

ENSAYO SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA FUNDAMENTADA POR LA PERSPECTIVA CRISTIANA: EL CASO DE SAN AGUSTÍN

Prof. María Guadalupe Llanes*

Abstract:

The present essay pretends to be an introduction to the problem of the relations between philosophy and Christian doctrine and the historical consequences of such apparently paradoxical communion. Also, the article shows the position of one of the most influent philosopher in the early medieval age. I mean Saint Augustine, whose writings are nowadays as interesting as they were in the past. He adapted and inserted successfully into a Christian context the neoplatonic conceptions of reality. But, philosophy for him was intrinsically joined with theology. The end of philosophy is not knowledge but wisdom, the same end of theology. Philosophy and theology are two paths leading to the same end: happiness and wisdom, knowledge about the eternal things. So "believe to understand and understand to believe", Augustine said, must be the course to truthfully knowledge. And, faith is only possible to rational beings.

Key words:*Theology, philosophy, faith, reason, Christian philosophy, Augustine.*

El concepto de filosofía cristiana es, en principio, contradictorio. Como dice Gilson, se trata de "una filosofía, es decir de una disciplina racional, pero que al

* La profesora **María Guadalupe Llanes** está terminando su Maestría en 'Filosofía y Ciencias Humanas' en la Universidad Central de Venezuela. Licenciada en Filosofía en la UCV. Cursó dos años de Filosofía en la Universidad Española Nacional de Educación a Distancia, UNED. Recibió una mención honorífica por su tesis de grado en el certamen *Federico Riu* 2004 y actualmente se desempeña como profesora en el Departamento de Historia de la Filosofía, de la Facultad de Humanidades y Educación, UCV.

mismo tiempo sería religiosa, esto es, cuya esencia o ejercicio dependería de condiciones no racionales”.¹ Pero, como la historia registra la existencia de filosofías cristianas, tenemos que aceptar que tal contradicción terminológica no es una condición ineludible que impida su aparición en una determinada época.

Si bien algunos historiadores han negado la existencia de una filosofía cristiana como realidad histórica, alegando la ausencia de especulación en los primeros estadios del cristianismo, sólo hay que revisar la literatura primitiva cristiana para que nos demos cuenta de que aquellos seguidores de Cristo, aunque no desarrollaron un corpus filosófico, estaban muy lejos de ser una sociedad de meros bienhechores en la práctica de su fe. Los Padres Apostólicos, el Evangelio de Juan, las cartas de Pablo, etc., contienen bastantes páginas dedicadas a la especulación.

Sin embargo, los Padres no se limitaron a la elaboración racional para probar y defender los datos revelados, sino que también se ocuparon de temas que fueron planteados en otros tiempos por los filósofos griegos, gracias a lo cual promovieron el desarrollo de la teología y proporcionaron las primeras piezas para armar una filosofía que resultara compatible con la teología cristiana, pero ellos fueron teólogos y exegetas, todavía no se les podía llamar filósofos. Esto se aplica también a San Agustín, considerado como el último representante de la patrística y el primero de la naciente, germinal, filosofía cristiana.

La composición doctrinal práctico-especulativa, facilitó que muchas nociones sobre Dios, que evidentemente no eran filosóficas (el Cristianismo no es una filosofía) influyeran, a su debido tiempo, sobre concepciones filosóficas, al punto de causar cambios importantes en el devenir histórico de la filosofía. Esto es fácilmente constatable si revisamos la historia de la filosofía. De hecho, la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant, no sería lo que fue si entre Grecia y ellos no hubiera brillado la filosofía cristiana.

Mencionaré un solo ejemplo, el de Descartes, en palabras de Gilson:

«Razón es que se vincule el impulso de la filosofía clásica del siglo XVII al desarrollo de las ciencias positivas en general y de la física matemática en particular. Es justamente por lo que el cartesianismo se opone a las metafísicas de la Edad Media. Pero ¿por qué no preguntarse más a menudo en qué se opone el cartesianismo a las metafísicas griegas? No se trata de hacer de Descartes un “filósofo cristiano”, pero... pudiéramos... recordar el título de sus Meditaciones acerca de la

¹ Gilson, Étienne, *El Espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p.19.

