

1-1
42
ANTONIO GOMEZ ROBLEDO

**CRISTIANISMO
Y FILOSOFIA**
EN LA
EXPERIENCIA AGUSTINIANA

TESIS.

PARA EL GRADO DE MAESTRO
EN FILOSOFIA

MEXICO

1942



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ANTONIO GOMEZ ROBLEDO

CRISTIANISMO Y FILOSOFIA

EXPERIENCIA AGUSTINIANA

TESIS
PARA EL GRADO DE MAESTRO
EN FILOSOFIA

1943

MEXICO

PREFACIO

PREFACIO

Este libro es una contribución mínima no al agustinismo, sino al problema de la filosofía cristiana, que se esboza en el primer capítulo y se circunscribe con mayor rigor en el último.

Entre ambos polos teóricos y abstractos se inserta como documento histórico y humano una interpretación de la experiencia agustiniana. Por lo mismo, las páginas que siguen nada tienen que ver con la filosofía de san Agustín sino en la estricta medida en que puedan rozarla tangencialmente los episodios de su vida que dan cuenta de su drama personal entre filosofía y cristianismo.

En consecuencia, nuestras autoridades en agustinismo harán bien en no ver en este trabajo ninguna rivalidad de ningún género con sus eruditas y respetables investigaciones. Pero si después de lo dicho, aún se obstinaren en tenerme por invasor del campo que les es propio, no me

quedaría otro recurso que acogerme a la *sentencia del santo: Non homo, irrisor meus, cui loquor,* rogándoles, si a bien lo tienen, se sirvan considerarse comprendidos en ese auditorio que el egregio doctor excluye de sus Confesiones y yo de mi modesta disertación.*

...

...

*Conf., 1, 6.

LOS TERMINOS DEL PROBLEMA

LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA

1. La vida está llena de incitaciones, de llamamientos, que estimulan, en uno u otro sentido, nuestra actividad. Pero entre esas vocaciones las hay principales y las hay secundarias. Unas, por su índole misma, no aspiran a apoderarse de todo nuestro ser; podemos corresponder a ellas y servir las poniendo empeño y diligencia en la tarea, pero siendo indiferente para sus exigencias específicas que nuestros actos restantes se deslicen afectados de inanidad o disvalor. Tal pasa con la mayoría de las zonas de sentido del espíritu objetivo; arte, ciencia, política... Otras, en cambio, si han de ser auténticamente vividas, reclaman la información total del sujeto humano. Cabe seguramente la posibilidad de hacer de esas totalidades esenciales parcialidades existenciales, sólo que al hacerlo así cométese hipocresía o traición. Por eso son formas principales o principescas de vida, porque, según la indiscernible iden-

5311

tividad etimológica, son principios o reyes de todo el complejo vital; ahora bien, ante el *princeps* no puede asumirse otra postura fuera del homenaje o la felonía.

2. Religión y filosofía son esas vocaciones principales de que hablo. Una breve elucidación sobre lo que una y otra implican, espero que habrá de mostrarlo.

No voy a pretender, por supuesto, indagar en términos de alcance universal lo que pueda ser el hecho religioso, lo mismo entre los bosquimanos que entre los benedictinos de san Anselmo o de Mont-César. Allá con eso la llamada sociología, que entre los muchos estragos que ha hecho no ha sido el menor el de haber puesto en un parangón risible, si no fuera ultrajante, el totemismo melanesio y los misterios cristianos. En lo que a mí concierne, yo no puedo entender la religión de otro modo que como la vida sobrenatural de unión con Dios.

Al decir *vida sobrenatural* se está denotando, al par que la inmersión total del ser en sus ámbitos, la fuente irradiadora que la despierta y la mantiene. Esta fuente es la *gracia*, el don imprevisible, libre y gratuito que nos reviste de la filiación divina y que nos hace capaces de las virtudes

teogales, esto es, de creer en la palabra de Dios y de amarle. En su constitutivo formal, la fe es por tanto una dádiva de Dios y no una conclusión demostrable e inferida de ciertas premisas. Es lo que el P. Garrigou-Lagrange ha denominado la *surnaturalité essentielle du motif formel de la foi*.

La unión con Dios postula el ejercicio activo de la oración y la ordenación de todos nuestros actos a El como a su principio y fin. Todo el resto, consolaciones sensibles, transportes místicos, etcétera, es decir, la *experiencia* religiosa con la que tan frecuentemente se confunde la religión, es accidental, bien entendido que hay accidentes que ennoblecen y exaltan la sustancia hasta la cumbre de sus virtualidades, pero, en suma, accidental. Por ser vida sobrenatural la religión, le es inessential la fruición o el enceguecido desconsuelo del yo empírico. En el coro de los santos figuran lo mismo quienes vivieron desde aquí *nella profonda e chiara sussistenza dell'alto lume*, que quienes cumplieron su acto heroico de amor a Dios no sólo en la aridez interminable, sino en la tiniebla misma de la duda teologal — lo mismo Catalina de Siena que Teresa de Lisieux.

3. En lo que toca a la filosofía, diré que hasta el presente no he acertado a concebir otra — como

concepto, bien que no como perfección de sistema y último límite— fuera de la que nos enseñaron los griegos. ¿Por qué ha de ser una concepción arbitraria la de ver en ciertos pueblos una especial vocación para el cumplimiento de ciertos fines del hombre? Si todos los juristas han creído hasta ahora en eso que Declareuil ha llamado la vocación jurídica de Roma, yo no veo gran inconveniente en creer en la vocación filosófica de Grecia.

La filosofía, según Aristóteles, es el saber teórico de las primeras causas y principios. Por su posesión, alcanza su más alta dignidad este *zōon lógon êxon* que es el hombre, este altavoz entitativo de las cosas, el que salva del olvido y rescata hacia la plena luz su *quid* inteligible. A fuer de supremo, este saber es indeciblemente arduo. Pero si llevados de una falsa humildad desertamos de su conquista, si renunciamos a someternos a las exigencias objetivas del ser, no nos quedaría entonces sino el narcisismo del pensamiento, que en una forma o en otra es la fuente de todo idealismo. No nos quedaría sino este eterno devorarse a sí mismo y alimentarse el espíritu humano de sus propios productos, este menester saturnal, en fin, que es la reflexión sobre los sacrosantos *facta* de la cultura.

4. Bien está así, para mí, la filosofía como la dejó el Filósofo en el capítulo primero de su *Metafísica*. No seré yo quien se atreva a constituirse en una excepción al “todos juzgan” con que su autor precedió su inmortal definición. Mas ¿por qué ha de ser la filosofía una forma principal de vida, como lo es patentemente la religión? ¿por qué ha de estar comprometido el ser entero en la *primarium causarum speculatio*?

No sin un sobresalto hondísimo intuyó Aristóteles el tránsito tremendo que implica el paso de la consideración científica de las causas segundas a la filosófica de las causas primeras. No es un cambio simplemente cuantitativo, como al pronto pudiera pensarse, sino angustiosamente cualitativo. El saber, en general, es *natural* al hombre; todos los hombres, naturalmente, desean saber. Pero he aquí que cuando llega al saber más alto, el Filósofo se pregunta estremeado si su posesión no podría estimarse como impropia del hombre, si Dios solo podría reivindicar este privilegio. Ya no es tan natural al hombre ser filósofo como le es ser hombre de ciencia, para no hablar del mero saber experimental.

¿Qué pasa aquí? Pues pasa que la naturaleza humana, “de muchas maneras esclava”, es intrínsecamente capaz, pero fácticamente impotente para arrancar a los seres su último secreto, el

que yace más allá de toda experiencia. *Et pur si moritur*. Y sin embargo, se filosofa. ¿Qué será menester, entonces, para poder, por instantes siquiera filosofar, es decir, vivir a nuestro modo la vida misma de Dios, que es puramente contemplativa o teórica? Hace falta nada menos, para decirlo de una vez, que esa continua ascética del pensamiento y del corazón de que ha hablado Jacques Maritain, o sea una información total de la vida por el *ego theoretikós*, tan estrecha; tan implacable, tan subyugante, que haga posibles unos momentos de libertad en la contemplación para esta naturaleza *multipliciter serva*.

Esta es la ascesis filosófica de que habló Sócrates el último día de su existencia terreste, cuando describió la vida entera del filósofo como una preparación para la muerte. Lo propio del filósofo, —dijo— es trabajar más particularmente que los demás hombres en la separación del alma del comercio con el cuerpo; no dejarse influir por la vista, ni por el oído, ni por el dolor ni por la voluptuosidad, porque sólo a ese precio hallaremos la esencia pura y verdadera de las cosas, la que es impalpable y no tiene forma ni color. "Sólo entonces gozaremos de la sabiduría de la que nos decimos enamorados."

¿Cómo podría el filósofo, vidente del bien o fin, que es una y aun la principal de las causas,

tener la necesaria limpidez ocular si él mismo es asilo del mal? ¿cómo podría el injusto proponer lo justo al hombre y al Estado? Lucerna del cuerpo es el ojo, se nos dice en san Mateo. Al cuerpo luminoso corresponde el ojo sincero, y uno sin el otro no será lúcido. "Si la lumbre que en ti hay son tinieblas, ¿cuántas serán las mismas tinieblas?"

