividad, y sus figuras ingresan en fases de estancamiento,

altísima humildad de Cristo, por la predicación de los apóstoles, por la fe de los mártires, que viven con la verdad y mueren por la verdad» (CD IV, 30).

³⁵ «No institution on earth, neither state nor Church, can decide what the ends of human life should be after the gospels have spoken» (McClelland 1998: 104).

³⁶ «It is in the matter of religious coercion that Augustine just fails to be radical as a thinker about politics» (McClelland 1998: 107).

³⁷ «Religion is an emergent, complex, adaptive network of symbols, myths, and rituals that, on the one hand, figure schemata of feeling, thinking, and acting in ways that lend life meaning and purpose and, on the other, disrupt, dislocate, and disfigure every stabilizing structure» (Taylor C. M. 2007: 12).

decadencia y muerte. Este era el estado decadente de la religión romana en tiempos de san Agustín. Que sus símbolos, ritos y cultos no hayan sobrevivido prueba que carecía de argumentos verdaderos, es decir, de una *dynamis* espiritual capaz de recrearlos. Estancamiento y decadencia también han sido recurrentes en el cristianismo, pero el hecho de que subsista hasta hoy a pesar de sus grandes crisis prueba que su espíritu aun tiene vitalidad. Soy consciente de que, al plantear las cosas así, vínculo verdad, retórica y sofística, y que eso puede causar cierta molestia en algunos lectores. Pero a estas alturas de mi ensayo debería estar claro que no se trata de la verdad producida dentro del paradigma cognoscitivo de la razón, sino de aquella que acontece en otro juego del lenguaje, es decir, dentro de un modo de vida gobernado por la red adaptativa de símbolos, mitos y ritos de la que nos habla Taylor. Pero aún así, debo subrayar que tampoco se trata de la verdad de un símbolo, de un mito o de un rito aislado, porque si se aíslan los elementos, se pierde el sentido del numen, dado que este se sostiene en una dinámica compleja. También para san Agustín la verdad religiosa depende de esa suerte de complejión lógica, de entramado de significaciones, cuya descomposición llevaría al colapso de la religión. Por eso, él vio la crisis del paganismo sobre todo en el lenguaje incoherente de sus teólogos, que seguían hablando de los símbolos, los mitos y los ritos tradicionales, pero que lo hacían ya sin espíritu. Algo crucial se había quebrado al interior de esa antigua red, haciendo que decayera su vitalidad: cuando la trama perdió consistencia interna, perdió verdad³⁸.

La crisis de cualquier institución es muy severa cuando sus miembros emblemáticos proclaman en público una cosa que no practican en privado. Pero si, sobre eso, se atreven a manifestar públicamente sus incongruencias, entonces además de estancamiento y decadencia,

³⁸ «No se trata de quién tiene la opinión más verdadera, porque me parece que es suficientemente cierto que [los teólogos paganos] aceptan una cosa en materia de religión cuando están con el pueblo y defienden otra de manera privada, pero en presencia del mismo público» (VR I 1, 1).

hay carencia de espíritu y, sin saberlo, el discurso ya es fúnebre. Vistas las cosas así, ¿qué sentido tiene hablar de la verdad de la religión como si se tratara de la verdad proposicional de la ciencia? Los hechos importan poco y cuando importan demasiado, son expresión de la ausencia de espíritu. Por ello, la verdad religiosa tampoco puede referir a los contenidos proposicionales de las doctrinas, sino a la vitalidad transformadora de su red, ella misma cambiante y adaptativa, de símbolos, mitos y ritos. Si verdaderamente está viva, esa verdad no es estática, porque depende de la dialéctica propia de lo religioso, que se niega cada vez que se afirma en su doble carácter constructivo y deconstructivo. Dicho de otro modo, si la religión conserva y perturba sus propias instituciones, es porque la verdad es espiritual, es decir, solo se puede dar en el tiempo afirmando y a la vez negando su concreción³⁹. Vista desde esta óptica, la ciencia de san Agustín no se basa en el paradigma analítico, visual y arquitectónico, inventado por Parménides y proseguido por Platón, sino en el paradigma dialéctico, auditivo, transeúnte, que recuerda más bien a Heráclito y del que se nutrieron la tradición sofística y san Pablo. En ese sentido, la verdad religiosa es y no es esa verdad eterna, y, para eludir la trampa de la metafísica de la presencia, solo se puede infiltrar en el mundo de la vida a través del rostro más ‘polémico’ de Jano⁴⁰. A pesar de que toda religión depende de sus símbolos, sus rituales y sus cultos para subsistir, si es verdad que nada eterno se intuye en la fe, entonces la inmutabilidad de sus formas expresivas representa la más clara señal de su decadencia.

³⁹ «Nada eterno intuye la mente cuando contempla su propia fe, mediante la cual cree lo que no ve» (DT XIV 2, 4). La cita es de 2 Cor 5: 6-7.

⁴⁰ «Conviene saber que el Pólemos es común y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobreviven por la discordia y la necesidad» (Heráclito, 80). Es interesante recordar que este fragmento ha llegado hasta nosotros porque lo citó Orígenes en su *Contra Celso*.

CAPÍTULO 4 ESCENARIOS MEDIEVALES

1.

A mediados del siglo V, el papa León I declaró que, como obispo de Roma, no era *primus inter pares*, como se suponía entonces, sino la autoridad eclesiástica suprema del orbe. Con su fórmula *vice Petri fungimur*, León introdujo la idea de que era el mismo Pedro quien gobernaba la Iglesia a través del obispo de Roma. Como señala Walter Ullmann, por primera vez se afirmaba la relación entre san Pedro y el Papa de esta manera, con ánimo de superar el lenguaje metafórico (2003: 67). Pero, mientras León enviaba sus cartas *urbi et orbi* con ese insólito mensaje, la situación política y militar del Imperio empeoraba, y en las provincias romanas de África se consolidaba el poder de los vándalos (Gontard 1961, I: 200-203). Fue al parecer la gravedad de esa crisis lo que indujo al emperador Valentiniano III, en 445, a aceptar la revolucionaria tesis leonina de la primacía papal. Salvo en los méritos personales, en todo lo demás el Papa era el heredero de Pedro, y por lo tanto recibía como suyos sus bienes, sus derechos y sus obligaciones (Ullmann 2003: 78-80). León destacó sobre cualquier otra prerrogativa el poder universal que Cristo concedió a san Pedro de atar y desatar, así en la tierra como en el cielo. Sin saberlo, con su firma, Valentiniano reconoció los dos rostros de Jano que acompañarían desde allí en adelante a la Iglesia europea:

dos poderes, uno espiritual y el otro temporal, que vivirán en permanente tensión y sostendrán confrontaciones periódicas a lo largo de la historia política del Occidente.

Como era de esperar, las dificultades que tuvo que enfrentar la retórica de León fueron enormes y se le presentaron de manera inmediata. El edicto de 445 fue rechazado por los obispos orientales, pero respaldado por el Emperador de Oriente, Teodosio II, primo de Valentiniano. En 450, Teodosio se cayó del caballo y, luego de unos días de agonía, partió a reunirse con su creador. Su sucesor, el emperador Marciano, evitó la cuestión leonina y la trasladó al concilio que se iría a reunir en Calcedonia. El propósito de Calcedonia era, en realidad, otro: resolver las disputas sobre la naturaleza de Cristo, pero por indicación imperial incorporó en su agenda las pretensiones romanas de primacía (Schatz, 2008: 58-59). Ansiosos por garantizar la unidad, amenazada por los cristianos monofisitas, los comisarios imperiales pedían a los obispos una fórmula cristológica que superara la ambigüedad del credo de Nicea, según el cual Cristo es el Hijo unigénito del Padre, engendrado, pero no creado. Los monofisitas leían esa fórmula como una alusión a la naturaleza única de Cristo. Los nicenos insistían en que Cristo era de la misma sustancia del Padre; pero que, sin embargo, poseía también naturaleza humana. La mayoría de los obispos no quería ceder a las presiones políticas que demandaban hacer explícita la tesis apostólica en la fórmula de Nicea; para ellos, el credo niceno, tal como estaba, era claro y definitivo (Schatz 2008: 60; Gontard 1961: 204). Finalmente, bajo la influencia de León, el concilio elaboró una interpretación auténtica del credo y, sobre esa base, la Iglesia imperial condenó la doctrina monofisita¹. Pero cuando en

¹ El monofisismo se difundió y alcanzó una aceptación amplia en el siglo V, principalmente en Siria, Anatolia y Egipto. A principios del siglo VII todavía se encontraban comunidades monofisitas en Egipto, combatidas por el catolicismo oficial pero nunca derrotadas por Bizancio. Pronto, debido a la vertiginosa expansión árabe, serían alcanzados por sus verdaderos verdugos (Fried 2009: 46). Pero mientras eso no ocurrió, durante largo tiempo los cristianos monofisitas, tanto arrianos como apolinaristas, fueron comunidades vigorosas y crecientes. Ante su presencia y expansión, los políticos

la agenda se llegó a la petición del primado para la sede de Roma, esta no tuvo un final feliz; por el contrario, Calcedonia reforzó la posición tradicional de Constantinopla².

Que el concilio intentó una fórmula de consenso se puede ver en el canon 28, que cede a Roma el primer rango histórico. Los obispos de las siete sedes patriarcales eran papas, y cada uno era sucesor de Pedro, razón por la cual el Papa de Roma era *par inter pares*; pero, dado que Roma fue la primera capital del Imperio, el concilio concedía que Constantinopla poseyera un segundo rango. Para León, sin embargo, la fórmula propuesta era inaceptable: el primado de su sede no emanaba del rostro jurídico-político de Jano, sino del jurídico-apostólico (Schatz 2008: 64). Que para el Imperio esta contraposición era un conflicto político y no solo teológico lo muestran los resultados adversos de Calcedonia. La situación se tornó mucho más crítica porque solo la Iglesia griega ratificó la paridad; la latina adoptó a partir de allí una bandera de lucha contra la autoridad imperial. Esto debe interpretarse como la convicción de los papas sucesores de León I de hallarse en posesión de la verdad acerca de la herencia de san Pedro. Todos sabían que, al morir, Pedro era el obispo de Roma; pero solo los romanos asumían que esa sede, y no otra, recibió en herencia el encargo dado a Pedro, con toda su potestad y con todos sus derechos. Cuando Jesús le dijo que lo que atara en la tierra sería atado en el cielo, le dio en herencia, a él y a su sede, el gobierno de la Iglesia universal (Mt 16: 19).

bizantinos trataron siempre de proteger la unidad del cristianismo atenuando la fórmula de Calcedonia que los condenaba (Schatz 2008: 74).

² «En la histórica sesión del 30 de octubre de 451, el Concilio de Calcedonia adoptó, entre otros, el canon 28, que confería al obispo de Constantinopla, en calidad de obispo de la Nueva Roma, privilegios que hasta entonces habían sido solamente de carácter honorífico. Lo que Roma significaba para el Occidente, pasó a serlo Constantinopla para el Oriente. Se confirmó que el Patriarca de Constantinopla era el único competente para gobernar independientemente su Iglesia. De esta suerte, se limitaba por vez primera el poder de la Iglesia romana en Oriente» (Gontard 1961: 205).