metafísica “donde la existencia de Dios y la inmortalidad del alma quedan demostradas”. Podríamos recordar una vez más el parentesco de sus pruebas de la existencia de Dios con las de San Anselmo y aun las de Santo Tomás... todo el sistema cartesiano está supeditado a la idea de un Dios todopoderoso, que en cierto modo se crea a sí mismo, y con mayor razón crea las verdades eternas, inclusive las matemáticas, crea el universo ex nihilo y los conserva en el ser por una creación continua de todos los instantes, sin la cual todas las cosas volverían a la nada de donde su voluntad las sacó. Pronto tendremos que preguntarnos si los griegos conocieron la idea de creación... Descartes depende en esto directamente de la tradición bíblica y cristiana... ¿qué es en suma, ese Dios de Descartes: ser infinito, perfecto, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra... sino el Dios del Cristianismo...? Descartes afirma que su filosofía no depende en nada de la teología ni de la revelación; que todas las ideas de que parte son ideas claras e inteligibles, que la razón natural descubre en sí misma por poco que analice atentamente su contenido; pero ¿a qué se debe que esas ideas de origen puramente racional sean exactamente las mismas, en lo esencial, que las que el Cristianismo había enseñado, en nombre de la fe y de la revelación durante dieciséis siglos? Esta concordancia, sugestiva en sí misma, lo es aún más si se coteja el caso de Descartes con todos los casos análogos que le rodean»²

La historia proporciona los ejemplos que muestran la persistencia de la relación entre filosofía y religión después de la Edad Media, aunque los propios autores se esfuercen por negarlo, aunque pretendan anular en un solo gesto, lo que su formación universitaria dejó en sus mentes, y en sus obras. No podemos pretender que se esfumen siglos de intensa reflexión metafísica, como si las nociones que nacieron en Grecia pudieran resistir tal reflexión sin enriquecerse o sencillamente cambiar. Los sistemas filosóficos de Descartes, Malebranche, Leibniz y Kant, por citar algunos representativos, le deben mucho, sustancialmente, a la influencia que el cristianismo ejerció sobre la filosofía.

Aceptando, pues, que la filosofía cristiana es históricamente una realidad, consideremos ahora el problema de su propia definición. Gilson define la filosofía cristiana como “toda filosofía que, aún cuando haga la distinción de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la

² Gilson, Étienne, EFM, págs. 21, 22.

razón”.³ Entendiendo por revelación cristiana el conjunto de verdades suprarracionales que Dios revela al hombre para que las acepte y las crea mediante la fe. La ciencia que se encarga de la verdad revelada es la Teología revelada, que no hay que confundir con la filosofía cristiana.⁴ En efecto, las premisas en que se apoya la Teología revelada para elaborar su contenido son verdades reveladas, por eso, como dice Gilson, “si se parte de una creencia para deducir su contenido, nunca se obtendrá más que creencia”⁵ En cambio, para la filosofía cristiana la fe y la razón pertenecen a dos géneros distintos, pues mientras que la razón nos provee de un conocimiento natural, la fe nos proporciona un conocimiento suprarracional, basado en la autoridad divina.

Ahora bien, en la razón podemos distinguir dos funciones fundamentales (según Agustín y los demás filósofos cristianos): la *razón inferior*, que se ocupa del conocimiento científico y la *razón superior*, que trasciende el mundo sensible y contempla el inteligible. La razón superior conduce al hombre a la sabiduría y “constituye un válido interlocutor de la fe la cual, al igual que esa razón, versa sobre lo suprasensible”⁶. Así se establece un puente que conecta fe y razón, sin confundirlas, en virtud de sus objetos. La fe establece una “relación intrínseca”⁷ con la razón sin convertirse en un elemento condicionador de la filosofía, sino en “una fuente que, desde adentro, alimenta no tanto la estructura del pensamiento filosófico sino su misma “obra de constitución””.⁸ La fe orienta a la razón en la elección de los temas que deben guiar sus reflexiones. El filósofo cristiano selecciona un tema sugerido por la fe y después utiliza la razón para ver si puede obtener conclusiones que coincidan con su creencia, pero sus premisas no son verdades de fe. Gilson lo expresa como sigue:

«Lo que se pregunta simplemente el filósofo cristiano es si, entre las proposiciones que él cree verdaderas, no hay cierto número que su razón pudiera saber verdaderas. Mientras el creyente estriba sus asertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, permanece puro creyente y aún no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objetos de ciencia,

³ Gilson, Étienne, EFM, pág. 41.

⁴ Paván, Carlos, *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson*, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, UCV, Caracas, 2000, pág. 25.

⁵ Gilson, Étienne, EFM, pág. 40.

⁶ Paván, Carlos, 2000, pág. 27.

⁷ Paván, Carlos, 2000, pág. 36.