Pero no basta. El anhelo socrático de despojarse de lo corpóreo demanda en general la abstención de todo afán concreto —riqueza o poder, por ejemplo— lícito en otros, pero vedado al filósofo. ¿Cómo podría pasarse la vida discutiendo sobre las sombras de lo justo —esto es litigar judicialmente, según Platón, o ser miembro de partidos políticos— quien debe tener la retina apta para mirar de hito en hito hacia lo justo en sí que luce fuera de la caverna, y luego de haberlo mirado proponerlo a los esclavos del antro para que realicen ellos la idea de la justicia, en cuya realización consiste cabalmente la esencia del Estado?

5. Un problema se ofrece entonces de inmediato, el problema al que van a consagrarse las páginas subsiguientes para esclarecerlo a la luz del pensamiento agustiniano. Es el problema que,

pronto o tarde, tendrá que plantearse todo aquel que en una forma o en otra oyó el doble *versu*, *sequere me* de la gracia y de la filosofía. Tendrá que plantearse siempre que, claro, la religión sea para él algo más que la misa elegante del domingo, y la sabiduría algo más también que el despliegue pomposo y teatral de doctrinas filosóficas ante auditorios fácilmente encandilables. Y es éste: ¿podrá y cómo podrá ser fiel simultáneamente a *sus voces*, como santa Juana, cuando los reclamos provienen de distintos orbes y se cruzan dramáticamente sobre el corazón humano?

¿Es posible y cómo lo es conciliar dos formas principales de vida? ¿es indiferente el cristianismo a la filosofía? ¿te es aliado u hostil? ¿existe una filosofía cristiana? En éstas y en otras muchas interrogaciones podría irse desenvolviendo el enigma primordial.

Muy lejos de mi ánimo la presunción, que sería abrumadoramente ridícula, de ser original en el planteamiento del tema o en sus soluciones. Basta leer la magnífica conferencia *De la philosophie chrétienne*, sustentada por M. Maritain en la universidad de Lovaina el año de 1931, para darse cuenta de la delicadeza y profundidad con que fue discutido el problema cuando hubo ¡y cuán espléndidamente! una filosofía francesa. Recapitulemos, por tanto, el estado de la cuestión,

antes de deslindar como residuo lo que podría ser nuestra humildísima aportación.

Partiré como de una hipótesis —que habrá de ser esclarecida en el capítulo último— de la distinción establecida por el aludido pensador francés entre la *naturaleza* de la filosofía y el *estado* en que se da de hecho en el sujeto humano, o sea entre el orden de especificación y el orden de ejercicio. Por su naturaleza, la filosofía, *perfectum opus rationis*, pertenece por entero a la inteligencia entregada a sí misma sin el concurso de la Revelación. Esta, por su parte, tiene sus métodos propios de conocimiento; se funda en la autoridad y no en la evidencia.

El error estaría en querer trasponer la separación de naturaleza al estado y ejercicio de la filosofía en el hombre. Ya no podrá entonces abrigarse la ilusión de un paralelismo sin conflictos, como tampoco, dicho se está, suprimir uno de los términos — que naturalmente para el cristiano habría de ser la filosofía.

Urge precisar esto lo más acuciosamente posible. El cristiano sabe que sobre la sabiduría humana está la sabiduría como don del Espíritu Santo, y que el hombre que ha recibido la visitación de esta sapiencia infusa, para nada ha menester, evidentemente, de la adquirida fatigosamente por el afán racional. Este es el sentido que tiene, a mi

juicio; el *contemptus philosophiae* que encontramos reiteradamente en la *Imitación*. Aquel a quien habla el *Lógos* subsistente, él si podrá desentenderse de todos los artificios del *lógos* humano y exclamar con goce de liberación: *Quid curae nobis de generibus et speciebus?* Por lo común, sin embargo, no todos están en tan feliz situación. La Verdad no se ha dignado revelarnos todos y cada uno de los objetos, tanto del universo como del hombre, a que tiende nuestro apetito de intelección. Bastaría la enorme curiosidad intelectual de la edad media para hacernos comprender que no es una posición generalmente cristiana el desprecio de la filosofía, entendido sin más distingos. Que de ser *regina* haya pasado a ser *ancilla* y cómo deba entenderse la tan equívoca y asenderada expresión, éste es ya otro problema que no me propongo desarrollar por ahora. En todo caso, la naturaleza no se muda, sino la función. El racionalismo puede deplorar que de monarca haya pasado la filosofía a no ser más que primer ministro, pero el sujeto es el mismo. De momento, baste dejar sentado que el cristianismo, al menos el cristianismo occidental y romano, el catolicismo, no comparte la posición de ciertos místicos rusos, según la cual la fe engendraría en nosotros un *lumen intellectuale* tan arrobador y penetrante que todo otro

discurso fuese desde ese instante vaniloquio cuando no blasfemia. Si el racionalismo moderno se ha desentendido de la filosofía, el racionalismo medieval se desentendió de la teología. Todo cuanto acabo de decir no ha tendido sino a conservar vivos los términos del debate existencial; con ambos hemos de contar valerosamente. En ese terreno ya, en la vida del hombre que ora y que filosofía, en la doble vida de caridad sobrenatural y de especulación racional, ¿no esperará o, por mejor decir, no habrá menester el *opus rationis* del auxilio sobrenatural? Aristóteles nos ha dejado entreverlo así: Si el saber filosófico es más bien divino que humano, inaccesible las más de las veces a nuestra naturaleza de tantos modos esclava, el concurso sobrenatural de la gracia no podrá menos de ser imprescindible, *moralmente* hablando, para el desempeño de un afán natural en el orden de la especificación, pero sobrenatural él también en el orden de la ejecución. Será imprescindible en un doble sentido. Ante todo, para el esclarecimiento objetivo de ciertas verdades pertenecientes de suyo al acervo filosófico, pero que por la sola vía racional apenas serían accesibles *paucis et post longum tempus et cum admisione multorum errorum*, como dijo santo Tomás, glosando hermosamente el trágico

desencanto aristotélico. Y en segundo lugar, lo será también para hacer posible en la inmensa mayoría de los casos lo que podríamos llamar el espíritu filosófico, esa tensión dolorosa del alma hacia la verdad, ese estado por el que Sócrates confesaba haber luchado toda su vida heroica y por cuya perfecta posesión deseaba morir. Cuando la vocación nos llama a eso precisamente, ¿lo heroico, ¿buscaremos en nuestro pobre ser el indumento del héroe? ¿nos atreveremos a creer que la Providencia ha sido con nosotros tan generosa como lo fué con el hijo de Sofronisco?

Que otros piensen lo que quieran; yo no puedo menos de subrayar fervorosamente la apreciación de Maritain de que fué sólo el culto de la Verdad encarnada el que enseñó a nuestra civilización occidental la fidelidad sin deserciones a los valores de verdad. Nada menos que un amor cristiano, por la santidad de la verdad fué menester para elevar a la inteligencia medieval a "la castidad especulativa, completamente desprendida de todo momento biológico y de toda inclinación apetitiva, absolutamente desinteresada aun de los intereses más santos del ser humano". 4

7. Con estos prenotandos habrá cobrado volumen, espero, mi propósito de estudiar las relacio-

nes entre filosofía y religión en san Agustín. Al decirnos Gilson 3 que la historia únicamente puede dar un sentido a la noción de filosofía cristiana, nos muestra un campo siempre fértil para la exploración particular, por más que el problema pueda también y deba ser afrontado desde la consideración *a priori* de sus términos. Yo no creo, en efecto, que la historia sea el único camino para resolverlo, ni siquiera que sea absolutamente satisfactorio, porque evidentemente no podría inferirse de una experiencia concreta una conclusión de validez universal. Pero sí me parece que el análisis de un caso ejemplar puede inducir una corroboración vital de la demostración obtenida por el ministerio de un saber más alto que la intuición histórica, siempre contingente.

¿Habrá que justificar la elección del caso en el presente? He aquí que estamos ante un libro, las *Confesiones*, que ha sido llamado el libro más personal de toda la literatura antigua, que su autor es el último de los clásicos y el primero de la edad media y que, de pie sobre la arista que separa las dos vertientes de la sabiduría antigua y de la revelación cristiana, aspira la brisa de entrambas con la vehemencia de una naturaleza que sobresale entre las más ardientes que el mundo ha conocido.

17. Es, además, un santo. ¿Es que, acaso, esta su
contextura hagiológica podrá enturbiar los tér-
minos del problema, haciéndonos asistir no al
drama entre filosofía y religión, sino entre filo-
sofía y santidad? Todo lo contrario. Desde el pun-
to de vista en que me he colocado, desde el punto
de vista católico, pueden decirse equivalentes en
su raíz, aunque no en la cima, religión y santidad.
Todo hombre incorporado al cuerpo místico de
Cristo, que es la Iglesia; por la gracia santificante
recibida en el bautismo y reconquistada en la con-
fesión, es un santo. "A los santos en Cristo Je-
sus" habla siempre Pablo de Tarso. Verdad es
que, dentro del mismo catolicismo, se reserva con
mayor plenitud el dictado de santo para quien,
siéndolo en la acepción antes indicada, ha llegado
a ser héroe del amor de Dios y de la caridad del
prójimo, y cuya glorificación reclama Dios por
señales manifiestas, mostrando así que se com-
place por mediación suya en derramar gracias so-
bre los hombres. Pero es obvio que esta santidad
de excelencia supone la santidad radical, y la su-
pone a tal punto, que de otro modo no tendría sen-
tido la *comunión de los santos*, que abraza en una
misma unidad de santificación a quienes, ilustres
o ignorados, están aquí o allá, en la gloria o en
la milicia.