Al aceptar que el Papa tenía primacía sobre los demás patriarcas porque san Pedro había muerto en Roma, el cristianismo latino formuló un magnífico sofisma, que fue quizás el primero en su género, y cuando sale el primero, los demás lo siguen como las cuentas de un collar. En el fondo, la tesis romana aducía que tampoco en política era lícito ser monofisita, esto es, asumir que la Iglesia imperial es solo de naturaleza divina. La Iglesia de Roma y el Imperio representan las dos naturalezas que conforman la cristiandad, que es divina y humana a la vez. Pero así como en Cristo la naturaleza divina prima sobre la humana, así también el Emperador debía someterse a la potestad espiritual del Papa. Con este tipo de razonamientos, la sofística cristiana inició su ascendente carrera histórica. Tal vez esta pretensión, a todas luces arbitraria, de asociar el cargo con la ciudad, no hubiera pasado de ser un alegato desatendido si no fuera porque se conjugaron a su favor —providencialmente, por supuesto— algunos eventos históricos de enorme trascendencia para la tesis de León I. Cuando a fines del siglo V empeoraron las condiciones políticas del Occidente, Roma y las ciudades italianas iniciaron sus respectivos procesos de germanización. Convertidos los nuevos pueblos al cristianismo, sus caudillos crearon iglesias territoriales que progresivamente reconocieron la autoridad del obispo de Roma. La mayoría de los obispos germánicos no eran ciudadanos romanos y no tenían derecho a participar en los concilios ecuménicos de la Iglesia imperial. Ante esa exclusión, desde 510 las iglesias merovingia y ostrogoda decidieron organizar sus propios concilios regionales, convocados por la soberanía de sus reyes. Sobre esa base, en 515 el papa Hormisdas³ hábilmente proclamó que la única garantía de la fe verdadera para esas jóvenes comunidades cristianas era mantener la comunión con Roma.

La tesis de las dos espadas del papa Gelasio I fue el siguiente eslabón en la construcción del ideal romano (*Romgedanke*). Se trataba de precisar el paralelismo de poderes o —como la llama Marramao— la diarquía

³ Gobernó en 514-523.

jerárquica (1998: 24), para otorgarle un mayor poder de convicción al reclamo de primacía de León I. Pero la habilidad política de Gelasio dio un paso más en aquella dirección que había puesto al Occidente en curso de colisión con Bizancio. Para Gelasio, la potestad episcopal era más grave que la real y jerárquicamente superior a ella, porque, ante Cristo, los obispos deben responder por la conducta de los reyes, y no viceversa. Por ello, la administración religiosa debía estar excluida del poder del Estado y ser prerrogativa de la Iglesia, que debía fungir de instancia religiosa exclusiva. De ese modo, el Papado planteó la primacía de la piedad sobre la política y expresó su vocación de fiscalizar el buen gobierno del mundo. A la larga —e incluyo a la Modernidad— ese principio conducirá a la pretensión de subordinar toda potestad gubernativa al dominio de la ética. Sin embargo, el origen de esa demanda creciente de la cultura europea fue asombrosamente precario y como posibilidad histórica estuvo a un paso de esfumarse. El camino lo allanó la peculiar condición geopolítica de Roma, cuyo gobierno, por ausencia de las autoridades estatales, periódicamente recayó sobre la sede episcopal. Los clérigos tuvieron que administrar todos los asuntos de la urbe, por lo que Roma experimentó la primacía de criterios piadosos —esto es, ético-religiosos— en la determinación de los actos de gobierno. No solo la justicia, sino toda otra administración quedó a cargo del clero, con lo que se afectó de una manera inédita el esquema clásico de las virtudes, donde la piedad es una especie de la justicia. Al privilegiarla como el criterio supremo de decisión, lo que en la práctica se estaba haciendo era privilegiar lo ético sobre lo político.

El carácter insólito y excepcional de esas prácticas de gobierno se aprecia mejor desde la perspectiva del pensamiento político bizantino, heredero de la vieja tradición romana. A fines del siglo V aún prevalecía la cultura religiosa del mundo antiguo, donde la justicia debida a lo divino se subordinaba al orden estatal. Por lo tanto, como virtud ética y religiosa, la piedad era para el Imperio cristiano una especie de la justicia política —doctrina que se remontaba a Aristóteles— (EN 1094 b 10).

En la práctica, la pretensión papal invertía ese orden y hacía que lo específico, la virtud de la piedad, rigiese sobre el mando general. Lo que por entonces no se advertía era que el cristianismo latino estaba transformando sustantivamente las relaciones de ética y política. Las cosas habían empezado a cambiar de manera dramática desde la guerra de los hunos, cuando precisamente gobernó Roma el papa León I⁴.

2.

A fines del siglo XIII, el papa Bonifacio VIII agregó a Gregorio Magno a la lista de los «egregios doctores latinos» de la Iglesia. Hasta entonces los doctores eran san Ambrosio, san Agustín y san Jerónimo. San Gregorio contrastaba con ellos porque estos eran teólogos que se vincularon con la filosofía de su tiempo; la teología de Gregorio, en cambio, se relacionó con la antigua tradición romana de los juristas, en la que destacó León I. Sin embargo, desde el punto de vista de mi ensayo, san Agustín y san Gregorio hacen pareja entre los doctores de la Iglesia porque ambos proceden de la misma tradición retórica y comprenden la racionalidad de la fe de manera similar. Sus biografías muestran, no obstante, condiciones y derroteros políticos muy diferentes.

El gobierno de Gregorio es interesante porque en él veo prefiguradas algunas de las variaciones futuras de la sofística cristiana. Gregorio gobernó entre 590 y 604, pertenecía a una familia patricia, a los 32 años fue nombrado prefecto de Roma y a la muerte de su padre administró la cuantiosa fortuna familiar. Con esos recursos fundó seis monasterios en Sicilia y uno en Roma. Tres años después, en 575, decidió retirarse del mundo en este último monasterio, que ocupaba los predios del antiguo palacio familiar. Pero su vida retirada no duró mucho. Benedicto I lo nombró diácono y Pelagio II lo envió como legado pontificio a Bizancio. Luego de una estadía de diez años en la corte imperial,

⁴ Gobernó en 440-461.

volvió a Roma y sirvió como consejero personal del papa Pelagio. La experiencia adquirida le permitió contrastar los modos, romano y bizantino, de concebir y practicar la política, lo que fue percibido como un aporte de gran utilidad en la corte papal. Por eso, a la muerte de Pelagio, y a pesar de la resistencia que opuso, Gregorio fue elegido Papa. Su gobierno se caracterizó por la expansión del cristianismo en Occidente, particularmente en Inglaterra y en España. La conversión al cristianismo de los ingleses fue producto de la planificación, pero la de los españoles fue sorpresiva y, por eso, el cristianismo que se asentó en la península a raíz de la conversión del rey Recaredo fue arriano. Sin embargo, con un olfato político aguzado por su experiencia bizantina, Gregorio no enfrentó el arrianismo de los españoles, sino consolidó con sus obispos una sólida alianza. Paralelamente, el gobierno papal se concentró en la mejora de la economía en Italia, sobre todo en los territorios del *Patrimonium Petri*, bajo su jurisdicción directa. Wilhelm Geerlings considera a Gregorio como el principal trasmisor del agustinismo político a la Edad Media (1999: 103). Wolfram von den Steinen recuerda que, además, fue uno de los grandes transmisores del pensamiento de Benito de Nursia (1967: 9). Pero quizá la característica más relevante del papado de Gregorio para la conciencia medieval sea la forma cómo lidió con la crisis producida por la invasión longobarda de 592. La reina longobarda era cristiana y, contando con su favor, Gregorio firmó la paz con los invasores, cosa que para él, como buen agustiniano, era la meta suprema de la vida en este mundo⁵. Pero esta fue también la causa principal de los problemas de la ciudad de Roma frente a Bizancio. En plena guerra, Gregorio le había reprochado al emperador Mauricio la indiferencia imperial frente a las desgracias de Italia. Si a esa falta de voluntad política se sumaba

⁵ «Augustine charged the Romans with having no real virtue, because they knew no real peace—either at the level of practice, or at the level of mythological and ontological conception» (Milbank 2006: 367). «It is in fact the ontological priority of peace over conflict (which is arguably the key theme of his entire thought) that is the principle undergoing Augustine's critique» (Milbank 2006: 392).

la incompetencia de la realeza local, el Papado estaba obligado a asumir el gobierno pleno (Gontard 1961: 244-248), y a enfrentar a los invasores en solitario. El gobierno de la ciudad y la conducción de la guerra no eran una novedad para los obispos; pero, esta vez, en su papel de caudillo, el Papa fue demasiado lejos.

Obligado por las circunstancias, Gregorio había asumido el mando religioso, económico, político y militar de Roma y los territorios circundantes, situación excepcional que duraría los treintaicinco años que duró esa guerra. El Papa no pretendía asumir esas funciones temporales de manera permanente; pero la Edad Media leería los eventos de otra manera. La autoridad que la Iglesia medieval le reconoció a Gregorio como doctor es explícita en la teología moral y la teología mística. Su pensamiento brota de la tradición agustiniana y está marcado por la doctrina de los dos amores que combaten en el interior del hombre. Una peculiaridad de la teología de Gregorio, que también destaca en Agustín, fue su pragmatismo en la búsqueda de la unidad de la Iglesia. Gregorio garantizó validez a los sacramentos dispensados por los herejes, para no tener que volver a bautizar u ordenar a quienes se convirtieran. Agustín había tomado una medida similar en el caso de los donatistas. En cierta forma, que la fe fuese arriana o nicena (*fides quae*) era menos determinante para Gregorio que la fe en Cristo (*fides qua*). De ningún modo podría decirse que la ortodoxia no fuese importante para él, pero el Papa sabía que no podía anteponerla a la paz. Desde ese enfoque conviene revisar las decisiones políticas que, en medio de sus esfuerzos diplomáticos, se vio forzado a tomar.

Cuando el duque longobardo Ariulfo de Spoleto aceptó negociar la paz con Gregorio, Bizancio se interpuso y rehusó las condiciones exigidas a Roma. Enterado de la negativa imperial, el Papa asumió la responsabilidad ante su pueblo y se proclamó legítimo representante del ducado romano. Este era un acto de una osadía formidable, pero es obvio que Gregorio lo consideró absolutamente necesario para traer la paz a su pueblo. Por haber asumido una autoridad que *de iure* no

tenía, el exarca de Ravena, irónicamente llamado Romano, acusó al Papa de prevaricación y, si lo vemos desde la perspectiva institucional, tenía toda la razón. Pero Gregorio pensaba de otro modo: si bien no tenía autoridad legal para pactar la paz⁶, *de facto* él era quien conducía los ejércitos de Italia. Tampoco los arrianos tenían autoridad para bautizar en nombre de la verdadera Iglesia, pero en orden a evitar males considerablemente mayores, Gregorio reconoció la validez de sus actos. Las circunstancias de aquellas decisiones, tanto de las religiosas como las militares que lo afectaban a él, mostraban que a veces lo racional era actuar de buena fe contra lo establecido por la ley. Gregorio privilegió el espíritu sobre el dogma, la piedad sobre la ley, el rostro carismático sobre el rostro institucional de Jano; pero, desde la perspectiva imperial, la ley no admite excepción y, por lo tanto, Bizancio desconoció el pacto con Ariulfo. En consecuencia, Romano recibió órdenes de romper la tregua y marchar a la cabeza del ejército imperial sobre Perugia, donde venció a los longobardos.