⁸ *Ibid.*

se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en un filósofo cristiano.»⁹

De hecho, la especulación filosófica puede partir de cualquier tema: desde un sueño hasta la clonación de las especies. Lo que importa es lo que se construye con esa referencia. Como dice Gilson:

*«El origen del pensamiento filosófico en nada afecta su valor. El filósofo puede especular a partir de un mito, o de una fe religiosa, o de un sueño, o de una experiencia personal afectiva, o de una experiencia social colectiva, poco importa; lo único que cuenta es lo que justifica su razón».*¹⁰

En efecto, podemos considerar una muy interesante explicación que elabora Cappelletti acerca del origen del concepto griego de *physis*, para ilustrar el punto. Comienza su disquisición diciendo que el sustantivo *physis* se relaciona con el verbo griego *fyō* que significa ‘engendrar’, por lo tanto, el primer significado de *physis* es ‘lo que engendra’. Sabemos que lo que ‘engendra’ es anterior a ‘lo engendrado’, tanto en sentido lógico como cronológico, afirma Cappelletti, por esto, *physis* también significa ‘lo primario’. Y, si lo que engendra es lo primario, entonces lo engendrado debe ser secundario y derivado. Además, lo primario es lo permanente y lo secundario es lo cambiante y lo transitorio, pues no podemos pensar el movimiento si no hay algo que se mueva, sigue diciendo nuestro autor. A continuación Cappelletti señala en qué sentido la *physis*, pensada a la manera de los filósofos griegos, podía ser considerada como causa material, formal, eficiente y final:

«Se comprende, pues, que Burnet identifique la physis con la sustancia primaria o ‘la materia de la cual todo se hace’, es decir, con la protomateria. Utilizando la terminología aristotélica diríamos que es la causa material del Todo. Pero con esto no se hace sino señalar un aspecto de la physis. W. Jaeger subraya el sentido del sufijo sis, que representa aquí ‘el proceso de emergencia que encierra el principio’. La physis viene a ser así también la causa eficiente del Todo... Más aún, en cuanto la causa eficiente (fuerza) no es pensada como algo extrínseco a la materia, aquella puede interpretarse asimismo como causa formal del Todo... Por otra parte, en cuanto las cosas son

⁹ Gilson, Étienne, EFM, pág. 40.

¹⁰ Gilson, *El filósofo y la teología*, trad. Cast. De G. Torrente Ballester, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1962, p. 223. En Paván, Carlos, 2000, pág. 38.

transitorias y cambiantes...la physis, que a todas las ha originado, se presenta igualmente como la meta o el fin de todas. Se la puede considerar, en este sentido, como la causa final de todos los entes.»¹¹

Esta compleja noción, que resume la unidad originaria de las cuatro causas, no pudo haber sido el resultado de una mera generalización progresiva de la experiencia que los filósofos griegos tenían del mundo sensible. Más bien, dice Cappelletti, tal noción implica una “intuición metafísica que tiene antecedentes en antiquísimas ideas religiosas o mágico-místicas”. Aquel primitivo sentimiento de la armonía entre los hombres y el mundo que habitaban, aquella sensación de ‘vida unánime’, que lograba la identidad de la materia, la vida y el espíritu. La mítica intuición de la unidad de todos los seres en un radical parentesco, posibilitó la genial intuición metafísica de la noción de *physis*. Y permitió a los filósofos iniciar su camino hacia la ciencia del ser.

Del mismo modo, la filosofía cristiana construye una fabulosa metafísica a partir de una definición de Dios revelada por Él mismo. El famoso libro del *Éxodo* donde se encuentra esta definición: *Ego sum qui sum*, no constituye una metafísica, pero a partir de él se elaboró una. Dios dijo: “Yo soy el que soy” y no resulta necesariamente evidente que la traducción filosófica de esas palabras deba ser: Yo soy el Ser cuya esencia es existir. De hecho, existen otras interpretaciones de la misma oración, como aquella que afirma que lo expresado en ella es: “Yo resultaré ser lo que resultaré ser”. Una intuición metafísica puede haber llevado a los cristianos a captar la información revelada, de esta manera.

Entonces, inspirados por una revelación, por un artículo de fe, pudieron, en virtud de una intuición, encontrar la noción filosófica principal que les conduciría a entender al Ser, a los seres, al mundo y sus interrelaciones. Podemos ahora considerar las características que debe poseer una filosofía a la que califiquemos como cristiana para que sea filosofía y no teología, según Gilson:

1-La fe orienta la investigación del filósofo hacia temas específicos (Dios, el alma y sus relaciones)

2-Toda filosofía cristiana se ordena sistemáticamente en torno a un centro que aglutina sus problemas fundamentales y ese centro es Dios.