Con esto ocurre, pienso, lo que con el arte.
La intuición artística y aun la intuición genial son
formalmente de la misma índole que la intuición
vulgar, irrelevante para el arte, y no se distinguen
entre sí sino por la mayor riqueza y complejidad
de elementos intuitivos. El hecho de haberlo com-
prendido de esta manera evita la superstición del
genio, sin mengua de la admiración, y nos permite
acercarnos a él con otra emoción que si se tratara
de una segunda naturaleza. De la propia suerte, el
dogma católico de la comunión de los santos,
abierta en todo momento al pecador que no haya
pecado contra el Espíritu Santo, es lo único que
puede permitir a un pecador el atrevimiento de es-
cribir unas páginas sobre las páginas de un santo.

NOTAS

1 Expresión de García Baca en su *Introducción al
filosofar*.

2 *Mat.*, 6-23.

3 *De imitatione Christi*, I, 3.

4 *Maritain*, op. cit., p. 83.

5 *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 289.

timiente natal. Haciendo vida monástica, se prepara al sacerdocio, que recibe en 391. Es consagrado finalmente obispo de Hipona en 395 y muere en este cargo el año 430.

De esta vida nos interesa ahora capitalmente el período que va de los diecinueve a los treinta y dos años, y que queda comprendido entre dos conversiones: de la conversión a la filosofía a la conversión a la gracia.

Los textos agustinianos que han de servirnos en dicha indagación, serán, aparte de las *Confesiones*, los cuatro opúsculos escritos en Cassiciacum, o sea *Contra Academicos*, *De ordine*, *De vita beata* y los *Soliloquia*, que registrando todos ellos casi al día las pulsaciones de su espíritu en ese año decisivo, constituyen lo que hoy día podría llamarse su Diario Metafísico. Pero importa mucho advertir que el relato de las *Confesiones*, no obstante haber sido redactadas con notable posterioridad, no es menos fiel que el cronológicamente coincidente de los sobredichos opúsculos.

La concordancia entre unas y otros parece haber sido definitivamente establecida por la crítica agustiniana moderna. 6

Por más que, como fácilmente se comprende, cristianismo y filosofía no estén separados por

tabiques herméticos ni teóricamente ni menos en el alma agustiniana, volvamos ante todo los ojos, por obvias razones metódicas, al primer encuentro de Agustín con la sabiduría.

Para entenderlo, sería inexcusable soslayar el abolengo ciceroniano.

El pensamiento filosófico de Cicerón queda comprendido en los siguientes libros: el *Hortensius*, exhortación a la filosofía en general; las *Quaestiones Academicæ*, exposición de la doctrina a la que el filósofo latino presta su adhesión personal; el *De finibus*, estudio del supremo bien así como del más grave mal; el *De natura deorum*, el *De divinatione* y el *De fato*, consagrados especialmente a la religión, y por último, las *Quaestiones Tusculanae*.

De estas obras, quizá sean sobre todo las *Tusculanas* las que puedan resarcirnos de la pérdida del *Hortensius*, que fué en san Agustín, como se sabe, el determinante de su vocación filosófica. A mi juicio, más bien que hacer una generalización atrevida de los escasos fragmentos hortensianos que el mismo santo reprodujo en algunos de sus escritos, como si quisiéramos ahora nosotros desprender de esos restos el contexto general, sería de mayor provecho llevar nuestra atención al acervo riquísimo que encontramos en esos diálogos desarrollados entre Cicerón y sus ami-

gos, en su villa de Tuscúlo; durante cinco tardes al acercarse el crepúsculo, *inclinato iam in pomeridianum tempus die*.

Pese al pequeño número de sus colucutores, reales o fingidos, las *Tusculonas* son, más bien que una indagación desinteresada de problemas filosóficos arduos, de *élite*, un panegírico de la sapiencia con un gran público en el horizonte mental, como debió serlo el *Hortensio*. Cicerón no ha dejado de ser abogado, sólo que ahora es el abogado de la filosofía. Con énfasis y rotundidad, engolando la voz, anuncia desde las primeras líneas su propósito de promover la cultura filosófica en el pueblo romano, desde todos puntos de vista, por invención o perfeccionamiento de lo por otros descubierto, mejor dotado que el helénico.

¿De qué filosofía se trata? No obstante la aparente incongruencia con que están distribuidos los temas a lo largo de los cinco diálogos, el ideario ciceroniano es articulado y compacto. Dos notas fundamentales, a mi modo de ver, lo estructuran. En lo gnoseológico, el eclecticismo comprensivo de quien no se vincula a escuela alguna ni cree poder llegar más allá de lo probable y lo verosímil, y que, según su incomparable expresión, *vive al día*, porque ya el que viene habrá de

hacernos aparecer quizá bajo un cariz distinto la verdad. 7

De otra parte, sin embargo, en lo ético, el acento afirmativo es hondo y persistente. *Nihil bonum nisi honestum*, repite Cicerón con toda la escuela estoica. A esta tesis responde, completándola, la de que la felicidad, fin práctico de la filosofía, no puede alcanzarse sino en y por la virtud.

Esta dirección antropológica pone de manifiesto, desde luego, el linaje socrático de la filosofía ciceroniana. Es justamente Cicerón el autor de la frase tan traída y llevada de que Sócrates hizo descender la filosofía del cielo a la tierra para acercarla al corazón de los hombres. Destacar esta progenie espiritual importa mucho, para hacer ver que el eclecticismo no supone en modo alguno una postura de *dilettante*. No sin grave confusión podrían hacerse equivalentes eclecticismo y dilettantismo. En el fondo de este último, no anida un auténtico amor de la sabiduría, una pasión por la verdad; trátase más bien de una complacencia estética en temas filosóficos, que, por ello mismo, se vuelven literarios. Por el contrario, el ecléctico, si bien considera conquista punto menos que inasequible la posesión de la verdad plenaria, tiende a ella con todas sus fuerzas, *ferventissimo studio incitatus*; a lo que más se le aproxime, a lo *simili-*

mum veri. Jamás podría suscribir el ecléctico la sentencia de que el hombre es la medida de todas las cosas. La verdad es para él algo inmutable y objetivo, sólo que desgraciadamente superior por lo común a la penetración humana. La *flagrans cupiditas cognitionis* no desfallece nunca. Nada mejor que la oposición entre Sócrates y los sofistas para evidenciar el contraste.

El eticismo adviene a la filosofía, lo mismo en Sócrates que en Cicerón, cuando después de una serie de fallidos intentos de investigación como-lógica, acaba por renunciarse provisionalmente a develar totalmente y con pretensiones de inalterabilidad, el secreto del universo. Y entonces, como la devoción a la sapiencia continúa tan viva como en los atisbadores del cosmos, el filósofo no hace sino desplazar su objetivo y concentrarse todo él en la reforma moral del hombre. No otra es la meta ciceroniana, y todo esto importa tenerlo muy en cuenta para absolver al autor de las *Tusculanas* del cargo fácil y absolutamente infundado de literarismo indiferente a la exigencia austera de la verdad.

Con todo, hay caracteres en la filosofía ciceroniana que le otorgan rango propio y distinto en la tonalidad general del socratismo. El maestro de Platón había hablado de la virtud y del hombre más bien como conceptos que como originalidades

individuales en cada supuesto. En Cicerón, en cambio, asistimos al minucioso y admirable trabajo de estructurar un tipo de hombre que ha de realizar la virtud sólo después de haber sido tallado, modelado en su ser *conmovido*, contra todas las seducciones de la sensualidad y contra todas las inclemencias de la fortuna. Este varón que buscamos, declara Cicerón, es el sabio. ¿Cómo ha de ser este *sapiens, vir is quem quaerimus*?

El sabio es, desde luego, no un hombre real sino un arquetipo al que el hombre debe tender de continuo. El filósofo confiesa de buen grado no haberse topado con él jamás: *quem adhuc nos quidem vidimus neminem*. Ello no obstante, debe aspirar angustiosamente a él el hombre concreto. No estamos ya en la dignificación de la especie, sino en la salvación individual. Cicerón se da bien cuenta de que, aparentando hablar del sabio en general, la solicitud en realidad está dirigida a un destino personal e incommunicable. "A ti he de hablarte",⁹ dice a su interlocutor en un acento de insobornable sinceridad.

El sabio es, para decirlo de una vez, el ideal de la autarquía espiritual, de la interna suficiencia propia. A él se llega liberándose de todas las pasiones que Cicerón describe sirviéndose de los exquisitos análisis psicológicos de los estoicos. Todas ellas se comprenden bajo cuatro epígrafes, se-

gún que se temian o deseen inmoderadamente los males o los bienes, presentes o futuros. Así tenemos: *tristitia* (temor de los males actuales); *metus* (de los por venir); *libido* (apetito excesivo de bienes aún no poseídos); y *lactitia* (de los existentes). Sobre estas perturbaciones del ánimo, fuente y cabeza de todas las desdichas imaginables, está la *aegritudo*, de cuyos matices se ocupa toda la *Tusculana* segunda, y cuya significación es imposible aprehender en romance. Es, diríamos, un envenenamiento total del ánimo, que lo vuelve del todo incapaz de hacerse digno de la libertad interior.