Como se pueden imaginar, esta situación puso a Gregorio en aprietos frente a Ariulfo, porque el Papa se vio forzado a guerrear del lado del Imperio. Pronto, la situación de la guerra varió a favor de Ariulfo y, ante la inminencia del ataque longobardo sobre Roma, el último recurso del Papa fue retomar las negociaciones con los invasores y, a la vez, escribir una carta de reproche a la emperatriz Constantina en la que describe las penurias económicas que sufre Italia por el abandono imperial y justifica su actuación como señor *de facto* de su patrimonio⁷. No cabe duda

⁶ Artículo (s.f) sobre san Gregorio, Papa Gregorio I, en *New Advent Catholic Encyclopedia*: <http://www.newadvent.org/cathen/06780a.htm>

⁷ «Hace siete años que vivimos en esta ciudad entre las espadas de los longobardos; y no hay por qué enumerar las grandes sumas de dinero que esta Iglesia se ve obligada a pagar cada día para poder vivir de este modo. No diré más, sino que mientras los piadosísimos emperadores tienen en Ravena, al lado del primer ejército de Italia, a su sacelario, que atiende a los gastos de cada día, en esta ciudad, para los mismos gastos, su sacelario soy yo. Y sobre esto, como si fuera poco, esta Iglesia ha de emplear constantemente grandes sumas para auxilio de clérigos, monasterios, pobres y pueblo» (Mi traducción del inglés,

de que el Papa sabía muy bien que al negociar directamente la paz actuaba fuera de la ley. Era un jurista, de modo que sabía qué riesgos corría: lo podían someter a juicio e incluso llegar a condenarlo por sedición. ¿Por qué asumió ese riesgo? ¿Enfrentaba solo una coyuntura lamentable, debida a la impotencia del Imperio, o había una teología detrás de la actitud sediciosa de Gregorio? Episodios anteriores muestran que la Iglesia romana estaba convencida de que su misión era regir sobre el mundo entero, y que ante ella debía doblegarse incluso la autoridad de los emperadores. Lo que el papado de Gregorio añadió a esa fractura ideológica de la legalidad fue el quiebre del principio de autoridad y la consiguiente erección de un principio político alternativo y legítimo, es decir, justificado por la conjunción de piedad cristiana y circunstancias críticas extremas. En concreto, el Papa no acató la autoridad imperial, infringió la ley y, sin embargo, no fue sancionado. Con ello, la tesis leonina obtuvo carácter 'performativo' y la piedad se legitimó en su pretensión de gobierno terrenal, por lo menos de Roma y sus dominios.

Conseguida la paz, la primera medida de la justicia gregoriana fue la destitución de los eclesiásticos corruptos y su reemplazo por monjes de su antiguo monasterio. En su gobierno, Gregorio persiguió a los obispos que compraban sus cargos y despleaban su actividad judicial en redes de mutua protección y beneficio. Este sentido ético de la administración pública alcanzó masa crítica entre los monjes partidarios de Gregorio, quienes lo aplicaron al gobierno de mundo como tal y, consecuentemente, en sus esfuerzos por desarticular a las mafias clericales y seculares, rescataron la antigua noción de tiranía como ejercicio arbitrario del poder y la violencia. En ese contexto, Gregorio sentó doctrina: a la ciudad de Roma no la oprimen solo los invasores sino el propio Imperio y sus leyes injustas. Pero entre la tiranía de la espada y la tiranía de la ley, esta última es más grave porque no manda sobre esclavos, sino sobre hombres libres.

de la carta 21 del libro V de las epístolas de san Gregorio Magno, recuperada de *New Advent Church Fathers*: <http://www.newadvent.org/fathers/360205021.htm>

Es interesante destacar cómo Jano empieza a perfilar sus rostros como legalidad secular y moralidad eclesiástica, que unos siglos después, durante la reforma gregoriana, habría de convertirse en la confrontación de estructuras seculares y eclesiásticas con igual poder. Pero la lucha de los papas por organizar corporativamente a la Iglesia a la manera de un Estado, motivada por la meta de la paz, llegaría a ser, paradójicamente —como lo sustentará Marsilio de Padua en el siglo XIV— la principal fuente de la discordia entre los cristianos, y el origen de la secularización política. Pero, en sus inicios épicos, se trató del desafío a Bizancio y del debilitamiento paralelo, por parte del clero latino, de los diferentes regímenes legales de las comunidades en las regiones occidentales, para aglutinarlas bajo la autoridad única de la metrópoli, proceso que con el tiempo «devorará», como dice Berman, a las identidades locales y permitirá la recuperación europea del Estado (1996: 27).

Desde mi lectura de esos sucesos, parece que el gobierno de Gregorio Magno pugnó por mantener diferenciadas las caras de Jano, que no quiso fusionar en un proyecto 'hierocrático'. Al parecer, el gran Papa de la Antigüedad no creía que el clero de Roma debiera ejercer la administración pública más allá de las circunstancias de excepción que vivía por entonces Italia. Pero su praxis como gobernante temporal encarnó, a pequeña escala, lo que se convertiría en la aspiración central de la Iglesia medieval, y que los papas de la reforma gregoriana implementarán a gran escala. En ese sentido, la figura de Gregorio Magno fue un ícono. Su lección de ética creyeron emularla los reformistas del siglo XI, pero es una ironía formidable de la historia europea que la reforma que lleva su nombre olvidara la doctrina de las dos espadas. En su afán de emanciparse de Bizancio y, posteriormente, del Sacro Imperio, la Iglesia medieval ganó demasiado poder, lo que la llevó a fusionar la racionalidad de la piedad con la racionalidad política, convirtiéndose ella misma en un Estado. De esa manera, el rostro asertórico de Jano llegaría con el tiempo a perfeccionar todos los vicios bizantinos que antes había combatido y a desplegar el lado más oscuro de su sofística.

3.

En un minucioso estudio que cayó en mis manos hace mucho tiempo, el historiador Arno Borst expuso los detalles de la ceremonia que se llevó a cabo en Letrán, el año 800, en la cual Carlomagno fue hecho Emperador de los romanos (1990: 55-69). El asesor del rey franco, el monje Alcuino de York, al parecer interpretó de forma incorrecta la doctrina agustiniana de las dos ciudades. Todo parece indicar que, motivada por la amenaza de la expansión territorial del paganismo en el norte y de los infieles en el sur, así como por algunos brotes internos de herejía, la teología de Alcuino identificó erróneamente el cuerpo político del Imperio con la ciudad de Dios, asumiendo que san Agustín se refería con ese término a la suma total de los fieles bautizados (Wemple 1979: 52)⁸. Este monje inglés no era un teólogo brillante, pero sí un político hábil que conocía el poder de Carlos mejor que el mismo Rey, por lo que nunca dudó de llamar *imperium* a sus vastos dominios. Pero el proyecto de la restauración del Imperio romano de Occidente no solo aspiraba a reconocer el poder *de facto* de un gobernante. La ceremonia que reunió a las personalidades de Europa en Roma estaba diseñada para exponer ante ellos la teoría política de Alcuino, cuya tesis principal era que la praxis de todo gobernante debe responder de manera coherente y consecuente a aquello que su nombre promete. Es significativo que el recordado papa Gregorio, en el siglo VI, y el emperador Carlos, dos siglos después, llevaran el mismo sobrenombre *magnus*. Pero también es cierto que las semejanzas llegan solo hasta allí, porque Gregorio Magno, además de un gobernante justo, fue un pensador agustiniano consciente de los distintos aspectos de su tradición; mientras que Carlomagno fue un gran guerrero.

⁸ El llamado agustinismo político, con el que en cierta forma puede asociarse a Alcuino, «reached its apogee in the Carolingian era, when *regnum* and *sacerdotium* became so coextensive that there was scarcely any longer any 'outside' to the Church. [...] For Gelasius, and for St Augustine, the imperial order remained outside the Church because it was only partially redeemed» (Milbank 2006: 229-230).

Tal vez deba añadirse que poseía olfato político y una personalidad que causaba impacto, lo que le permitió desempeñarse como un gobernante hábil. La pregunta queda abierta: ¿cuál fue el juego de las influencias? ¿Alcuino influyó en Carlomagno o Carlomagno en el Papado a través de la teología de Alcuino⁹? En la hipótesis de que Alcuino haya sido un teólogo obsecuente, era Carlos quien buscaba reeditar el dominio imperial sobre la religión blandiendo él mismo las dos espadas de Gelasio. Como señala Berman, algunos historiadores siguen afirmando que el papa León III hizo emperador a Carlomagno, cuando «más cerca de la verdad estaría decir que Carlomagno hizo papa a León» (1996: 101). Veamos las cosas más de cerca.

Según Borst, las fuentes muestran que la ceremonia de la Navidad del 800 fue diseñada para que Carlos tome o reciba el nombre de Emperador. *Los Anales de Lorsch* cuentan que al papa León III y al pueblo les pareció correcto nombrar Emperador al rey Carlos, porque él podía tener ese nombre. Los *Anales* imperiales francos, escritos algunos años después, dicen que a Carlos le fueron otorgados los nombres de Emperador y de Augusto. Tres décadas más tarde, el biógrafo de Carlomagno, el monje Einhard, repitió la fórmula al decir que tomó el nombre de Emperador Augusto. Líneas después relata cómo Carlos tuvo que soportar con nobleza la cólera del emperador bizantino por haber osado recibir aquel nombre. La fórmula *imperatoris atque augusti nomen accepit* (recibió el nombre de emperador y augustus) se volvió a usar en las ceremonias siguientes: en 812, cuando Bizancio finalmente reconoció a Carlos como Emperador de Occidente; al año siguiente, para el nombramiento de Luis el Piadoso como Co-emperador, ceremonia en la que no se permitió la participación del Papa; en 817, tres años después

⁹ «The unbounded admiration Alcuin had for Charles' conquests of the heathen and defense of the apostolic faith against heretics within Christendom led him to disregard the Gelasian formula. Instead of attributing the spiritual sword to the priesthood and the temporal one to kings, Alcuin declared that God gave Charles both swords» (Milbank 2006: 229-230).

de la muerte de Carlos, cuando Lotario I fue hecho Emperador; y en 823, al confirmar el papa Pascual I a Lotario. Borst ha mostrado que la corte carolingia, de una manera muy consistente, evitaba hablar de coronación o de reconocimiento del Emperador. Siempre se optó por designar el acto de imponer la corona imperial como el nombramiento de un rey con el nombre de Emperador Augusto. Parte de la explicación de esos cuidados está en la fascinación que ejercía el poder del nombre en la Edad Media, en todo nivel cultural. Como lo ha recordado Umberto Eco en su famosa novela, *nomen* era una palabra compleja, cuyo uso medieval es difícil de comprender para nosotros, que apenas adivinamos en ella un halo de misterio que quizás ni siquiera tenía; aunque, por lo visto en la ceremonia del 800, era asumida con reverencia por el pueblo y usada con astucia por el clero y la corte carolingia.

Al parecer, la filosofía clásica jugó algún papel en esas disquisiciones. Los *Libri Carolini*, escritos por Teodulfo de Orléans y editados por Alcuino, ilustraron a los carolingios respecto de un antiguo diferendo filosófico: el gran Platón creía que el nombre expresa la naturaleza de las cosas; pero su más ilustre discípulo, Aristóteles, corrigió su craso error y enseñó que el nombre responde a una convención¹⁰. La teología de Alcuino concordaba con la opción aristotélica: Dios creó las cosas, como se puede leer en el Génesis; pero no las nombró, sino que dejó ese encargo a Adán. Si el nombre, entonces, no viene puesto por la naturaleza ni lo pone Dios al momento de crear las cosas, no puede ser otra cosa que un producto de la mente humana y por esa misma razón —dígase sin demora— es incapaz de reflejar totalmente lo nombrado. Los nombres que el hombre pone a las cosas solo expresan los pensamientos y deseos humanos. Sin embargo, de lo que podría parecer su mayor deficiencia procede, precisamente, todo su valor. En la corte de Aquisgrán, Alcuino le enseñó a Carlos a valorar el nombre porque encierra el sentido que

¹⁰ *Non secundum naturam sed secundum placitum*. En su gramática, Alcuino aclaraba que *secundum placitum* significa «según la disposición de los pueblos».

el ser humano otorga a las cosas que lo rodean. Según Alcuino, el lenguaje había sido creado por Dios para que los seres humanos se comunicasen mutuamente los secretos de sus corazones, es decir, sus propósitos. Las palabras se usan bien cuando designan la verdad que brota de esas intenciones. En esto se aprecia un trazo agustiniano muy claro en la mente de Alcuino, porque para él, la verdad no reside ni en las cosas ni en las palabras, sino en el espíritu y la voluntad de los hombres. Por eso, cuando le tocó meditar sobre la palabra ‘nada’ advirtió que el lenguaje escondía un peligro para la vida humana, porque no todo nombre designa una realidad.