¹¹ Cappelletti, A. J., *Mitología y filosofía: Los presocráticos*, Madrid, Editorial Cincel, 1986.

3-“todas las filosofías cristianas son filosofías del ser, todas ellas aclarando una o varias de sus propiedades trascendentales”¹²

4-Su método gnoseológico es el realismo.¹³

En resumen, “toda filosofía cristiana es un pensamiento racional orientado por la fe, de carácter sistemático, de corte ontológico (sin que ello signifique, obviamente, que la filosofía cristiana se limite a la discusión metafísica) y realista en cuanto a su método de constitución gnoseológica”.¹⁴

La filosofía cristiana de Santo Tomás es la filosofía cristiana por excelencia en cuanto *Philosophia perennis*; la de San Agustín, en cambio, no está tan perfectamente diferenciada de la teología¹⁵. Pero, algunos especialistas en la filosofía del Santo de Hipona lo consideran como el primer filósofo cristiano. Vale la pena, por lo tanto, examinar su opinión sobre la posibilidad de armonizar fe y razón.

El problema de la relación entre fe y razón, en el caso particular de San Agustín, está condicionado por dos circunstancias de su vida; a saber, su temprana incursión en el mundo de la filosofía con el fin de hallar la verdad y su posterior conversión al cristianismo.

Por un lado, la filosofía casi le llevó al escepticismo que dominaba el pensamiento Académico de su época, pero la lectura de los *Elementa* de Euclides le hizo ver que existía una verdad que podía ser encontrada. Por otro lado, la doctrina cristiana le proporcionó la verdad que anhelaba.

En efecto, San Agustín aspiraba a unir Religión y Filosofía en un solo proyecto como partes colaborando en la consecución de un único fin, y esto se evidencia en textos como este:

*«Porque se cree y se pone como fundamento de la salvación humana que son una misma cosa la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, y la religión, pues aquellos cuya doctrina rechazamos tampoco participan con nosotros de los sacramentos»*¹⁶

Pero la unión de filosofía y religión, para él, no implicaba la unión absoluta de fe y razón, más bien, las reconocía como diferentes formas de acción humana:

¹² Gilson, Étienne, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, Vrin, 1960, pp. 91s. En Paván, Carlos, 2000, pág. 43.

¹³ Paván, Carlos, 2000, Págs. 43 y 44.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Paván, Carlos, 2000, pág. 65.

¹⁶ San Agustín, *De Vera Religione*, V, 8.

«Así, hay en el alma tres operaciones que parecen ser cada una continuación de la otra y que es conveniente discernir: entender, creer y opinar... Por lo tanto, lo que comprendemos se lo debemos a la razón; lo que creemos, a la autoridad; lo que opinamos, al error».¹⁷

No se trata de afirmar que la filosofía y la teología son una misma ciencia, lo que San Agustín quiere decir es que forman una unidad en la que cada una puede distinguirse de la otra, pero no separarse. La teología se fundamenta en la autoridad y la filosofía en la razón. Pero la autoridad es anterior en el tiempo a la razón. El hombre cree por naturaleza, si no fuera así los hijos no amarían a sus padres “que no creyesen que fueran sus padres”, dice San Agustín, y añade: “no quedaría intacto vínculo alguno de la sociedad humana, si determinásemos sólo creer aquello que únicamente podemos conocer directamente”¹⁸ Si reconocemos que creer es indispensable para conocer, estamos admitiendo que no podemos saber todo por experiencia personal directa, y esta es una muestra de sabiduría. Al principio de nuestra vida seguimos los preceptos que nos imponen las distintas autoridades, empezando por nuestros padres, después cuando logramos por obediencia una vida óptima, podemos entender usando la razón la bondad de obedecer aquellas leyes que no comprendíamos.

Creencia no es, para el Santo, fe ciega o credulidad, sino una fe que se funda en buenas razones para creer.

Entonces, como vimos, la identidad entre religión y filosofía no consiste en la fusión de fe y razón, sino, más bien, en dos formas de unión que podemos llamar, siguiendo al hiponense, la existencial y la metafísica¹⁹

Veamos primero qué entiende San Agustín por filosofía. Filosofía es amor a la sabiduría²⁰ y esta es posesión y contemplación de la verdad. El filósofo se esfuerza por encontrar la verdad, pero, como nos muestra la historia de la filosofía, no encuentra el camino. Esta es la opinión de Agustín, apoyada por su propia experiencia.