Obedeciendo tan sólo a su propia ley, armado siempre contra la fortuna, dotado de todos los recursos para vivir bien y felizmente, temperado, constante, sin miedo, sin osadía, sin deseos, no admirándose de cuanto pueda ocurrir ni presenciando lo ocurrido como nuevo o inopinado; sometiendo a su arbitrio todas las cosas y no apartándose ni un ápice de sus decretos internos, ajeno a toda turbación, sin ira, ahogando todo lo humano, éste es el sabio. 10 Llega a tal punto este fiero imperativo de autarquía, que Cicerón reprocha a Prometeo, dechado de toda dolencia, sus lamentos en la roca del Cáucaso, lo que le da ocasión para traducir en versos espléndidos los monólogos eguilianos.

Es bella esta alma del sabio, es la belleza misma — *pulcritudo vocatur* — sólo que una belleza radicada más bien en el mundo inteligible, hermosura inmaterial, inespacial, acromática. Es la belleza de una forma antes que la de un espíritu individualizado con el sello de la materia. Pero si esto lo comprendemos, si es trágicamente bella esta estatua por dentro lacerada y por fuera radiante, ya no se nos alcanza tan fácilmente cómo es posible la felicidad para este *homo noumenon*, despojado, desasido, eviscerado de todo lo que arrastra el *homo phaenomenon* en su hervor de carne y de sangre. ¿Cómo es, no sólo feliz, sino tan feliz, que nada más dichoso es concebible — *quo quid sit beatius, mihi certe in mentem venire non potest?* ¿Qué fue lo que pudo mover al estoico a transfigurar en felicidad para este *homo noumenon*, despojado, des- en el toro de Fálaris?

A esto puede encontrarse una respuesta, que Gaos ha dado verbalmente con gran profundidad, y que no sé si será fiel al trasladarla. Este *ser suficiente*, que es en fin de cuentas el ideal del sabio, el estoico lo finge para escapar y remediar a la *insuficiencia* radical de que siente asediado todo su ser. Si a menudo se ha observado que el superhombre fué inventado por un valetudinario, por un infrahombre; aquí puede decirse otro tanto. Esta salud olímpica e inhumana es la aspiración a que

tiende necesariamente el enfermo que ha llegado a sentir la enfermedad, ya no como un accidente, sino como un ingrediente constitucional. Es el inmenso deseo de felicidad de quien es y se sabe medularmente infeliz. Es, en suma, para decirlo todo, el sentimiento precristiano de una naturaleza degradada *ab initio* y constitutivamente menesterosa. ¿No fué Pascal quien dijo que la enfermedad es el estado natural del cristiano? Mas como todavía el Libertador no se vislumbra, el cautivo, en un esfuerzo desesperado, se arranca la carne a pedazos con tal de verse libre de sus cadenas, y clama obstinadamente su beatitud.

Así vemos erguirse la solitaria autonomía del estoico, aboliendo junto a sí todo destello vital, esterilizando la tierra en que se posa, haciendo en torno suyo la noche — esta noche necesaria y después de todo purificadora, a la que debía seguir el *absentis coeli minor*, que en las páginas de san Agustín es la luz evangélica.

Concurrentemente, la filosofía se ofrece al estoico como la disciplina informadora del sabio: la *sapientia* es la escuela del *sapiens*. A más de una contemplación desinteresada, es un estilo de vida, de vida perfecta y dichosa. Es siempre el afán de saber principal, el conocimiento de los primeros

principios, sólo que un conocimiento beatificante. Es como antes una *discinarum humanarumque rerum cognitio*, y es como no fué explícitamente hasta entonces, una *ratio bene beateque vivendi*. Es cultura y medicina del alma, camino de gozo y refugio — *cultura animi, animi medicina, iucundum iter, conjugium*.

A ella llega este ser insuficiente aquejado de hambre de suficiencia, este naufrago constitutivo que es el hombre, como a seno y puerto de quietud. Y al anclar en su ancho reposo, sube de labios del filósofo de Túscolo aquella Plegaria a la Sabiduría, que para mí merecería ser la verdadera *Prrière sur l'Acropole*. Como guía de vida es aclamada; por ella resurge el hombre a la virtud y se libera del vicio. Todo aquello por lo que la vida de los hombres es humana, ella lo suscita, haciendo nacer las ciudades y congregando a los hombres en una sociedad de cultura con cuanto es capaz de ennoblecer el humano consorcio, como las uniones conyugales y la conversación como culto del espíritu. A esta filosofía, artífice de las leyes, maestra de hábitos dignificadores y de todo ornato, se ampara el azotado por todas las tempestades, demanda su auxilio y le ofrece su oblación total, estimando mejor un día vivido según sus preceptos que una inmortalidad extraviada. 11

A ella llega un día el adolescente lector del *Hortensio*, a esta sapiencia que es evasión y autarquía. Pero él no se queda en la orilla, sino que se aventura a cruzar el río. Y entonces sucede lo que sucede: «2. También él es, en esta hora, un náufrago. De tumbo en tumbo, va a la deriva en esta caldera de Cartago 12 que es un mar agitado e hirviente. Desde temprana hora, su experiencia ha sido total. Con la espuma de vanidad que deja al retirarse una ola tras otra en la marea incesantemente renoyada de la sensación, le ha quedado también un regusto de amargura salobre 13 Es como agua que fluye sin cauce, y según él mismo lo dice con la enérgica expresión del libro sagrado, su ser todo ha venido a ser región de miseria: *Defluvi abs te et erravi... et factus sum mihi regio egestatis*.

Corriendo su vida por este lecho caliginoso, viene a ser la lectura del *Hortensio* para Agustín la primera caída en su Damasco, como la última habrá de serlo el huerto milanés.

Pero entendámonos. Cierta romanticismo femeníl, con el secreto deseo de esquivar el ejemplo de los santos como admonición y reproche, nos ha hecho a la idea de considerar la conversión de los santos que no siempre lo fueron, como el inesperado *coup de foudre*, que de súbito y sin

antecedentes, descarga la inundación de la gracia sobre el yermo abrasado del alma pecadora. Es posible que así ocurra en muchos casos más o menos emparentados con el caso paulino, en el cual ciertamente la repleción de la metáfora es absoluta, pero sería un grave error extenderla sin más a san Agustín. Como habré de mostrarlo en el capítulo inmediato, siguiendo en esto a excelentes intérpretes agustinianos, 14 la famosa escena del jardín, con todo su paroxismo, viene condicionada por una larga y persistente acción de la gracia, no por recóndita menos eficaz, que se prosigue sin dejarlo nunca, y que empieza casi con su primer vagido fuera del claustro materno. Pero en cambio, no se para a menudo mientes en que la consabida y tempestuosa metáfora si encuentra su aplicación rotunda no en la conversión de san Agustín a la gracia, sino a la filosofía. Este es el verdadero *divortium aquarum*, si alguno quiere señalarse, en el río errante al que san Agustín, con la aguda conciencia del devenir propia de todo filósofo, compara su vida.

Aquí sí, no es posible eludir la subitaneidad del cambio en presencia de su viva e inequívoca descripción. Nos declara que sus sentimientos, aspiraciones y deseos, son otros desde la lectura del libro. Toda vana esperanza se le envuelve de re-

ente, perdiendo todo valor, y en su corazón empieza a agitarse un ardor increíble, una vez que ha entrevisto la inmortalidad de la sapiencia. 15

¿Ha de sernos sospechosa la veracidad del relato, habida cuenta de la lejanía temporal entre el hecho y su evocación por el autor de las *Confesiones*? Ya he dicho antes que, en lo que concierne a san Agustín, la fidelidad de sus recuerdos está avalada por la identidad sustancial que la crítica moderna ha puesto de relieve entre el texto confesional y los opúsculos de Cassiciacum, escritos sincrónicamente a los sucesos que registran. Pero además, una breve ojeada sobre las vidas de algunos filósofos, nos demostraría fácilmente que la filosofía ha solido muchas veces presentarse a sus elegidos —o a sus esclavos, si se prefiere— con gesto imperialista, invadiendo y avasallando.

Sea este soldado de la Guerra de Treinta Años, que en un alto del camino y encerrado en su habitación: al calor de la estufa, recibe la primera iluminación y cae de rodillas, haciendo voto a Nuestra Señora de Loreto de ir a su santuario si algún día corona el edificio cuya base incombustible ha descubierto. Pocas líneas antes, se nos ha pintado extraviado y perplejo, presa de la angustia prefilosófica, "hombre solo que marcha en las tinieblas": 16

Sea ahora este músico autor de óperas, que por un mediodía bochornoso del verano de 1749, recorre a pie las dos leguas que separan a París de Vincennes, en cuyo castillo va a visitar a un amigo prisionero. En el trayecto, para hacer más llevadera la marcha, hojea el *Mercurus de France*. De pronto, sus ojos tropiezan con esta cuestión que la Academia de Dijon propone para el curso del año siguiente: "Si el progreso de las ciencias y de las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres." No bien la ha visto, ve otro universo y nace en él otro hombre. Al llegar al término de su jornada, su agitación, su *aestus*, raya en delirio. Obedece al llamado para su infelicidad, según cree, mas como quiera que sea, también ahora asistimos a una transformación fulgurante. 17

Estos hombres no se equivocan; reconocen a su señora o a su tirana conforme avanza a ellos, por su solo continente, por su solemne andar, como Eneas a su madre.

La sapiencia empieza por hacer el vacío en torno suyo, por envilecer cuanto toca, por convertir en nadería todo impulso extraño al gran frenesí. *Viluit mihi... Toutes mes petites passions furent étouffées...* No es sólo lo epidérmico, la sensualidad, lo que perece en este cataclismo y es tragado en el *aestus furens* 18 del delirio filosó-

fico; son también las pasioncillas del espíritu; es en general, como dice el santo, toda vana esperanza.