No es posible hallar consistencia plena en el lenguaje oficial de la época: el Concilio de Frankfurt de 794 nombró a Carlos *rex et sacerdos* (Wemple 1979: 53), por ejemplo, con la intención quizás de recuperar una comprensión más amplia del ministerio sacerdotal. Sin embargo, Borst cree que la retórica de la diplomacia es uno de los más claros indicadores de que la teoría del nombre tenía vigencia. Las cartas papales evitan tratar el nombre ‘rey’ como si fuera un título a ser confirmado e insistían en que el poder estaba fundado en Dios. Por su parte, la corte usaba *nomen* como nombre propio; nunca como título, y evitaba el verbo *nominare* cuando se refería a una coronación. Tácito o negociado, este acuerdo visible en el lenguaje diplomático ha hecho creer que Iglesia y Estado llegaron a conformar una unidad en el período carolingio; pero Wemple sostiene que Carlomagno creía en el gobierno unitario imperial porque Alcuino lo había persuadido de que el rey poseía también las funciones ministeriales (Wemple 1979: 61). Lo cierto es que la figura de Carlos no es la del gobernante dispuesto a reconocer una autoridad eclesiástica que se halle sobre la suya. Que el poder del nombre es el poder de la palabra y que el poder de la palabra se hace manifiesto en su enunciación pública es algo que se puede ver en el cambio que Carlomagno ordenó en la fórmula del vasallaje. En vez de jurar solo ‘en el nombre del rey’, como siempre se había hecho entre los francos, se dispuso que todo varón jurase nuevamente fidelidad *in nomen caesaris* y del *piissimus*

*imperator*¹¹. Puesto que ‘César’ y ‘pío’ refieren al Emperador como pontífice supremo, las intenciones césaropapistas de Alcuino parecen claras. Pero sus sutilezas semánticas no lograron mucho más que empoderar a los carolingios durante el tiempo que vivió su héroe y caudillo. Desde 814, luego de que Carlomagno partiera para no volver, la sofística de Alcuino perdió respaldo. Ya en la segunda década del siglo IX empieza a desdibujarse en el horizonte cultural de los carolingios la confrontación con el Impero de Oriente. Con el progresivo debilitamiento del sistema político, la retórica se concentró en las preocupaciones regionales. El Concilio de París de 829 vio la aparición del movimiento conciliar y la restauración de la tesis gelasiana de las dos espadas, pero esta vez con la mirada puesta en la disgregación del Imperio en nuevos reinos. En ese sentido, el período carolingio fue algo así como un gran ensayo de orquesta, o si se quiere la presentación del conjunto preliminar, en el que se tocaron algunos temas que serían centrales en el futuro, durante la gran contienda medieval de fondo entre los rostros de Jano.

Lo que quedó establecido de una manera definitiva en el ensayo carolingio fue que *Corpus Christi* era el nombre de la Iglesia universal y que su unidad, como la de todo cuerpo, dependía de la cabeza, que es Cristo. Si no se separaban las espadas, entonces los clérigos se inclinaban a otorgar al Papado la vicaría de san Pedro en términos del poder pleno, es decir, autoridad sacerdotal y temporal (Wemple 1979: 50 nota 3). Así pensaba, por ejemplo, uno de los principales opositores de Alcuino, Agobardo de Lyon, que insistía en la supremacía del orden sacerdotal

¹¹ «Que cada hombre en todo el reino [...] que ha prometido de antemano la fidelidad en nombre del rey, haga ahora la misma promesa en nombre del César y que aquellos que no lo habían hecho antes la hagan igualmente a partir de los doce años de edad». «Juramento por el cual prometo de nuevo ser fiel de ahora en adelante al Señor Carlos, muy piadoso emperador, hijo del rey Pipino y de la reina Berta, en pura intención sin fraude ni engaño, de mi parte, de su parte y por el honor de su gobierno así como por derecho un hombre debe serlo hacia su señor. Así pues, Dios me ayude y las reliquias de estos santos que se encuentran en este lugar, a fin de que guarde y quiera guardar este juramento en la medida en que lo sé y comprendo» (Mussot-Goulard 1998: 116-117).

como garantía de la unidad de la Iglesia; pero Alcuino, fiel a los propósitos de su mentor, no parecía estar dispuesto a separar las espadas ni a conceder soberanía plena al Papa, así es que insistió en difundir otro nombre bíblico de la Iglesia: *sponsa*, que, según él, debía entenderse como «la novia del Emperador» (Robinson 2003: 253).

Como se puede apreciar, la teoría del nombre es una pieza maestra de la sofística cristiana de la alta Edad Media, diseñada para otorgar y controlar el poder real. Que se trataba de una argumentación racional sólida lo muestran sus presupuestos teológicos y lo que de ellos se deduce. La teología subraya que la adecuación plena entre *nomen* y *res*, *nomen* y *natura*, vale solo para la divinidad, no para los hombres. Para Alcuino, solo el nombre de Dios se adecúa a Dios, y en esa perfecta adecuación consigo mismo radica su extraordinario poder. Son los nombres propios de Dios los que designan las propiedades divinas; sus nombres significativos, designan sus acciones. Puesto que los humanos no forman parte de la sustancia divina, cuando se denominan «pueblo de Dios», no lo hacen *proprie* sino *significative*. En otras palabras, los miembros de su pueblo pasan a formar parte de sus acciones en el mundo, y de esa manera adquieren funciones ministeriales. Sobre esa base se podía inferir sin dificultad que la difusión, la protección y la expansión por las armas del *nomen Christi* eran las principales tareas de los gobernantes temporales.

Tras la muerte de Alcuino, ocurrida en 804, en la corte carolingia se volvió a discutir la turbia pregunta de si la nada es una realidad. Carlomagno pidió un informe al nuevo teólogo de la corte, llamado Dungal, y le dio la significativa orden —propia, quizás, de un temprano inicio de la secularización— de que no se refugiase en alegorías bíblicas, sino que enfrentase la cuestión con un lenguaje desnudo. Después de algunas cavilaciones, Dungal se presentó ante el Emperador y sus acompañantes en la corte y les dijo que la palabra designa la cosa, pero no es idéntica a ella; cuanto más sencillo el lenguaje, tanto más cerca está de la realidad. Y luego guardó silencio. Dungal no parece haber

causado una gran impresión en Carlomagno con esa cabriola, porque el Emperador lo destituyó y convocó a otro monje anglosajón, llamado Fridugisus. Este, honrando su nombre, quiso enfriar las inquietudes filosóficas de Carlomagno con una audacia temeraria: Alcuino estaba equivocado. No fue Adán sino Dios quien creó los nombres; por eso, la nada es una realidad que, como las tinieblas, ha salido de las manos del Creador. Borst cree que Fridugisus reaccionaba desde algún fondo germánico arcaico, en el que *Name*, *Ding* y *Sache* eran usados como sinónimos (1990: 62). Yo diría más bien, apoyado en los datos que da Gilson sobre este personaje (1972: 184), que Fridugisus padecía del síndrome de platonismo recurrente. No sé qué fue de su vida, aunque me imagino que también perdió el empleo.

Quizás algunos filósofos carolingios podían sentirse cómodos con explicaciones enigmáticas acerca del ser y el lenguaje, pero, al parecer, Carlomagno no. El producto más valioso de sus demandas filosóficas no fue un puñado de especulaciones metafísicas, sino el proto-calvinismo de su fiel Alcuino. En esa sofística calzaba a la perfección la regla benedictina, donde se estipulaba que el abad debía ser elegido por la comunidad de los monjes. Solo una vez aceptada la elección, el abad recibía su nombre. Con el tiempo, esta convicción de que el nombre resguarda una promesa que debe ser cumplida por quien lo acepta se trasladaría de las abadías a la dieta imperial, lo que influirá en la elección de los emperadores. El poder de la retórica del nombre, sea abad, obispo, rey, emperador o papa, radica en que, tarde o temprano, lo sometía a la misma lógica. El reconocimiento de un nombre solo se sostiene en la doble capacidad de quien aspira a él: el anticipo de idoneidad y la prueba de veracidad que muestre su portador. La teoría formuló así un principio ético que Europa siempre acatará: que aceptar un nombre con carga política es aceptar un deber del que se rendirá cuentas. El nombre impone una tarea exigente, siempre pendiente de ser desplegada en plenitud, y en la condición de ‘promesa en proceso de ser plenamente cumplida’ —nunca de promesa ya cumplida— radicaba su verdadero poder. El giro sofístico es evidente:

el lenguaje no ha sido dado porque en él radique la verdad, sino porque implica la tarea de satisfacerla mediante la acción¹². Años antes, Esteban II le había escrito en ese sentido a Pipino el Breve: un buen nombre es fiel a lo que promete, en espíritu y en obras. Eso hace suponer que en la educación temprana del futuro Emperador ya estaba claramente sentado el principio *recte vivere, recte loqui*¹³.

4.

Los historiadores concuerdan en presentar un cuadro de profunda declinación cultural que se extendió por toda Europa a inicios del siglo X¹⁴. Se le llama el «Siglo de Hierro» debido a la violencia generalizada, pero también la «Edad Oscura de la Iglesia», debido a la infamia de doce papas de la primera mitad del siglo. La historiografía protestante llamó a ese período la «pornocracia», y contribuyó a difundir la leyenda de decisiones políticas que se tomaban bajo la influencia de las prostitutas de la ciudad, que competían con las esposas, las amantes y las concubinas de los papas. Más allá de la leyenda, lo cierto es que el período que se inicia con Sergio III en 904 y concluye con Juan XII en 963 coincide con la influencia nefasta de la familia tusculana de los Theophylacti, que impuso sus intereses crematísticos en el gobierno

¹² «Pro veritatis officio sermo est homini datus» (Alcuinus, *Epistolae*: Epistola LXXIII. Ad Calvinum presbyterum. Recuperado de http://www.dcoi.org/03d/0735-0804,_Alcuinus,_Epistolae,_LT.doc).

¹³ Queda abierta la pregunta de por qué a Pipino lo nombraron 'el Breve'. En clases yo solía bromear diciendo que el apelativo se lo puso su mujer.

¹⁴ Christopher Dawson, por ejemplo, cita un informe episcopal del año 909 en el que se lee: «Las ciudades están despobladas; los monasterios en ruinas y quemados; la tierra, reducida a soledad. [...] El poderoso oprime al débil, la tierra está entregada a la violencia contra el pobre y al saqueo de los bienes eclesiásticos. [...] El rebaño de Dios parece bajo nuestro cuidado. Ocurre, por negligencia e ignorancia nuestra y de nuestros hermanos, que en la Iglesia hay gran cantidad de gente de ambos sexos y de diversa condición que llegan a la ancianidad sin ninguna instrucción, de modo que ignoran hasta las palabras del Credo y el Padrenuestro» (Dawson 1995: 122).

de la Iglesia. Pero ya a fines de los años setenta del siglo XX se empezó a revisar la opinión de que todo estaba perdido en el Siglo de Hierro, que no había allí más que destrucción y decadencia (Wemple 1979: 1-2). El nombre «Edad Oscura» refiere a los escasos, si no nulos logros culturales; pero Johannes Fried cuestiona esa imagen de manera convincente, por lo menos en relación con los territorios imperiales. Los otones promovieron la creación de instituciones sólidas y perdurables, sobre todo en organización política y en patrocinio de la religión. Gran parte de los recursos económicos provenientes de la agricultura, el comercio y la minería se destinaron al respaldo de monasterios, fundaciones eclesiásticas y obispados. En particular, resultó muy favorecida la cultura del libro, a través del apoyo financiero a su reproducción y ornamentación (Fried 2009: 120-126). Pero de los nuevos enfoques sobre esa lejana época tampoco es que se obtenga un paisaje luminoso, pero sí una mirada a aspectos que habían sido desatendidos, lo que permitió que se hicieran algunos hallazgos importantes. En la economía y el desarrollo tecnológico, por ejemplo, Fried resalta logros notables en tiempos de Enrique I de Sajonia: una producción textil más tecnificada, la invención de la rueda de molino vertical, el descubrimiento y explotación de las minas de plata del Harz, y el consiguiente impacto positivo en la economía de la Baja Sajonia, todo lo cual permitió mirar la época de los otones como un período que no estaba solo dominado por las tinieblas (2009: 115-119). Fried destaca también una faceta de Enrique que es interesante desde el punto de vista político: fue de los pocos gobernantes de esa época extremadamente violenta que usó menos la espada y más la persuasión. El concepto que Enrique tenía del buen gobierno, afirma Fried, resaltaba la amistad y el consenso como los valores fundamentales (2009: 114). Es posible tomar el dato de Fried como indicio de una cierta influencia de la filosofía de Cicerón en los asesores políticos del Emperador; pero, para ver si hay algo más detrás de ese dato, convendría estudiar la trayectoria intelectual y política de uno de los más ilustres asesores de Enrique I, que fue Gerberto

de Aurillac¹⁵. Dawson califica a Gerberto como «la inteligencia más universal de la época» (1995: 92), y hay que saber que al final de su vida ocupó el solio pontificio con el nombre de Silvestre II.