¹⁷ San Agustín, *De utilitate credendi*, XI, 25.

¹⁸ San Agustín, *De utilitate credendi*, XII, 26.

¹⁹ García-Junceda, J. Antonio, *La cultura cristiana y San Agustín*, Madrid, Ed. Cincel, 1986, Págs. 107-112.

²⁰ “Si uno se fija, el nombre mismo de filosofía expresa una gran cosa, que con todo el afecto se debe amar, pues significa amor y deseo ardoroso de la sabiduría”. *De moribus Eccl. Cath.*, I, 21.

En primer lugar, religión y filosofía tienen la misma *función existencial* para el hombre, tienen la misma finalidad; a saber, alcanzar la verdad que conduce a la felicidad del alma. Son dos vías que llevan a un mismo lugar:

*«Sabed ante todo que los filósofos en general perseguían todos una finalidad común; hubo entre ellos cinco partidos, cada uno con su particular doctrina. La aspiración de todos ellos en sus estudios, búsquedas, disputas y maneras de vida, era llegar a la vida feliz. Esta era la única causa de su filosofar, y juzgo que los filósofos van en esto de acuerdo con nosotros. Pues si os pregunto la razón de creer en Cristo y por qué os hicisteis cristianos, me responderéis todos unánimes en esta verdad: Por la vida feliz».*²¹

Aquí, religión y filosofía son dos medios para llegar a un mismo fin utilizando los dos recursos que ambas reconocen: la autoridad y la razón.²²

En segundo lugar, podemos hablar también de una *identificación metafísica*, según la cual religión y filosofía son dos etapas de una sola vía, que, no obstante, no se mezclan sino que colaboran entre sí, en una forma de relación intrínseca. La verdad que debe buscar la filosofía para encontrar la felicidad es la Verdad, Dios, a quien debe amar el cristiano para cumplir con su religión. La esencia de la verdad en Agustín está unida a la existencia, al punto que la relación entre los seres creados y su Creador constituye todo el ser de ellos, de ahí que entre la Verdad y la inteligencia que tiene que descubrirla, para obedecer a su propia naturaleza, exista una comunión estrecha. Agustín propone esta vía de salvación y de felicidad, reconociendo, especialmente, a Platón como uno de sus descubridores:

«Baste por el momento recordar que para Platón el bien supremo consiste en vivir según la virtud, y que esto sólo puede alcanzarlo quien tiene conocimiento de Dios y procura su imitación; según él, no hay otra causa que pueda hacerle feliz. Y así, no duda en afirmar que filosofar es amar a Dios, cuya naturaleza no es corporal. De donde se sigue que entonces es feliz el amante de la sabiduría (tal es el filósofo) cuando comienza a gozar de Dios. Aunque en realidad no siempre es feliz el que goza de lo que ama; hay muchos que son miserables por amar lo que no debe ser amado, y más miserables aún si llegan a disfrutar de

²¹ *Sermón*, 150, 4.

²² “Falta ahora que exponer las normas con que han de instruirse los que ya aprendieron a vivir. Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón”. *De ordine*, II, 9.

*ello; pero nadie es feliz si no goza de aquello que ama. Los mismos que aman lo que no debe ser amado, no piensan ser felices en el amor, sino en el gozo. Por lo tanto, quien goza de aquel a quien ama, y ama el verdadero y supremo bien, ¿quién, sino alguien muy depravado, negará que es feliz? A ese bien verdadero y supremo lo reconoce Platón como Dios; por eso dice que el filósofo es amor de Dios, a fin de que, como la filosofía tiende a la vida feliz, sea feliz gozando de Dios el que lo ama».*²³

Para alcanzar las verdades el alma utiliza la razón, pero para conocerlas es necesario que ocurra una iluminación, pues conocerlas implica acceder a las verdades inteligibles que son suprasensibles²⁴. Agustín no considera la razón como el principio del camino, por el contrario, es la fe la que tiene como misión inicial preparar el camino para la razón, proveyéndole los temas de reflexión. A esta conclusión llegó por su propia experiencia, pues a través del uso de la razón no logró hallar la verdad que la fe le entregó. De ahí su propuesta: creer para saber. La fe busca para que el entendimiento pueda encontrar:

*“Así se han de buscar las realidades incomprensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprensible lo que busca, sino porque sabe que no ha de cejar en su empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprensible, pues cada día se hace mejor el que busca tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? Se le busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarle con más avidez [...] Busca la fe, encuentra el entendimiento”*²⁵

Sin embargo, hay un momento anterior a la fe en que corresponde a la razón preparar el camino. Los cristianos utilizaban en primer lugar la razón para prepararse a recibir la fe, que era una dádiva divina. En este sentido, la tarea de la razón consistía en proponer un objeto bien definido al cual los cristianos daban asentimiento y examinar los testimonios ofrecidos por la autoridad sobre

²³ San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 8.