3. ¿Cuáles eran estas *vanas spes* del adolescente africano, que túrgidas unos días antes, se disipan al soplo del *eros* filosófico?

Agustín era por su profesión un *rhetor*, un abogado; diríamos hoy, si recordamos que en aquella época la elocuencia era inseparable de la carrera del Derecho y su disciplina arquitectónica. Estamos todavía en el Imperio Romano y dentro de una teoría del mundo y de la vida que todo lo concibe *sub specie iuris*, que juridifica todo valor personal o social. ¿No nos ha dicho Fustel de Coulanges que los dioses mismos son partes en las estipulaciones solemnes, y que éstas derivan su inviolabilidad de la participación de los inmortales con los mortales en la comunión del derecho? ¿No es éste el hondo sentido de la fórmula sacramental, que compromete a todas las potencias del cielo y de la tierra a tener por sacrosanto el *ita ius esto*, al que todo aquí y allá se conforma?

Supuesta esta mentalidad, la retórica, la palabra elocuente, es la expresión sobremana adecuada a esta plástica del derecho que, como observa Thering, es consustancial al pueblo en quien

es extraordinariamente vivo el sentimiento jurídico. A la vez, con todos estos supuestos, la profesión del Derecho y de la elocuencia aparece como la carrera más propicia a los honores y la de más elevado rango social.

De hecho, san Agustín nos hace saber que aquellos afanes suyos habían de llevarle directamente al foro, a cosechar alabanzas por el engaño: 19 Por este decurso, se encuentra hasta el instante inmediatamente anterior a la visitación de la sapiencia, soberbiamente gozoso e hinchado de viento: *gaudebam superbe et tumebam tyfo*. ¿Qué es, entonces, una vez más, lo que determina el envilecimiento de estas esperanzas, qué hay en el llamado de la filosofía que entre las dos vertientes suscite el contraste entre el ser y la nada?

Para mí, la explicación decisiva se encuentra en estas palabras: *immortalitatem sapientiae concupiscebam*. La sabiduría es amada por esto, por inmortal. Y cuando un mortal ha tocado esta inmortalidad en la conmoción de todo su ser, todas las demás cosas descubren de pronto su inanidad, la nada de que están transidas. Al que tal ha sentido, toda gloria visible se le vuelve heno y flor letal, como la carne en el desengaño bíblico. La filosofía es así una de las mejores manifestaciones; tal vez la manifestación *par excellence* en el orden puramente natural, del ansia de inmortalidad.

Si es lícito introducir la terminología moderna en la exégesis del texto agustiniano, yo diría que aquí está quizás, en efecto, la raíz del desencanto del hombre que pidió alguna vez al Derecho la total información de su vida, y que luego ha ido topándose con la sapiencia en encuentros acaso no fulgurantes y únicos, pero en todo caso cada vez más difíciles de eludir. Está no tanto en la pervisión de la función cuanto en la función misma; no tanto en el fraude profesional cuanto en el objeto propio de la profesión jurídica. Está en que todo lo que pertenece, como la norma coactiva y vigente entre los hombres, al reino de la cultura, depende por arriba del valor indefectible, pero por abajo de la realidad contingente que le asegura precariamente su mínimo de facticidad²⁰ sin la cual deja de existir. Es, en suma, mortal. La ocurrencia de Kirschmann, al decir que un capricho del legislador hace inútil en un instante toda una biblioteca, es una manera humorística de expresar la tragedia de quien ha hecho profesión de servir a lo que se muda y desaparece. Su plenitud interior humana depende de la mayor o menor facticidad que la voluntad empírica tenga a bien acordar a la norma; vive en la zozobra y en la fluctuación de la cantidad. Al servicio del Derecho; sirve a lo heterónomo, donde la causalidad actúa; es un desterrado que ha dejado de ser ciudadano

del reino de los fines, donde el hombre es libertad y ley para sí mismo. Y cuando la resignación sobreviene, por ser demasiado tarde para el viraje hacia la roca de los principios, la profesión obliga entonces a su siervo a hacerla de centinela de un cadáver embalsamado, forzándolo a proferir que está vivo lo que está muerto y a extender todos los días profesionalmente una pátina de colorido sobre el cuerpo inanimado. No veo manera de sustraerme a esta experiencia nihilificante que trae consigo el servicio del derecho positivo.

De este comercio con la muerte y la podredumbre libera la inmortalidad de la sapiencia, la morada en el que Windelband ha llamado "reino de lo intemporal y de lo eternamente válido". A él llega el retórico Aurelio Agustín por el desengaño de sus antiguas esperanzas. Su decepción viene seguida de la patentización de un horizonte nuevo. Le acontece exactamente —lo diré reincidiendo en el inexhausto mito platónico— lo que al forzado de la caverna, que de pronto, al atisbar otra vida bajo el sol, siente que sus primeros años se le envilecen y degradan en sombras.

4. Pero no hemos concluido. Hay en el nuevo unguido de la sabiduría, en esta fina conciencia dramática que es el alma agustiniana, un movimiento

de raptó jubiloso seguido casi inmediatamente de una depresión de angustia.

Es, ante todo, el embeleso bajo el hechizo de la sapiencia, descrito en una gama de emociones y actos en que todo el ser participa, con indisoluble conmoción psíquico-somática. Es una delicada gradación de matices en que se desenvuelve el eros filosófico: el enamoramiento, la pesquisa, la conquista, la posesión, el abrazo unitivo. 21

En esta conflagración, empero, que le abraza y consume, una sola cosa —nos certifica el santo— le quebranta y abate, como si de nuevo se hiciera el vacío, como si un vórtice se abriera de súbito en la plenitud inundadora. Esta cosa única es la ausencia del nombre de Cristo de las páginas del *Hortensio*. 22

¿Qué quiere decirnos en esta confesión?

Lo más sencillo, sería tomarla como una declaración de la insuficiencia de la filosofía, verificada por el santo después de un largo intervalo temporal y con toda su santidad a cuestas. Por este cómodo sesgo nos aliviamos la molestia del esfuerzo mental y nos quedamos también, naturalmente, sin llevar a cabo lo que pretendemos, esto es, traducir en conceptos una experiencia vivida, la agustiniana; que exige ser aprehendida como tal.

Debemos también excluir la hipótesis de que, concomitantemente a la vocación filosófica, san

Agustín haya recibido alguna moción especial de la gracia que hubiera sido la causa de este súbito descenso en medio del arrebato que acaba de sublimarlo. Nada hay en las palabras del santo que autorice a semejante suposición.

Hablo de moción especial, porque, cierto, no debe hacerse caso omiso de la impronta cristiana que Agustín lleva en lo más hondo de su ser, acaso sin percibirla entonces claramente, desde sus primeros años, como habrá de decirnos. Pero poniendo ahora entre paréntesis este factor, para ponderarlo en el capítulo próximo, pareceme que algo debe haber en este ideal estoico del sabio, que por su sola manifestación, promueve con el raptó la angustia en una conciencia naturalmente cristiana en el sentido más amplio, es decir, en una conciencia rudimentariamente cristiana.

No en vano ha entrado san Agustín en la filosofía por la puerta del *Hortensio*. Este ideal de la perfecta suficiencia, de la autarquía humana, es de tal condición, que *hic et nunc*, está más allá de las fuerzas anímicas puramente naturales, porque es nada menos que un ideal de salvación. De suyo, es laudable y solicita vivamente toda nuestra energía, pero un sentimiento oscuro de nuestra radical insuficiencia nos advierte ya como en sortina que por nosotros mismos no podremos realizar en nosotros ese arquetipo cuya concreción in-

dividual no hemos visto por parte alguna, *quem adhuc nos vidimus neminem*. Si por nosotros mismos no podemos, buscamos al Otro, y el Otro no está ahí, no está el nombre de Cristo. Por eso Agustín no está *deceptus*, sino *refractus*; no ha abrazado una mentira, sino todo lo contrario, una verdad soberana, pero que lo es tanto, que es por ello incommensurable con esta naturaleza de tantos modos esclava. Cuando la filosofía fundaba su ambición principal en el conocimiento, Aristóteles había sentido agudamente, como hemos visto, esta incommensurabilidad, como si la pesquisa de las últimas causas fuera una vindicación ilegítima del patrimonio divino. ¿Qué será ahora que ya no sólo se disputa a los dioses su ciencia sino su felicidad inalterable, su ser suficiente, en sí y por sí, su *aseiditas*? El ser por esencia móvil, el hombre, quiere pasar a ser ni más ni menos que un motor inmóvil; motor porque todas las cosas las refiere el sabio y las ordena a su arbitrio, inmóvil por cuanto en esta invulnerable antarquía se ha anulado metafísicamente todo tránsito de la potencia al acto. ¿Cómo concebirlo, en efecto, en quien es *semper constans, semper beatus, nullo motu perturbatus*?

Este heraldo del cristianismo que es el estoicismo antiguo, propone así la gran aporía, la última de la filosofía antigua, cuyo esclarecimiento

habrá de ser la Redención. Si el hombre no puede divinizarse, será forzoso que Dios se humanice, para llevar al hombre al estado que está más allá de su naturaleza. Porque el sabio existe, y es el cristiano, sobrenaturalmente imperturbable y feliz en la unión con la Sapiencia subsistente. 23 *Apud te enim sapientia est*, dice san Agustín hablándole a su Dios y definiendo así el supósito real del paradigma estoico del sabio. De estos sabios que son los santos, todo cristiano puede decir parafraseando la locución ciceroniana: *nos quidem cotidie vidimus multos*.