David Lindberg cree que en la formación de Gerberto fueron gravitantes para su carrera los estudios de dialectica que llevó a cabo en Reims. Allí, el futuro Papa se habría convencido de la necesidad de recuperar y difundir las artes liberales, particularmente la lógica transmitida por Boecio. Si bien Gerberto enseñó dialéctica, en sus clases no mencionaba, sin embargo, a Aristóteles, sino solo a Boecio, quien hasta entonces era el maestro indiscutible del arte de la lógica, un arte que aún era considerado una disciplina subsidiaria de la retórica. Es más, cuando Gerberto menciona la filosofía en sus cartas, cita siempre a Cicerón y nunca a Aristóteles. Tampoco separa ‘utilidad’ de ‘bien’ y vincula de manera explícita la elocuencia con el estudio y la profesión del bien vivir (Lindberg 2007: 24-25). Lindberg aclara, sin embargo, que la dedicación de Gerberto a la dialectica no eclipsa su genio matemático, que es lo que le brindó fama en la corte imperial (2007: 199). Stephen Jaeger añade que la filosofía era para Gerberto el cultivo de la virtud al servicio del Estado, y que, en esa idea, no andaba solo. Si bien el Imperio germánico no era propiamente un Estado, como asesor imperial, Gerberto promovió el sentido de lo estatal, obtenido de las ideas políticas de Cicerón (Jaeger 2009: 24). El emperador Otto II contrató a Gerberto como maestro de palacio porque esperaba que lo ayudara en su proyecto de la *restitutio Republicae et renovatio Imperii romanorum*, que andaba aún a medio camino. Según Wilhelm Frank, el Imperio de los ottones fue concebido como la restauración del Imperio carolingio y de los viejos valores republicanos que se remontaban a los albores romanos.

¹⁵ Nacido en Aquitania en 950 —cuando entraba en su fase final el oscurantismo papal—, Gerberto se formó como matemático en la Abadía de Ripoll y en Reims; conoció la cultura islámica en Córdoba y Sevilla; fue abad de Bobbio, obispo de Reims y de Ravena; en 997, fue llamado a la corte imperial como maestro de Otto III; y dos años después fue Papa.

Ese ideal obligaba a reincorporar a la ciudad de Roma en la estructura imperial, lo que en la práctica implicaba rescatarla militarmente de sus opresores locales (1984: 64). Los ejércitos imperiales cruzaron los Alpes, y una vez ganada la guerra a las facciones aristocráticas, Otto colocó en el solio pontificio a un pariente suyo, Bruno de Kärnten, con el nombre de Gregorio V¹⁶. A la muerte de Gregorio V, Gerberto fue elegido por Otto para continuar la misión de controlar Roma y contribuir como Papa al proyecto de la *renovatio*. Jaeger ha mostrado que Gerberto difundió y aplicó una filosofía política tomada directamente de las *Disputationes Tusculanae* de Cicerón¹⁷ (Jaeger 2009: 26-30; 36-38). El impacto de esa obra en el pensamiento político de los gobernantes del Imperio germánico se transmitirá a la reforma gregoriana¹⁸, y su influencia alcanzará a sentirse en la escolástica, por lo menos hasta mediados del siglo XIII. Esto podría explicar por qué la *Política* de Aristóteles fue el último libro del *corpus* en traducirse¹⁹, en una fecha tan tardía como 1260: no había demanda. No se sentía la falta de un buen manual de política, como sí ocurrió con las obras de física y metafísica, porque el arte de gobernar era algo que los medievales habían aprendido muy bien desde hacía siglos sin la ayuda de los griegos.

¹⁶ Como dice Dawson, ese acto abrió paso a «la internacionalización del Papado, que habría de caracterizar la gran edad de la Iglesia medieval» (1995: 92).

¹⁷ Para ilustrar esta peculiar propensión a comprender los conocimientos filosóficos como estrechamente aplicados a la acción, Fried menciona una disputa en la corte acerca de la división de la ciencia, en la que Gerberto venció a Oderico de Magdeburgo en 982. La argumentación de Gerberto estaba orientada a mostrar que el saber no podía permanecer en el lenguaje, sino que debía conducir a la praxis (Fried 2009: 148).

¹⁸ Berman califica a la reforma gregoriana de «revolución papal» y dice que sirvió de paradigma para todas las revoluciones europeas posteriores (1996: 30).

¹⁹ La *Política* de Aristóteles se publicó en París en 1260, una centuria después de iniciada la recuperación del *corpus* aristotélico. No habría tenido gran demanda, ya que si en algo era experta la cultura medieval, tanto clerical como laica, era en hacer política.

5.

Me parece que podemos retomar el valor de la sofisticada cristiana como herramienta de la teología si nos detenemos por un momento en la figura de Atto de Vercelli²⁰. Preocupado por su seguridad personal, el obispo Atto, que gobernó la localidad de Vercelli entre 925 y 960, decidió escribir uno de sus libros más importantes, el *Polipticum*, en clave secreta. Este era un tratado en el que exponía las técnicas de apropiación y conservación del poder bajo dominio tiránico²¹. Atto era un teólogo agustiniano fascinado por la doctrina de la predestinación, que es —para usar una frase de Flasch— el lado más duro del pensamiento de san Agustín (2003: 190). Atto creía que no todos los seres humanos alcanzarían la salvación, sino solo un puñado de predestinados entre los que presumiblemente debía estar él. Ni la más dura penitencia ni las más encomiables obras lograrían que una persona que no estuviese incluida en la lista de Dios entrara al Reino de los cielos. Pero la peculiaridad de esa lista es que nadie podía saber si estaba incluido, por lo que al cristiano no le quedaba más remedio que esperar estar en ella y vivir como si lo estuviera. La incertidumbre, sin embargo, hacía que el hombre buscara incesantemente los signos que le indicaran si había sido favorecido por la gracia o no. Como buen lector de san Agustín, para Atto esos signos no eran exteriores y solo podían provenir de una vida según la caridad, es decir, de la presencia gratuita del amor a Dios en una persona. Esa era la única señal subjetiva que podía ser decodificada como indicio relativamente seguro de que la persona se hallaba predestinada

²⁰ Atto, obispo de Vercelli entre 924 y 960, fue un noble longobardo de la generación anterior a las invasiones germánicas de Italia iniciadas por Otto II. Le tocó vivir en el período más oscuro de la Edad Oscura, sin poder adivinar aún el potencial de transformación que, para la Iglesia y la cultura europea, traería consigo la *renovatio Imperii*.

²¹ *Polipticum* significa libro de los muchos pétalos. En un erudito y minucioso estudio que data de fines de los años setenta, Suzanne F. Wemple despejó las dudas acerca de la autoría del *Polipticum*, y presentó de manera magistral los lineamientos de su teología política (Wemple 1979: 26-30).

a la salvación. De ese modo se cerraba el círculo del amor divino, que en su misterio impenetrable era perfecto, porque provenía de Dios, pasaba por el corazón humano y culminaba en Dios. Lo interesante es que estas cavilaciones espirituales llevaron a Atto a concluir que el hombre, en realidad, no era libre (Wemple 1979: 221). En esto también se mostraba bastante agustiniano porque la libertad para san Agustín consiste en la capacidad de someterse al impulso interno de la caridad; en realidad, es una suerte de sumisión que no se condice del todo con el concepto grecorromano ni menos aún moderno de libertad. Vuelta la vista a su deteriorado entorno político, como hombre del siglo X, Atto solo podía colegir de su agustinismo exclusividad y no universalidad en el mensaje de la salvación. Esto traía consecuencias políticas muy incómodas para una realeza y un sacerdocio que se habían formado en el optimismo de la teología carolingia.

La más notable de las inferencias de Atto fue que la salvación de quienes reciben la caridad y la condena de quienes no la reciben hace innecesaria la excepcionalidad del sacerdocio. El *officium charitatis* de la Iglesia debía deponer el poder sacramental y la autoridad jurídica que había adquirido en la era carolingia en favor de la fraternidad. En cierta forma, Atto estaba pidiendo que el rostro espiritual de Jano dejara de imitar al rostro político y —a no ser que haya sido un paranoico— tal vez ese quiebre haya sido la razón para escribir su libro en clave. El oficio eclesiástico debía ser nada menos que el cumplimiento supremo del amor fraternal, el ideal visible de la perfección cristiana, y no la reproducción y el perfeccionamiento de los viejos hábitos de la cultura política. Con esto, Atto se enfrentaba a la concepción carolingia de la función episcopal, que favorecía los sacramentos como medios de salvación (Wemple 1979: 65-66) y de coacción de las voluntades, actitud que ya corría como cauce principal de las aspiraciones políticas entre los clérigos del siglo X. Al concentrar el mensaje cristiano en el principio de la fraternidad, Atto comprendió que la Iglesia no debía sustentar su praxis en la penitencia y, con respecto a ello, hizo su proclama política

más relevante: los sacerdotes ayudan a despertar la caridad a través del oficio, no a través del poder (Wemple 1979: 69). Fue un gesto lúcido que iluminó el rostro sofisticado de Jano en medio de las tinieblas de la Edad Oscura; pero, a pesar de que gozó de gran prestigio, muy pocas personas leyeron a Atto de Vercelli en su tiempo. Sus cartas fueron descubiertas y publicadas en el siglo XVII y el *Polipticum* en el siglo XIX. De modo que, como dice Wemple, «as a reformer Atto was ineffectual». En una época menos iletrada, quizá su retórica no hubiera caído en oídos sordos (Wemple 1979: 169; 172). Jürgen Miethke, por su parte, destaca el poder de persuasión del *Polipticum*, pero deja entrever que solo nos puede persuadir a nosotros²², lo que ya es un poco tarde. Su tiempo no lo pudo reconocer como una voz crítica, porque el clero empezaba a mirar en otra dirección. En el rostro político de Jano ya se gestaba por entonces el cambio más importante de todos los que tuvieron lugar en torno al año mil, y del que trataré ahora como cierre de mi ensayo.

6.

Pasada la crisis del milenio, el Papado inició una campaña de reforma eclesiástica basada en las enseñanzas de Gelasio I y Gregorio Magno, que ya eran toda una tradición papal. Como nos lo recuerda Berman, en la segunda mitad del siglo IX, Nicolás II había afirmado explícitamente la autoridad del Papa sobre los arzobispos y obispos de Europa, e incluso sobre reyes y emperadores; pero por entonces el Papa era un gobernante pobre y sus palabras no tenían ninguna fuerza transformadora (1996: 103). Solo transcurrido el milenio las cosas empezaron a cambiar y, por primera vez en muchos siglos, el requisito para lograr el efectivo

²² El aporte de Atto consiste según Miethke en ser «un análisis radiológico de las luchas de poder, concebidas por Atto con sorprendente criterio histórico-social, [que] muestra una sociedad sometida a intensos procesos de cambio», uno de los cuales, el nuevo ordenamiento de la realidad italiana por parte de los ottones, «logró eclipsar la fuerza esclarecedora de los analíticos argumentos de Atto en el marco de una realidad totalmente transformada» (1993: 33-34).

primado universal —ético y político— del Papado parecía al alcance de las decisiones de gobierno; pero no de las que se tomaban en Roma, sino sorprendentemente de las que se tomarían para ese fin en la corte imperial. La meta, sin embargo, seguía siendo todavía muy ambiciosa y requería de un sistema de coordinación de gran alcance geográfico que Roma no tenía, pero que sí habían desarrollado, desde hacía un siglo, los monjes benedictinos de Cluny.