²⁴ “Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas y verdades de las ciencias aseméjense a los objetos, ilustrados por el sol para que puedan ser vistos, como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el sol que los baña con su luz”. *Soliloquios*, I, 6.

²⁵ San Agustín, *De Trinitate*, XV, 2.

tal objeto. Esto los disponía para la fe y luego, en virtud de una intervención sobrenatural, se producía en ellos el acto de fe. Los seguidores de Cristo que ya poseían la fe encontraban, gracias a ella y con ayuda del entendimiento, a Dios, pero dentro de los límites que les imponía su naturaleza de criaturas. Este conocimiento especial es el que llama Agustín la inteligencia. Después, para defender y explicar lo que sabían, los cristianos desarrollaban una teología y subordinada a ésta, una filosofía.

Agustín no niega que el hombre pueda utilizar su razón natural sin auxilio de la fe en la obtención de verdades. Pero esas verdades, como las matemáticas, no constituyen la Verdad completa que anhela el hombre, no son esas verdades parciales el objeto de la filosofía que busca la sabiduría y que recorre un camino paralelo a la teología.

Ahora bien, si la fe revela la verdad, ¿para qué sería necesario el uso de la razón, una vez que la verdad nos es revelada? En otras palabras: cuando se cree en una verdad, ¿para qué hay que entenderla? Porque la fe no es inteligencia, sólo nos enseña el camino hacia la verdad al mismo tiempo que lo acondiciona para que podamos entender, como dice Agustín:

*«La fe, en efecto, es el peldaño de la intelección, y la inteligencia es la recompensa de la fe».*²⁶

La razón prepara el camino para la fe y la fe prepara el camino para la inteligencia.

De hecho, Agustín en una oportunidad definió la fe como un acto del pensamiento, al que se concede asentimiento²⁷, o sea, como algo que es parte del proceso de pensar. Pero sin el entendimiento no se abren las puertas de la sabiduría. La sabiduría reclama al entendimiento que prolongue el acto de fe. Solamente el ignorante considera sabiduría a la fe sin la elaboración de la inteligencia. Así se expresa Agustín:

*«La intención del que busca es camino segurísimo hasta el momento en que se alcance aquello a lo que aspiramos y hacia lo que tendemos. Pero la intención, para que sea recta, ha de partir de la fe. La fe cierta es principio de conocimiento siempre».*²⁸

²⁶ San Agustín, *Sermón* 126, 1.

²⁷ San Agustín, *De praedestinatione sanctorum* II, 5.

²⁸ San Agustín, *De Trinitate*, IX, 1.

¿Crear, entonces, para entender o entender para crear?, Agustín dice:

«Pues ciertamente lo que ahora estoy hablando lo hablo para que crean los que aún no creen. Y, sin embargo, si no entienden lo que hablo, no pueden creer. Por lo tanto, en cierto modo es verdad lo que él dice: “Entienda yo y creeré”; también lo es lo que digo yo con el profeta: “Más bien cree para entender”. Ambos decimos la verdad; pongámonos de acuerdo. En consecuencia, entiende para creer, cree para entender. En pocas palabras os voy a decir cómo hemos de entenderlo sin controversia alguna: Entienda para creer mi palabra; cree para entender la palabra de Dios.»²⁹

La filosofía agustiniana cumple con las cuatro características que Gilson asigna a una filosofía que sea cristiana aunque su método gnoseológico realista sea el de las filosofías de la interioridad. La unidad que buscaba Agustín entre filosofía y religión era una unidad de colaboración entre dos vías de conocimiento que se relacionan intrínsecamente en la obtención de la sabiduría y de la felicidad que resulta de hallarla.

La filosofía cristiana no fue y no es una simple relectura de la filosofía griega. Sigue siendo la búsqueda de la Sabiduría que coincide plenamente con la búsqueda del ‘Ser que es’, de Dios.

²⁹ San Agustín, *Sermón* 43, 9.