Con su alma inmensa cerrada a esta luz, Cicerón cumple con todo su misión difícil de profetismo inconsciente, anunciando sin anunciarlo el nombre de Cristo, por el que todas sus páginas claman y que en ninguna se encuentra. Un ideal sobrenatural es propuesto al hombre natural; ¡grande y trágico destino el de este solitario de Túsculo, que hubo de soportar la tensión exasperada hacia una vida más alta sin columbrar su fuente! Es un Moisés que sin siquiera ver el asiento dichoso, muere con los brazos en alto.

Una cosa es —nos dice san Agustín en una sugerente alegoría— descubrir a lo lejos desde una cumbre boscosa la patria de la paz, y otra muy distinta recorrer el camino que a ella conduce, frustrando las insidias de los malhechores que

a lo largo de él nos acechan y cuyo jefe es león y dragón a la vez. A ese término sólo nos es dable llegar con la protección y tutela del *imperator celeste*. 24

Desde esta cima memorosa de la prospección filosófica, de *silvestri cacumine*, hasta el arribo a la patria pacífica, término común a la religión y a la filosofía, Agustín ha de llegar no sin desgarramientos y cicatrices, pero ya no será la filosofía el único *dur vitae*, sino la religión cristiana. Volvámonos, pues, a su experiencia religiosa, para verla colmar la angustia, que, al par del júbilo, ha dejado en esta alma que tan intensamente vivió entrambas, la experiencia filosófica.

NOTAS

6 Cfr. principalmente, Charles Boyer: *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*.

7 "nos qui requirimus probabilia, nec ultra quam id quod veri simile occurrit, progredi possumus... nos nulla vincula impediunt ullius certae disciplinae... in diem vivimus..."

8 Apenas será mocester advertir que el *aspiens* de los estoicos no es por modo alguno el *sciens*. No es un erudito inasimado, sino un hombre en quien el órgano de conocimiento está regido y sublimado por la aprehensión emocional de los valores; por ello saborea (*sapit*) el saber. No es, en suma, un sabedor, sino un sabio.

9 "Ad te igitur mihi iam convertenda omnis oratio est; simulac enim quaerere te de sapiente, quaeris autem fortasse de te." (*Tuc.*, IV, 59.)

10 "qui legibus suis pareat... contra fortunam semper armatus... omnia praesidia in se bene beateque vivendi... temperatus, constans, sine metu, sine aegritudine, sine alacritate ulla, sine libidine... nihil cum acciderit admirari, nihil ut inopinatum ac novum accidisse videatur... omnia ad suum arbitrium referre... suis stare iudiciis... mens nullo motu perturbata... nunquam sapienti irascitur... humana omnia premens..."

11 "Cuius in sinum cum a primis temporibus actus nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum ex quo eramus egressi magna iactati tempestate confugimus. O vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse poterisset? Tu urbes peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communiōne iunxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti; ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totoque tradimus. Erc autem unus dies bene et ex praecipis tuis actus peccanti immortalitati antependamus." *Tuc.*, V, 5.

12 Imposible traducir el sutil juego de palabras agustiniano entre *sartago* y *Carthago*: "Veni Carthaginiens, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum." *Conf.*, III, 1.

13 "Nam tu semper aderas misericorditer parvens, et amarissimis aspergens offensibus omnes illicitas incurritates meas." *Conf.*, II, 2.

14 Régis Jolivet: *Saint Augustin et le Néo-Platonisme Chrétien*, p. 76.

15 "Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscentiam aestu cordis incredibili..." *Conf.*, III, 4.

16 Descartes: *Discours de la Méthode*, 2^o parte.

17 "A l'instant de cette lecture, je vis un autre univers, et je devins un autre homme... Ce que je me rappelle bien distinctement, c'est qu'arrivant à Vincennes, j'étais dans une agitation qui tenait du délire. Diderot l'aperçut... il m'exhorta de donner l'essor à mes idées et de concourir au prix. Je le fis, et dès cet instant, je fus perdu. Tout le reste de ma vie et de mes malheurs fut l'effet inévitable de cet instant d'égarement... Toutes mes petites passions furent étouffées par l'enthousiasme de la vérité." J. J. Rousseau: *Les Confessions*, lib. VIII, p. 344, ed. Pléiade.

18 No olvidar que el *aestus* latino no es sólo calor, fuego, violencia, sino también, específicamente, agitación y cólera del mar, que abre vórtices y remolinos: "fuit aestus arenis", leemos en la escena virgiliana de la tempestad. (*Aeneidos*, I, 107.)

19 "Habebant et illa studia quae honesta vocabantur, ductum suum intuentem fora litigiosa, ut excellere in eis, hoc laudabilior quo fraudulentior." *Conf.*, III, 3.

20 Para los no iniciados en la ciencia del Derecho, diré que aludo a la doctrina de Kelsen, según la cual el precepto jurídico, aunque radicando en el reino del deber ser, requiere no obstante un mínimo de cumplimiento por parte de los sujetos obligados, como condición *sine qua non* de su vigencia normativa.

21 "ipsam quaecumque esset sapientia ut diligerem et quarerem et assequer et tenerem atque amplexarer fortiter..." *Conf.*, III, 4.

22 "excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi". *Conf.*, III, 4.

23 "...de plenitudine eius accipiunt animae ut beatae sint, et participatioe manentis in se sapientiae renovantur ut sapientes sint". *Conf.*, VII, 9.

24 "Aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere viam illuc ducentem cura coelestis imperatoris munitam." *Conf.*, VII, 21.

... de la ... de la ... de la ...
... de la ... de la ... de la ...
... de la ... de la ... de la ...
... de la ... de la ... de la ...

... de la ... de la ... de la ...
... de la ... de la ... de la ...

... de la ... de la ... de la ...
... de la ... de la ... de la ...

... de la ... de la ... de la ...
... de la ... de la ... de la ...

... de la ... de la ... de la ...
... de la ... de la ... de la ...
... de la ... de la ... de la ...
... de la ... de la ... de la ...

LA REVELACION

HOLDAJNER AJ

... 1. La conversión de Agustín a la gracia merece más bien llamarse reversion. No es en él la adhesión a la fe el descubrimiento de una *terra ignota*, sino el redescubrimiento de la patria. Es el periplo descrito en tantas conversiones modernas (Charles du Bos, Chesterton...) la circunnavegación en torno al país natal.

No es sólo Agustín en su ser espiritual el hijo de las lágrimas de Mónica, según la conocida expresión de san Ambrosio, sino de su leche nutricia. En ella confiesa haber bebido su corazón el nombre de Cristo, ausente de las páginas del *Hortensio*, y haberlo guardado en lo profundo ²⁵ sin ser parte a expulsarlo del todo la conversión a las criaturas con la aversión de Dios, en cuya doble operación consiste el pecado.

Con léxico venatorio y militar, sirviéndose de las habituales antítesis y juegos de palabras en que tan férundo es el decir agustiniano, el santo

nos ha mostrado su rendición a la gracia como el éxito de un divino plan de asedio, desde el atisbo lejano de la presa hasta el sitio final. En la época más infausta, en el trepidar libidinoso de Cartago, la misericordia de Dios, como águila perdida en el azul, pero atentamente prospiciente, describe sobre él, muy en lo alto, sus amplios y lentos giros. 26 Y cuando el desenlace se aproxima, al principio del libro octavo, la gracia acaba por poner sitio formal a la ciudad interior, emplazando frente a ella fortificaciones, imponiendo la rendición inexorablemente. 27

Veamos los principales episodios de este obstinado cerco de amor, desde la *circumvolatio* hasta la *circumvallatio*.

Ungido con la sal de los catecúmenos apenas salido del claustro materno, su bautismo es diferido indefinidamente, no obstante su segura posesión de la fe (*ita iam credebam*) temerosa acaso su madre de las injurias futuras a la imagen de Dios y prefiriendo entregar una tierra informe al torrente pecaminoso. 28

Ahí queda, pues, el nombre de Cristo, radicado pero invisible. Mas juntamente con él, el principio del mal se posesiona vigorosamente del infante. Veán allá los psicólogos de la edad infantil

si algún otro ha tenido como san Agustín esta vivencia clarividente del destello maligno en los primeros vagidos del hombre, si hay algo en la literatura pedagógica que suene a aquella descripción agustiniana de la reyerta entre los lactantes, disputándose con pálida envidia el pecho materno. 29

Si Agustín ha caído más tarde en el maniqueísmo, si sus dudas más atroces, antes de abrazar la fe cristiana, han provenido del problema *enodatisimum* de explicarse el origen del mal, ¿no se habrá debido todo ello en gran parte a esta experiencia punzante del pecado en el mismo manantial de la vida? ¿Cómo podrá no ser una entidad sustancial la que se hinca y adhiere férreamente en el espíritu sin huellas y en la carne sin arrugas?

Esta experiencia agustiniana, a vueltas de sus torcidas y accidentales concepciones, entre las que sobresale la maniquea, la estimo de inmenso fruto para los supuestos vitales de una filosofía cristiana. Cuando Agustín vuelve de sus errores y el mal se le aparece al fin como una privación, como un no ser, queda siempre esta comunión del ser humano en el no ser, esta inextricable composición de ser y de no ser, esta insuficiencia metafísica, en fin, que es el resorte vital de una filosofía cristiana. Ya volveremos sobre ello, y para no limitarnos a seguir en sus líneas esenciales

este duelo entre el nombre aletargado de Cristo y el espíritu de la negación, por todas partes insidioso y rampante.