Como todos los demás monasterios de su tiempo, la abadía de Cluny debió ser un eslabón más en la red de vasallaje que daba unidad política y cohesión económica a los territorios feudales. En el aún difuso y asistemático derecho feudal, la llamada Ley sálica de los francos disponía que toda la propiedad territorial estuviera atada al tronco familiar de los varones por vía materna y que la familia propietaria estuviera emparentada a su vez con la principal familia gobernante de una región (Berman 1996: 98). Estas disposiciones legales se aplicaban también al abad de un monasterio y al obispo de la región. Situadas en las colinas de Borgoña, las tierras de la abadía de Cluny pertenecían, sin embargo, a Guillermo el Piadoso, duque de la distante Aquitania. Un viaje que hoy se hace en unas cuantas horas de carretera a través del macizo central francés, en tiempos de Guillermo no eran menos de veinte costosos días de traslado para él y su numerosa escolta (Berman 1996: 316-317), de modo que, en 909, movido —yo diría— menos por su piedad que por un simple cálculo de costos y beneficios, el duque decidió otorgarle a su lejana abadía el privilegio de la *libertas*, es decir, liberar al feudo de Cluny del juramento de encomienda. A partir de ese privilegio, los monjes podían elegir a su abad sin que el duque ni el obispo ni alguna familia patronal retuvieran el derecho a intervenir en la vida institucional del monasterio ni obtener tributo de su producción. Para garantizar que nadie hiciera el reclamo de Cluny, la abadía quedó formalmente adscrita al patronazgo directo del Papa, que se hallaba lo suficientemente lejos y carecía por completo de posibilidades reales de influir en ella. En la práctica no había de qué preocuparse, porque por entonces era Papa el infame Sergio III quien

de manera indigna había entregado el control del Papado a Teodora, la esposa del duque de Tusculano. Bajo esas inmejorables condiciones de autonomía, Cluny no tuvo obstáculo alguno para implementar un programa de reforma que pronto convirtió al monasterio en una poderosa congregación. La prosperidad económica la trajo la ausencia de tributación feudal, que permitió que se contara muy pronto con cuantiosos excedentes que sirvieron para fundar nuevos prioratos, diseminados por toda Europa. Como casa madre, Cluny retuvo la categoría de abadía, sus administradores compraron tierras y redactaron los contratos bajo el *ordo cluniaciensis*, que acababan de inventar, y mediante el cual los prioratos nacían con inmunidad jurídica, políticamente autónomos respecto de los poderes locales, y sus monjes, siervos y campesinos, estaban protegidos contra la guerra y el pillaje por la cláusula de la *pax Dei* (Berman 1996: 100). En lo que toca al régimen interno, los priores estaban obligados a viajar hasta la Borgoña una vez al año, para rendir cuentas al abad en el marco del capítulo general. El abad, por su parte, podía tocar las puertas de los prioratos en cualquier momento, para fiscalizar la buena marcha de la congregación (Duby 1984: 116-120). Su progresiva mutación en corporación monástica supra-regional no hubiera sido posible sin la autonomía y el genio político y administrativo de sus primeros abades (Berman 1996: 99-100; Chagny 1938: 89-91). De ese modo, como dice André Chagny, el imperio de Cluny «deviendra l'un des principaux instituteurs de la chrétienté, du Xe au XIVe siècle» (1938: 30).

Cuando Cluny cumplió su primer siglo, el alto clero alemán propuso a la corte imperial el proyecto de organizar de ese modo a la Iglesia romana, como cabeza de una corporación. Este proyecto evidenciaba que para entonces se había perdido por completo la espiritualidad de la era formativa, episódicamente resucitada durante la crisis del milenio, según la cual la ciudad terrenal solo podía ser concebida en decadencia. Como había ocurrido en el llamado 'Renacimiento carolingio', después del año mil, Europa volvía a experimentar un período de esperanza y entusiasmo que le devolvía la fe en las instituciones (Berman 1996: 16).

Para los más optimistas, fortalecer a la Iglesia romana era solo cuestión de aplicar el mismo modelo de Cluny, pero a una escala mayor, y hacer que todos los obispos europeos fuesen en la práctica los priores del Papa. Desde luego, realizar el proyecto tomaría mucho más que concebirlo; pero, en un tiempo asombrosamente corto, la reforma gregoriana convirtió a la Iglesia en esa corporación que se ideó en la corte de los otones. Las negociaciones, los pactos y las luchas violentas contra los poderes feudales duraron poco más de una centuria, y eso bastó para que Roma finalmente ejerciera un gobierno real sobre casi todas las sedes episcopales a lo largo y ancho de Europa. Los monjes que asesoraron a los líderes de esta verdadera revolución sabían qué era lo que hacía falta para que el Papa pudiese gobernar la Iglesia universal como el abad de Cluny gobernaba su congregación. La clave estaba en la libertad política, no como simple libertad ciudadana, sino como autonomía respecto de las estructuras feudales de poder. No solo los obispos en todo el orbe, sino, para empezar, el propio Papado estaba sometido a las disputas violentas entre la nobleza lombarda, toscana y romana, y la única forma de liberarse de esas influencias era mediante la guerra. Esa salida, sin embargo, era impensable sin una invasión de Italia por parte de las tropas imperiales (Berman 1996: 103). Así ocurrió, una y otra vez, hasta que la victoria militar definitiva de los alemanes en Italia entronizó a papas afectos al modelo cluniacense, el primero de los cuales fue Juan Graciano, que gobernó con el reiterado nombre de Gregorio VI²³. Pero el inicio de la reforma estuvo manchado por la acusación que el emperador Enrique III le hizo a Gregorio en 1046. Cuentan los historiadores que, inicialmente, Enrique le había brindado a Gregorio un apoyo sin reservas; pero que luego supo de ciertas irregularidades y pidió que se le abriera proceso eclesiástico. Irónicamente, el sínodo de Sutri halló culpable al Papa del pecado de simonía —la compra de cargos eclesiásticos—, delito muy común que la reforma se había propuesto extirpar por considerarlo

²³ Gobernó en 1045-1046.

uno de los principales obstáculos políticos para el cambio. La crisis producida en Roma por la destitución de Gregorio VI hizo que romanos, toscanos y lombardos pusieran cada uno su propio Papa. Una nueva intervención militar del Imperio, percibida por los locales, desde luego, como una nueva invasión extranjera, puso en el solio de san Pedro a dos papas reformistas, que sin embargo murieron al poco tiempo de ser entronizados, en circunstancias extrañas que dieron lugar a rumores de envenenamiento. Por fin, Enrique III nombró a León IX, quien salvó la vida porque decidió declarar públicamente que se enfrentaría al Emperador y mantendría la independencia del Papado (Berman 1996: 103-104).

Estabilizada la sede romana, se pasó de inmediato a la tarea no menos ardua de entronizar a los partidarios de la reforma en las sedes episcopales de todo el territorio europeo. Para ello, el movimiento reformista solo contaba con dos medios a su alcance. Uno era el respaldo militar del Imperio y el otro la insurrección urbana en las ciudades donde los obispos se resistieran al cambio. Dicho con la crudeza de Dawson, instigadas por predicadores adictos al Papado, las ciudades se levantaban en armas contra sus obispos (1995: 167). La reforma promovió el derrocamiento de los preladados territoriales y, conforme caían, los sustituía por clérigos desligados del derecho señorial. Durante el gobierno de León IX, el monje Hildebrando estuvo involucrado en las acciones de la revolución que finalmente llevaría su nombre cuando llegara a ser Gregorio VII²⁴. A su genio político se atribuye la destrucción del episcopado feudal y la creación del programa de gobierno de la corporación supra-regional en la que finalmente se convirtió la Iglesia de Roma. Desde esa óptica,

²⁴ Entre 1047 y 1049 estuvo en Colonia, acompañando a Gregorio VI en su destierro. Tiempo después, León IX lo llamó de regreso a Roma para que se ocupara de la abadía del monasterio de San Pablo. Luego actuó como legado papal en Francia bajo Víctor II y Esteban IX y, a partir de entonces, su carrera lo llevó a ocupar puestos y responsabilidades cada vez mayores en la curia. En 1058 obtuvo la aprobación de la emperatriz Agnes de Poitou (segunda esposa de Enrique III) a la elección de Esteban IX, y participó junto con san Pedro Damiani y san Anselmo de Lucca —luego papa Alejandro II— en los pactos de Roma con la Pataría.

la querrela de las investiduras y la imposición del celibato muestran el trasfondo político de la retórica reformista. Desde la época de Cluny, los clérigos progresistas sabían que la clave del éxito era la eliminación de la investidura laica de los obispos: era imposible aspirar a una política unitaria en la Iglesia si la lealtad del alto clero se entregaba al gobernante de cada región. Por ello, para la reforma era indispensable romper los vínculos de parentesco en los que el derecho consuetudinario germánico basaba su propia praxis eclesiástica. El nuevo obispo debía ser foráneo y, a partir de entonces, para evitar que el patrimonio episcopal fuese materia de herencia, no debía casarse. Se les advertía además a todos los clérigos, que el pecado de ‘nicolaísmo’ —la convivencia de un célibe con una concubina— sería también severamente castigado. En 1059, el Concilio de Roma creó la curia como suprema autoridad administrativa y judicial de la Iglesia, y el papa Nicolás II proclamó el derecho de los cardenales de elegir al Papa (Berman 1996: 100-104). Las fuentes jurídicas que inspiraron la creación de los órganos internos de gobierno fueron cluniacenses, romanas, bizantinas y germánicas. De esa amalgama surgirá el *ius canonicum*, la legislación eclesiástica con que la Iglesia del siglo XII se otorgará su estructura definitiva. Ese marco jurídico hizo que la aspiración papal a la potestad plena fuese, por primera vez, no solo un reclamo retórico del rostro teológico de Jano, sino una amenaza real para el poder secular en Europa. Con Cluny de institutriz y el Imperio como su impulsor inicial, la única monarquía medieval que logró convertirse en un Estado realmente existente fue la Iglesia. Eso la tornó en una ‘hierocracia’, es decir, en una corporación sacerdotal dotada de poder político, una realidad institucional que, por su carácter, más que terrenal, anti-apostólico, difícilmente podía encarnar a la ciudad de Dios de Agustín²⁵.

²⁵ Según Badiou, esta corrupción esencial que significa permutar al santo por el sacerdote estaba anunciada ya desde san Pablo (1996: 40-41).