El vocabulario cristiano ha acostumbrado siempre identificar el mal con el mundo. ¡Curioso y arduo problema de semántica debe ser éste de averiguar por qué o por dónde el atributo de la limpieza se ha tomado en su contrario, lo mundo es lo inmundo! Como quiera que sea, el mundo es para el cristiano la suma y compendio de todo mal, lo aborrecible en sí, desde que el Salvador, momentos antes de su pasión, excluyó formalmente al mundo de su oración universal de perdón. *Non pro mundo rogo*. Sobre todos los hombres, sobre su propio pueblo deicida, quiere que abunden los beneficios de la Redención; sobre todos, menos sobre el mundo. Y san Juan, recordando esta reprobación que escuchó de los labios y tan cerca del corazón de su Maestro, reduce a su vez el mundo, el espíritu del mal, a una triple manifestación: concupiscencia de los ojos, concupiscencia de la carne, soberbia de la vida.

Pues bien, esta tríptica y plenaria proliferación del mal, este despliegue ostentoso del mundo, le aparece también a san Agustín, si ya no en la lactancia, ciertamente en los juegos infantiles. Es el orgullo del triunfo, la curiosidad del espectador y el prurito de novedades, lo que en ellos

campea. Es la triple libido mundana; la *libido principandi et spectandi et sentiendi*, como lo dice glosando a san Juan, el apetito de dominación, de riquezas y de goces. Y si se objetara que en la infancia se encontraría a lo más el germen del mal, las formas larvadas de la mundanidad adulta, este reparo lo previene el santo observando irónicamente que los afanes de la madurez no difieren cualitativamente de las recreaciones pueriles, sólo que se ha convenido en llamar negocios a las bagafelas de los adultos: *sed maiorum nugae negotia vocantur*. Es, pues, el mundo todo, el mal absoluto, el que se asienta con horrida raigambre en el alma infantil. Retengamos una vez más esta nueva experiencia de la participación del hombre en la nada que es el mal. Habrá de sernos muy útil para calar en los conceptos que san Agustín nos ha dejado de las dos filosofías, de una que es según Cristo y de otra según el mundo. Esta última estará informada por la *libido principandi*, o sea por la soberbia; y desde ahora se nos aparecerá ya como una *nuga philosophorum*.

El célebre episodio del hurto nocturno cometido por Agustín con sus compañeros, es uno de los que con mayor vigor patentizan este congénito nihilismo humano. La parvedad del daño material

importa poco; lo que, en cambio, oprime el alma, es que aun en esa nada, el placer del acto pecaminoso le viene precisamente de su carácter de prohibido, es decir, que el hombre ama su aniquilamiento y apetece la deshonra por la deshonra misma.³⁰ En ese estado, sin embargo, y mucho después, repleto ya de iniquidad el adolescente, la presencia de Dios es en él más íntima que su más secreta intimidad y más alta que su más encumbrada excelstitud.³¹ *Ce quelqu'un qui est en moi plus moi-même que moi*, dirá en nuestros días Charles du Bos, otro de los asediados por Dios. El Ser que es habita en el hombre juntamente con el apetito humano por dejar de ser. De nuevo, pues, compartimos estrechamente esta insondable experiencia agustiniana del hombre como centro vivo de intersección y palenque agónico del ser con la nada.

2. En este punto, sobreviene la vocación filosófica, y lo primero que llama poderosamente la atención es que todo aquel furor y conflagración que la lectura del *Hortensio* ha desencadenado, pase sin dejar aparentemente huella perdurable y sin imprimir un viraje decisivo en su vida. La sapiencia se ha revelado y se ha revelado fulgurantemente. Sin embargo, el llamado a ella con

voces indubitables, el *vocatus*, continuará apogado por mucho tiempo a la inercia de sus viejas concupiscencias. Por doce, por trece años, en su tránsito de Cartago a Roma y de Roma a Milán, proseguirá aspirando insaciablemente a los honores, a la riqueza y a la sensualidad, bajo la mirada de Dios, que se ríe de sus sueños: *Iahabam honoribus, lucris, coniugio, et tu irridebas*. A los treinta y un años, verá con pavor cuántos han pasado desde que, a los diecinueve, el libro ciceroniano despertó en él el amor de la sabiduría y cómo no ha podido empero menospreciar la dicha terrestre para absorberse en su indagación.³² Esta confesión la profiere san Agustín un capítulo antes de la escena del jardín, todo lo cual viene a hacernos patente que aun este favorito de la sapiencia no ha podido elevarse a ella sino cuando ha concurrido el auxilio sobrenatural, o dicho en otros términos, que la conversión a la filosofía sólo acaba de operarse con la conversión a la gracia.³³

Precisemos un poco más. En los *Soliloquios* ha sido san Agustín más explícito a este respecto, discriminando cuidadosamente las pasiones abolidas por el *Hortensio* de aquellas otras que han prolongado su maligna vigencia hasta la desertión de la Corte imperial. Reconoce que el libro de Cicerón pudo dar facilísimamente cuenta de la ava-

ricia, habiéndose desde entonces contentado con el sustento necesario: más cierta holgura económica que le permite ser liberal con sus amigos. Pero, en cambio, confiesa paladinamente ante la Razon interrogante, que ha suspirado por los honores hasta pocos días antes, y en cuanto a la pasión que más imperio tuvo sobre él —*Quid uxor?*, pregunta irónicamente la severa *Ratio*— Agustín se ve constreñido a declarar que, por más que la renuncia al tálamo sea ya firme y entera, todavía las mismas noches de Cassiciacum no son del todo tranquilas.

Enfoquemos el problema desde otro ángulo. Hemos comprobado que la lectura del *Hortensio* no sólo le hizo dar de mano a las riquezas, sino al ejercicio activo de la profesión de abogado, al que directamente, según su propia confesión, le llevaban sus primeros estudios. Pero ahora es llegado el momento de precisar que, si bien la elocuencia forense era una de las ramas y acaso la más conspicua de la Retórica, todavía ésta abrazaba otras varias, por una de las cuales o por todas a la vez, pudo proseguir el decurso de la carrera agustiniana con la consiguiente infidelidad a la sabiduría una vez acatada.

Este choque entre Retórica y Filosofía, suscitado en san Agustín bajo la influencia ciceroniana, no es sino el caso ejemplar de la resonancia

que en una conciencia individual, extraordinariamente apta para reflejarlo, alcanza un debate de siglos. Con gran clarividencia lo ha esbozado Marrou. Es la querrela entre dos ideales de vida, entre dos tipos de humanidad, el *rhetor* y el *philosophus*, emplazados, uno contra otro por sus respectivos adalides.

Acaso el episodio más ilustre de la polémica esté simbolizado en el antagonismo, con la misma neta actitud por ambas partes, entre Isócrates y Platón. Uno, el escritor alado de la *Exhortación a Demócrito*, propone a la juventud ateniense como ejemplo y dechado, el ideal de un hombre amable y facundo, provisto de una suma de conocimientos necesarios y no más que necesarios, para salir airoso en los trances de la vida, sobre todo de la vida social y política, sin torturar mucho la mente propia ni las ajenas, coqueteando con la verdad sin servirla abnegadamente, y siendo la palabra elegante la sonrisa y flor de esta figura humana. Este es el *rhetor*, conferencista más bien que pensador, algo así como un oxfordiano de nuestros días, que lo realiza a la perfección, o como un periodista; que lo realiza grotescamente. En el otro extremo, sin menoscabo del encanto verbal, pero con severidad íntima, Platón exige algo más que el declive fácil de la opinión común, la *doxa*; reclama de los suyos la *episteme*, el cono-

cimiento reflexivo, la penosa ascensión hacia las esencias por la pendiente abrupta de la dialéctica, inmolando todo otro deleite a la verdad. Este es el *philosophus*.

Aunque desde entonces y con nuevos protagonistas la cultura oratoria vió siempre levantarse frente a ella a la cultura filosófica, su rival, lo cierto es que en el plano histórico y en una consideración de conjunto, la victoria estuvo por el partido de Isócrates, como observa Marrou, quien adelanta esta razón iluminadora: "Platón y Aristóteles habían esperado demasiado de la naturaleza humana." 34 Históricamente, pues, si hemos de fiarnos —como por mi parte no dudo hacerlo— a las prolijas indagaciones del erudito escritor francés, resulta comprobado que el afán principal de saber, el *studium sapientiae*, es un idea punto menos que inasequible para el común de los hombres, a virtud de insoslayables deficiencias de la naturaleza humana.

Como el microcosmos se explica por el macrocosmos y viceversa, comprendemos ahora con mayor claridad por qué Agustín no presta luego todo el homenaje que debiera a la sabiduría. No lo prestará del todo sino cuando el socorro sobrenatural haya venido a hacer a su naturaleza superior a sí misma. Su historia personal explica la historia im-

personal de la oposición entre Retórica y Filosofía, como ésta, a su vez, da razón de la primera.