La gran recaudación que generó el nuevo orden llevó al Papado a caer en la tentación de interpretar la *potestas plena* de una manera hasta entonces inaudita. El *Dictatus Papae* de Gregorio VII es una bula extraordinaria que brota de la voluntad del gobernante como fuente última de la ley y en la que el Papa, «mirando su propio pecho» (Berman 1996: 106), proclama la supremacía legal del Papado sobre todos los bautizados y la supremacía del clero sobre toda otra instancia jurídica en el orbe cristiano. El *Dictatus* contiene veintisiete sofismas, nueve de los cuales son cánones vigentes hasta el día de hoy, es decir, disposiciones monárquicas que han resistido las sucesivas modificaciones del derecho canónico y los embistes externos e internos de la secularización. La vanidad (*hebel*) de la letra en ese documento fue percibida en su época, en su más cercano entorno —si damos crédito a la leyenda— como profundamente anticristiana. Se cuenta que el cardenal Pedro Damiani llamaba a Gregorio VII «santo Satanás», y que una vez le dijo: «Ojalá hubiese yo servido siempre a Dios y a san Pedro tan fielmente como te he servido a ti» (Berman 1996: 104-105). Es posible que haya sido así, o tal vez no; lo que en todo caso queda claro es lo anti-agustiniano del *Dictatus*, porque desatiende las advertencias que, en *La ciudad de Dios*, Agustín había planteado respecto del *imperium*, no solo como realidad institucional, sino como acto humano de dominio de unos hombres sobre otros. A la masa de los condenados, decía Agustín, dilatar el dominio les parece el sustento de la felicidad, pero para los pocos elegidos es una necesidad lamentable. La lógica del poder que rige la conducta política hace que los hombres olviden su condición caída. Agustín advirtió, por eso, que no es propio de un ciudadano de la ciudad de Dios gozarse de la grandeza del reino, que representa su propia comunidad, ya sea eclesiástica o secular. «Malos deseos son anhelar a quien odiar o a quien temer, para poder tener a quien vencer» —dijo Agustín en alusión a la *hybris política* (CD IV, 15). Pero la Iglesia de la reforma era una entidad terrena en proceso de expansión, incapaz de ver *libido dominandi* en sus actos de gobierno, cada vez más exitosos; o tal vez sí la veían, y de allí la irónica referencia a Satanás de san Pedro Damiani,

que *se non è vera, è ben trovata*. Sea como fuere, el viejo objetivo de lograr el reconocimiento de la primacía espiritual de la piedad, exigido primero a los gobernantes bizantinos y luego a los germánicos, desembocó en un decreto papal mediante el cual el rostro espiritual de Jano se ponía la máscara severa y heroica de la política terrenal. Para convencerse a sí misma de que esa máscara era su auténtico rostro, la sofística cristiana se valió de una vieja metáfora de origen pagano: el Imperio es el cuerpo del orbe; el Papado, el alma que lo vivifica²⁶.

Las funciones del cuerpo político debían subordinarse a la conducción del alma de la humanidad, que la guiaría a su destino final. La teología asumió la pretensión de que el *ordo ecclesiae* restaurase el orden cósmico creado por Dios y alterado por el pecado original. Esa nueva lectura iba más allá de lo planteado por la imprecisa y ambivalente tradición agustiniana a la que perteneció Gregorio Magno. Gregorio VII quiso dar un paso más, con el que deseaba honrar esa tradición, pero con el que trazó el rumbo de la Iglesia hacia la Modernidad y la secularización. Para mi relato, el efecto inmediato más importante del giro gregoriano fue la inversión que produjo en las relaciones de piedad y legalidad. La Iglesia corporativa dio un salto sideral, pues pasó de la modesta administración de una urbe a la improbable administración del orbe. Con ello, se impuso como prioritaria la tarea de mantener su enorme y creciente sensibilidad corporativa mediante el derecho como fuente de autoridad y medio de control (Berman 1996: 105), con el consecuente detrimento de la espiritualidad y la consecuente acentuación de los aspectos más negativos de la sofística cristiana. Cuando la reforma gregoriana opuso al Imperio una fuerza política de esa envergadura, los rostros de Jano sufrieron una notable transfiguración. La cara eclesial introdujo en su seno una tensión que antes era solo exógena entre espiritualidad e institucionalidad

²⁶ «Paganism had always thought of the ideal prince's rule as being like the rule of the head over the body, of the intelligence over the desires, a co-operation so natural that it ruled out disobedience and the use of force to compel obedience» (McClelland 1998: 95).

y, sin advertirlo, introdujo el principal factor interno de la secularización en la cultura europea. Con esta inversión de roles, la Edad Media logró parir a la Iglesia moderna y —como lo muestra Joseph R. Strayer— puso también los fundamentos del Estado europeo moderno (1973: 9). En una nueva y compleja configuración de las facetas, el rostro eclesiástico de Jano se convirtió en Estado antes que el rostro secular y le entregó la receta con la que el Estado secular doblegaría siglos más tarde a la Iglesia.

La triste ironía de esta inversión es que el mayor triunfo de la Iglesia medieval desde Gregorio Magno significaría, a la larga, el mayor lastre para la Iglesia de Cristo. El efecto Celso y la ambigüedad de san Agustín nutrieron a la sofística cristiana de unas pretensiones de dominio que solo las disputas dialécticas —que se iniciaron en el siglo XI con la condena de Berengario de Tours²⁷— empezarán a cuestionar. Allí se producirá una nueva inflexión histórica que dará paso a la dialéctica, luego a la escolástica y, *a fortiori*, a la ciencia moderna y a la secularización. Con el aporte crucial de Pedro Abelardo, retórica y filosofía se divorciarán en la Edad Media, y la dialéctica, que antes se enseñaba como simple propedéutica, recobrará el segmento de línea de Platón y, desde el rostro apofántico de Jano, volverá a plantear preguntas teóricas a la teología que sus representantes progresistas querrán resolver con el respaldo de Aristóteles. En política, sin embargo, la sofística seguiría en dominio de sus viejos predios hasta inicios del siglo XIV, cuando se desarrollará la crisis definitiva de las pretensiones universalistas del Papado en el ámbito temporal. Entre tanto, la cara secular de Jano, expresada en la política del Imperio germánico, seguirá en su empeño de minimizar las aspiraciones de la Iglesia reformista, como si tratara de cerrar esa suerte de caja de Pandora que los mismos emperadores habían abierto. Cuando los políticos seculares, desde Enrique IV, se pusieron definitivamente a la

²⁷ «Augustine had a much stronger sense of the gap between the city of God and the earthly city, so that the attempt by the magisterium, seconded by state power, to bring society more into line with the heavenly city would have certainly appeared extremely hazardous to him, at the least» (Taylor Ch. 2007: 243).

defensiva, asumieron tesis que ya apuntaban claramente a la separación de Iglesia y Estado. Con ello pusieron las bases prácticas para la aparición posterior de la tesis de la usurpación papal del poder en tiempos de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Entre el rechazo indignado del *Dictatus Papae* y el arribo definitivo de la segunda forma de la secularización que describe Charles Taylor, aquella del retiro de Dios del espacio público, correrá todavía mucha agua bajo el puente. Serán siglos cargados de eventos muy disímiles; pero el trazo abstracto que une un punto histórico con el otro me parece notable y es mi propósito seguirlo.

EPÍLOGO

A lo largo de este ensayo he presentado el rostro religioso de ese invento racional que san Agustín bautizó como la verdadera filosofía, tanto en un repaso de los hitos centrales de su pensamiento como en algunas de las figuras que ilustran sus efectos en la cultura política de la alta Edad Media. Al cierre de estas páginas, confío en que no suene a desmerecimiento de mi parte el uso de la palabra «invención» en este contexto retórico. Hemos visto que un argumento para los retóricos es un invento, siempre probable, nunca inverosímil, orientado a producir una creencia, *probabile inventum ad faciendum fidem*, como decía Cicerón. Agustín sabía que su misión intelectual era esa *inventio*, que consiste en descubrir cómo convencer a las personas, mediante argumentos sólidos, acerca de la verdad que uno profesa. Por eso, en toda su producción literaria persiste la solución de continuidad entre ciencia y sabiduría, inducida por san Pablo, su verdadero inspirador. Al distinguirlas, Agustín inventó la *cognitio intellectualis*, la *cognitio rationalis* y la relación de ambas con la fe¹. Pero, para él, el conocimiento intelectual, que los neoplatónicos le enseñaron a apreciar, no tiene la versatilidad lúdica de la *cognitio*

¹ «Si, pues, la verdadera distinción entre sabiduría y ciencia radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las temporales, no es difícil discernir a cuál de las dos se ha de conceder la precedencia y a cuál el último lugar» (DT XII 15, 25).

racional, que está vinculada a la acción y al cambio². En consecuencia, Agustín no privilegió la contemplación del primer principio a través del proceso ascendente y metódico de la visión intelectual. Comparado con el *nous* platónico, el conocimiento de la *mens* agustiniana es rebelde, no se atiene al marco de su supuesto nivel epistémico, y se decide más bien por el camino inverso a la sabiduría de los griegos. El *credo ut intelligam* parte de la no-visión de los principios, aceptados como de oídas por la fe. En ese sentido, esa fe que escucha la verdad, pero que no la ve, está emparentada con la racionalidad jurídica donde la norma es lo previamente dado a la intelección y que permanece vacía si no hay un caso al que se aplique. Nadie discute sobre la positividad de las normas jurídicas y religiosas, sino solo sobre la manera en que han de ser aplicadas al mundo de la vida.

En la teología de san Agustín está implicado que creer en Yahvé Elohim no significa conocerlo, ni siquiera como objeto de una contemplación inefable. Nadie podría presumir de tener la última palabra sobre la naturaleza divina o sobre su voluntad, aún si presumiese de poseer *cognitio intellectualis*. Así, inspirada por el escepticismo gnoseológico de Agustín, la teología latina inventó su propia matriz epistemológica, aplicó un concepto de verdad probable a la indagación de la voluntad divina y usó un lenguaje neoplatónico incongruente. Los obispos de la Antigüedad y los de la alta Edad Media, al juzgar si una interpretación de la fe era verdadera o no, debían razonar como los jueces civiles, con imparcialidad ante la ley divina, que es la ley del amor. Según la versión solitaria de Atto de Vercelli, debían juzgar para que triunfara la fraternidad de la *fides qua creditur*. Pero el procedimiento dirimente solía desplegarse en medio de dinámicas políticas exacerbadas y el lenguaje

² «En el libro anterior tratamos de distinguir entre el oficio del alma racional en las cosas temporales, campo en el que se ejercita no solo nuestro conocimiento (*cognitio*), sino también nuestra acción, y el oficio más noble del alma, entregada a la contemplación de lo eterno, que se limita solo al conocimiento (*ac sola cognitione finitur*)» (DT XIII 1, 1-2).

apofántico de la *fides quae creditur* solía producir un furor fanático que se apoderaba del juez, de los funcionarios, del público y, sobre todo, de los gobernantes. Conocedores del riesgo, los sabios repitieron una y otra vez que los designios divinos estaban más allá del conocimiento humano. La duda debió haber sido una parte constitutiva de la fe y frente a ella tendrían que haberse resuelto los diferendos sin recurrir a una supuesta *episteme*. Pero no fue así, ni podía haber sido así, porque Jano tiene dos rostros y en ambos se dan entremezclados el viento fresco del espíritu (*ruah*) y al aire cargado de la vanidad (*hebel*).

Como vimos, la Iglesia antigua pretendió sintetizar el ascetismo espiritual de los monjes egipcios y la astucia retórica de los magistrados romanos. La figura resultante fue el gran orador cristiano, el sofista santo, que tiene en san Ambrosio y en san Agustín sus cuadros arquetípicos. Creo haber mostrado qué es un sofista cristiano, el verdadero filósofo de san Agustín; tenemos una idea de la santidad, expresada en Jesús de Nazaret; lo que hace falta es el hábito de ver los rostros de Jano en una sola figura, la naturaleza humana unida a la naturaleza divina, el carisma en la nuca de la institucionalidad y viceversa. Una sofística sana no es más que el uso de un discurso que intenta hacer aparecer el viento fresco en medio del bochorno. La invención no es una apuesta de la imaginación ni una hipoteca especulativa, sino una percepción del *ruah* como verdad intersubjetiva. Vistas las cosas así, la medida de la piedad en la política no la determina la teoría social ni la investidura eclesiástica, sino la incertidumbre de la praxis. En ese terreno vimos que, entre las funciones de la religión, se podía destacar la de brindar un factor de diferenciación ideológica a los grupos sociales a través de las peculiaridades doctrinales, simbólicas, rituales y de culto que cada grupo adopta; pero que la identidad podía ser asumida de dos maneras: consolidando lo propio por contra-distinción o haciéndolo por prospección. Aunque quizás no de una manera tan clara como el Qohélet o Jeremías, también san Agustín veía en la religión un factor de desestabilización, característico de la identidad prospectiva, y no solo el factor de constitución de doctrinas,

conservación de rituales y expansión impositiva del culto que caracteriza a la identidad contra-distintiva. Como componente privilegiado de esta última, la *fides quae* construye y apunala la institucionalidad de la religión, sus servidores edifican los muros de protección que también los profetas recomiendan levantar (Miq 4:14), pero no llegan a comprender qué significa para esta vida el anuncio de que Yahvé Elohim demolerá todas las fortalezas (Miq 5: 10). La tarea de la demolición la asume sobre sí la identidad prospectiva y debe llevarse a cabo no después de la edificación de las barreras, sino simultáneamente, para permitir que en el denso espíritu humano sople el espíritu de Saddy, aquel que torna inteligente al hombre (Job 32: 8).

La mejor prueba de que san Agustín comprende el enlace perfecto del mensaje de Cristo y la tradición sapiencial del Antiguo Testamento está en que, para él, el factor dirimente de la justa medida entre carisma e institución es la caridad, porque solo ese amor produce los frutos de la fe (DT XIII 2, 5). Para que la religión cristiana —como ocurre con cualquier otra— conserve su legado carismático a través del tiempo, requiere de instituciones sólidas que lo trasmitan y protejan. Pero, paradójicamente, para que el carisma y la institución no se disocien en una espiral de decadencia, la religión debe contar con mecanismos que periódicamente debiliten su propia institucionalidad. Cuando el horror al desmontaje de lo propio se dibuja en el rostro teológico de Jano, se torna incapaz de comprender la *kénosis* cristiana, y esa sordera espiritual se hace más intensa en tiempos extremos, tanto de persecución como de señorío. Jano cae así en la trampa de la metafísica de la presencia, que se sostiene en ‘la fe en la institución’, que es la fe en el poder. A eso se refiere Oakeshott con la política de la fe, aquella que pretende mostrarse menos efímera, menos prescindible y menos ciega de lo que realmente es.

Para contrarrestar el riesgo de la política de la fe, la sabiduría religiosa judeocristiana hizo que la propia *fides quae* indicase que, en la vida eterna, el alma recordará su vida mortal y evocará las cosas en las que creía; pero, entonces, la fe habrá desaparecido. Para san Agustín, la fe en la que se cree

es ciega, no porque no razone —como suponía Celso—, sino porque ella misma se declara epistemológicamente incapaz de ver las ‘cosas divinas’ mientras se halle envuelta por la vanidad. Es más, para Agustín, la fe es esencialmente provisional y ni siquiera es una, sino múltiple; y si en el lenguaje común se habla de una fe, es porque es una en género, no en número³. No me cabe duda de que la asunción de la unidad numérica ha sido, a lo largo de la historia, un componente central de la identidad contra-distintiva, fuente principal del fanatismo religioso. La auténtica fe es la que no depende de la mutación o la estabilidad dogmática, de la productividad o inproductividad de los símbolos y los ritos, sino solo del espíritu que la vivifica una y otra vez en el tiempo. Pero, como bien sabemos los monjes medievales, esa fe es más bien rara e improbable.

³ «Decimos con plena verdad que la fe impresa en los corazones de los creyentes, que creen una misma cosa, proviene de una determinada doctrina; pero una cosa es lo que se cree (*ea quae creduntur*) y otra la fe por la cual se cree (*fides qua creduntur*). Lo que se cree son verdades con existencia en el pasado, en la actualidad o en el futuro; la fe radica en el alma del creyente y es solo visible al que la posee; porque si bien existe en otros, ya no es la misma, sino otra muy semejante. No es una en número, sino en género; pero, a causa de la semejanza sorprendente y ausencia de toda diversidad, la denominamos una, no múltiple» (DT XIII 2, 5).

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, Alain (1996). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- Berman, Harold (1996). *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blackburn, Simon (2005). *Wahrheit. Ein Wegweiser für Skeptiker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Borst, Arno (1990). *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*. Munich: Piper.
- Brown, Peter (1967). *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press.
- Brown, Peter (2003). *The Rise of Western Christendom*. Oxford: Blackwell.
- Cassin, Barbara (2008). *El efecto sofisticado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chadwick, Henry (2001). *Augustine. A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- Chagny, André (1938). *Cluny et son Empire*. Lyon, París: Emmanuel Vitte.
- Clifford, William K. (1877). The Ethics of Belief. Publicado originalmente en *Contemporary Review* y reimpresso en *Lectures and Essays* (1879). Se puede encontrar una versión en *The Ethics of Belief and Other*

- Essays* (1999). Nueva York: Prometheus Books. Recuperado de http://www.infidels.org/library/historical/w_k_clifford/ethics_of_belief.html
- Cochrane, Charles Norris (1992). *Cristianismo y cultura clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Covarrubias, Andrés (2003). *Introducción a la retórica clásica. Una teoría de la argumentación práctica*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Covarrubias, Andrés (2007). Estética y retórica: La belleza del lenguaje como camino de persuasión y consenso. En Gabriel Castillo Fadic y Romina Pantoja Gajardo (eds.), *Espesores de superficie. Actas del Primer Simposio Internacional de Estética y Filosofía* (pp. 141-152). Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Dawson, Christopher (1995). *La religión y el origen de la cultura occidental*. Madrid: Encuentro.
- De Cádiz, Luis M. (1954). *Historia de la literatura patristica*. Buenos Aires: Nova.
- Doresse, Jean (1979). La Gnosis. En Henri-Charles Puech (ed.), *Historia de las Religiones. Vol. 6: Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo, II. Formación de las religiones universales y de salvación*. Madrid: Siglo XXI.
- Downing, Crystal L. (2006). *How Postmodernism Serves (My) Faith. Questioning Truth in Language, Philosophy and Art*. Downers Grove: IVP Academic.
- Duby, Georges (1984). *Die Zeit der Kathedralen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eco, Umberto (1985). *Apostillas a El Nombre de la Rosa*. Barcelona: Lumen.
- Elshtain, Jean B. (2005). *Why Augustine? Why now?* En John D. Caputo y Michael J. Scanlon, *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*. Bloomington: Indiana University Press.
- Flasch, Kurt (2003). *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam.

BIBLIOGRAFÍA

- Frank, Isnard Wilhelm (1984). *Kirchengeschichte des Mittelalters*. Düsseldorf: Patmos.
- Fried, Johannes (2009). *Das Mittelalter. Geschichte und Kultur*. Munich: C.H. Beck.
- Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (2001). *Das Problem des historischen Bewusstseins*. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (2010). *El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Barcelona: Anthropos.
- Geerlings, Wilhelm (1999). *Augustinus*. Friburgo, Basilea, Viena: Herder.
- Gontard, Friedrich (1961). *Historia de los Papas. Regentes entre el cielo y el infierno*. Buenos Aires: Compañía General Fabril.
- Grondin, Jean (1994). *Der Sinn der Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, Jean (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.
- Grondin, Jean (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Gurevich, Aaron (1997). *Los orígenes del individualismo europeo*. Barcelona: Crítica.
- Hamman, A.-G. (1989). *La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín*. Iquitos: CETA.
- Heidegger, Martin (1972). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Heffernan, George (2002). *Eo ipso tempore dubitationis meae* (conf. 5.14.25): Doubt and Quest in Augustine's Conversion Narrative—From Academic Skepticism to Augustinian Skepticism. Recuperado de <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/augustine/research.html>

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heschel, Abraham J. (2001). *The Prophets*. Nueva York: Harper.
- Honnefelder, Ludger (2008). *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Mittelalter*. Berlín: Berlin University Press.
- Horn, Christoph (1995). *Augustinus*. Munich: C.H. Beck.
- Jaeger, C. Stephen (2009). Philosophy, ca. 950–ca. 1050. *Viator* 40(1), 18-40.
- Jaeger, Werner (1971). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kany, Roland (1992). Die gottgeschenkte Freiheit. Eine antike Sentenz bei Porphyrius, Sextus und Pelagius. En N. El-Khoury, H. Crouzel y R. Reinhardt (eds.), *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung* (pp. 153-170). Beirut: Ostfildern,.
- Kany, Roland (2007). *Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu «De Trinitate»*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Kany, Roland (2009). Augustinus und die Entdeckung der kirchlichen Autorität. En Friedrich Wilhelm Graf y Klaus Wiegandt, *Die Anfänge des Christentums* (pp. 437-471). Frankfurt am Main: Fischer.
- Koyré, Alexandre (1978). *Estudios de Historia del Pensamiento científico*. México: Siglo XXI.
- Le Goff, Jacques (1999). *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós.
- Libera, Alain de (2000). *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.
- Lindberg, David C. (2007). *The Beginnings of Western Science. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, Prehistory to A.D. 1450*. Chicago: The University of Chicago Press.

BIBLIOGRAFÍA

- Marramao, Giacomo (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- McClelland, J.S. (1998). *A History of Western Political Thought*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Miethke, Jürgen (1993). *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos.
- Miles, Jack (1996). *God. A Biography*. Nueva York: Vintage.
- Montaigne, M. (1963). *Ensayos*. Selección, traducción, estudio preliminar y notas por Ezequiel Martínez Estrada. México, Nueva York, Buenos Aires: Jackson Inc.
- Moussot-Goulard, Renée (1986). *Carlomagno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nash, Ronald H. (2003). *The Light Of The Mind. St. Augustine's Theory Of Knowledge*. Lima (Ohio): Academic Renewal Press.
- Oakeshott, Michael (1998). *La política de la fe y la política del escepticismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- O'Daly, Gerard (2001). The response to skepticism and the mechanisms of cognition. En Eleonore Stump y Norman Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 159-170). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinborg, Jan (1984). *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*. Londres: Variorum Reprints.
- Prestel, Peter (1992). *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in «De doctrina Christiana»*. Frankfurt am Main: Lang.
- Prodi, Paolo (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires: Katz.
- Quasten, Johannes (1978). *Patrología I: Hasta el Concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Quasten, Johannes (1977). *Patrología II: La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rego, Francisco (2001). *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano*. Buenos Aires: Gladius.
- Rist, John (2001). Faith and Reason. En E. Stump y N. Kretzmann (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 26-39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Jeffrey W. (2010). Introducción: Después de la muerte de Dios. En Gianni Vattimo y John Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura* (pp. 13-48). Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Robinson, I.S. (2003). Church and papacy. En J.H. Burns, *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450* (pp. 252-30). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubenstein, Richard E. (2000). *When Jesus became God. The Struggle to Define Christianity during the Last Days of Rome*. San Diego, Nueva York, Londres: Harcourt.
- Sachot, Maurice (1998). *La invención de Cristo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schatz, Klaus (2008). *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchemgeschichte*. Paderborn: Schöningh.
- Steinen, Wolfram von den (1967). *Menschen im Mittelalter*. Berna, Munich: Francke.
- Strayer, Joseph R. (1973). *On the Origins of the Modern State*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Belknap/Harvard University Press.
- Taylor, Mark C. (2007). *After God*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press.

- Ullmann, Walter (2003). *Escritos sobre teoría política medieval*. Buenos Aires: Eudeba.
- Vargas Guillén, Germán & Luz Gloria Cárdenas Mejía (2005). *Retórica, poética y formación*. Bogotá: Universidad de Antioquia.
- Vattimo, Gianni (2003). *Después de la Cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Vattimo, Gianni (2010). Hacia un cristianismo no-religioso. En Gianni Vattimo y John Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura* (pp. 49-74). Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Ward, Keith (2003). *God. A Guide for the Perplexed*. Oxford: Oneworld.
- Weithman, Paul (2001). Augustine's political philosophy. En Eleonore Stump y Norman Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine* (pp. 234-252). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wemple, Suzanne F. (1979). *Atto of Vercelli. Church State and Christian Society in Tenth Century Italy*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura.
- Wischke, Mirko (2005). Lenguaje y Verdad: sobre la relación entre retórica y filosofía en Hans-Georg Gadamer. En Teresa Oñate, Miguel Ángel Quintana y Cristina García (eds.), *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica*. ÉNDOXA, Series Filosóficas 20 (pp. 357-377). Madrid: UNED.
- Wolff, Hans Walter (1975). *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Zeller, Eduard (1955). *Sócrates y los sofistas*. Buenos Aires: Nova.