De la breve ojeada que hemos echado sobre la función social y la complejidad de la *rhetorica*, se habrá advertido que una de sus vertientes conducía al foro, pero que las restantes llevaban a la política, a la literatura, y en general, a todo medio y triunfo social por medio de la elocuencia. Por la primera siguió Alipio, el amigo fraternal de Agustín, al paso que éste, aunque exento ya del apetito de lucro y de la servidumbre de la *plaidoirie* judicial, echó doce años todavía por los prados amenos de la frivolidad oratoria. En ella lo encontramos, todavía poco antes de la conversión, preparando un panegírico falaz en honor del Emperador, cuando atormentado por la composición de aquella mendacidad galana, compara tristemente su angustia con la hilaridad estrepitosa del mendigo beodo que pasa a su lado por una calle de Milán.

En conclusión, y si creo poder hablar todavía de la conversión de Agustín a la filosofía desde la lectura del *Hortensio*, habida cuenta sobre todo de su liberación de la avaricia y de la zozobra de los litigios forenses, queda en pie sin embargo que su completa actualización no será un hecho sino con la reforma total del hombre, al aproximarse la

madurez, bajo la acción extranatural de la Sabiduría, subsistente.

había, al estar en el mundo, un

de la vida humana, y

3. Hasta aquí, hemos explorado el fenómeno de la recurrencia moral, es decir, la perseverancia en la esclavitud de los viejos hábitos. Vamos a ver ahora cómo la inteligencia agustiniana sigue también siendo habitante de la región tenebrosa después del fugaz aunque resplandeciente atisbo de la sapiencia.

Su primer paso es entregarse a la lectura de la Biblia, con el resultado inmediato —por falta de la humildad necesaria para entrar por esta mansión *in cessu humilis, successu excelsa, velata mysteriis*— de despenarse en el maniqueísmo. Por nueve años, es prisionero de sus lazos viscosos. Por nueve años, rueda en el fango profundo y en la tiniebla, que llega a serle a modo de envoltura y coraza. 35

Es inútil querer sustituir con otras cualesquiera o tan sólo explayar estas contundentes metáforas agustinianas del alma asilo de négruras y precipitada por todas las simas del error. Causa asombro que uno de los mayores genios metafísicos de que puede enorgullecerse la especie humana; haya pasado por esta *nulidad metafísica* 36 que nos pinta desgarradoramente el principio del libro sép-

timo de las *Confesiones*. No es sólo el misterio de la encarnación del Verbo ni el origen del mal el potro de sus perplejidades; es incluso la imposibilidad en que se encuentra este hombre que toca ya los confines de la madurez, de concebir otra sustancia distinta de la material y de imaginarse a Dios de otro modo que como asumiendo la corporeidad. Lo que es accesible sin esfuerzo al último de los cristianos, que no haya hecho otra cosa que deletrear su catecismo, está vedado a uno de los entendimientos más poderosos de Occidente. Yo no sé si en parte alguna o en algún otro hombre pueda darse con mayor patetismo esta trágica inconmensurabilidad entre la verdad y la pobre condición humana, aun entre los privilegiados de nuestra especie.

¿Qué se sigue después? Lo que tiene que seguirse en quien, no pudiendo al cabo estar por siempre enclaustrado en un error afirmativo, viene por sí solo a parar en la desesperación de la verdad. A la superchería de Manés sucede en Agustín el escepticismo académico. Esta fué, de cierto, una experiencia bienhechora por cuanto purgativa de la intoxicación maniquea, pero que ella sola no hubiera conducido a más de dejar el alma como páramo incandescente que en vano espera el rocío de la verdad de un cielo de bronce.

Merece que nos detengamos un instante en la doctrina de la Nueva Academia. Conociéndola bien a fuer de adicto, siquiera haya sido pasajeramente, san Agustín la sintetiza en sus libros polémicos: 37 Según Carnéades, su principal corifeo, el hombre no puede llegar al conocimiento de las verdades que atañen a la filosofía (de las verdades vulgares Carnéades se desinteresaba de buen grado) y sin embargo, puede llegar a ser sabio, sólo que entonces, todo el deber constitutivo del *sapiens* consistirá en la sola indagación de la verdad, teniendo esta operación por fin final de sus afanes; *sapientis totum munus in acquisitione veri*.

Para mí, esta forma del escepticismo antiguo es de todas la de más arraigada perseverancia, al punto de alcanzar aún hoy día una insólita vigencia. Yo no puedo menos de ver una reviviscencia de la duda académica en esta actitud masoquista y romántica que nos presenta como preferible la pesquisa febril de la verdad a la verdad misma. No sería conjeturar atrevidamente si dijera que todos, quién más, quién menos, nos hemos solazado en este prurito en la época de nuestra adolescencia, pero lo grave del caso es que hemos llegado a escuchar proponer este ideal a la juventud universitaria nada menos que en una solemne apertura de cursos y por boca de un Ministro de

Educación, allá por la era preautonómica. No sólo, sino que, más o menos manifiesta o emborazada, esta concepción de la sabiduría es el resorte vital del recelo que tantos sienten por una filosofía cristiana, que de antemano encauza la investigación racional bajo la dirección normativa de verdades suprarrazonales e indubitables. Se prefiere la agitación al reposo y la tempestad al puerto. Ni hay nada como este romanticismo académico que tanto halague nuestra presunción de ser siempre inquietos, es decir, siempre jóvenes, sin advertir que justamente la manera de vivir intensamente ciertos estados y situaciones está en vivirlos como lo que son, como etapas y puentes, jamás con ánimo de sedentariedad. No quiero detenerme más en esto; baste haber mostrado que el academismo representa una dimensión patológica eterna del espíritu humano, que fué entonces en un hombre y lo es hoy en muchos el obstáculo por salvar para recibir la salud intelectual de la filosofía cristiana, y que, desde esta nueva perspectiva, el caso de san Agustín es profunda y universalmente humano.

Con la *eporé* académica, la razón ha cumplido su ciclo, el circuito de sus desmedidos frenesies y de sus aberraciones espantables, hasta volver al hombre a lo que de suyo tiene, a la nada. Su horizonte es el abismo; su acto propio, la caída. *Dux in praecipis, caducarius*: con estas expresiones cer-

terisimas, intraducibles, se nos muestra a sí propio san Agustín al fin de este currículo de negativas. Ahora debe venir el único agente de salvación; lo mismo de la salvación sobrenatural que de la natural: la gracia.

Ella empieza a descender al alma de Agustín, la sabemos, desde la cátedra ambrosiana. La predicación del obispo, si no le comunica, desde luego la fe, le hace ver al menos la falsedad de la interpretación maniquea de los dogmas católicos. Al esclarecerse el sentido recto de las Escrituras, advierte que la verdad revelada está limpia de las adherencias carnales y materialistas de que sus impugnadores la acusan. Esto es ya un consuelo, y Agustín nota un día con feliz asombro que hasta ahí ha combatido a fantasmas, que ha ladrado contra representaciones (*figmenta*) mentidas y vacuas.

El resto lo hace la vida de oración, cada vez más intensa. Ha empezado a concurrir a la iglesia movido por el prestigio intelectual de Ambrosio, y va, después sencillamente por la necesidad de la plegaria, cada día más frecuente y prolongada, *crebris et diuturnis orationibus*. No se encontrará probablemente conversión alguna en que la fe haya nacido o renacido de otro modo que siguiendo sus propios caminos, nunca por el solo decurso de la dialéctica. Recordemos la carta de Claudel a

Rivière, en la que el gran poeta no objeta ya las tesis metafísicas de su joven amigo, sino que le insta a rezar el rosario. Recordemos a René Schwob—por lo demás en modo alguno imitable—llegándose todavía incrédulo a los Sacramentos, por haber oído decir que éstos debían inevitablemente producir la gracia *ex opere operato*.

Un día, sin que el santo haya precisado exactamente la circunstancia, Agustín vuelve a la fe. Cree porque ha pedido volver a creer; no hay otra explicación. Es paradójico esto de orar para creer sin creer, como es también una de tantas paradojas del cristianismo la plegaria del cortesano del Evangelio, que cuando otra no pudiéramos pronunciar, podemos siempre tener a flor de labio: *Credo, Domine, adiuva incredulitatem meam*. Y como antes lo apuntábamos, el dramatismo religioso tendrá que prescindir en esta conversión intelectual agustiniana de toda *mise en scène*, de todo Sinai borrascoso. Es todo lo contrario; es poco a poco, insensiblemente, con una gran suavidad—*paulatim, manu mitissima*, dice el santo—como se va insinuando la *lux incommutabilis*.

Queda aún lo más arduo, o tan arduo por lo menos como el retorno a la fe, y es lo que Jolyet ha llamado la conversión del corazón, el clásico igualar con la vida el pensamiento. La intelligen-

cia ha conquistado la unidad, pero la voluntad se debate todavía en aquella dualidad que san Agustín ha descrito en páginas de insuperable belleza. De un lado, la certidumbre teórica, ya inamovible; del otro, la fascinación del siglo, expresado todo en las magníficas antitesis verbales, rebeldes a toda trasposición: *Illud placebat et vincebat; hoc libebat et vinciebat*. La verdad objetiva encuentra una íntima aprobación y tiene de su parte la victoria intelectual (*placet et vincit*); mas la carne y la sangre enamoran y atan (*libent et vinciant*). Y como cuando la crisis de la inteligencia es aliviada por los auxilios intelectuales, por la palabra persuasiva de Ambrosio, así ahora, en esta postrer crisis de la voluntad, los remedios son de otra índole. Son los ejemplos de las voluntades heroicas que narran los relatos de Simpliciano y de Ponticiano. Es la abjuración solemne, *coram omni populo Romano*, de Victorino el retórico, que por muchos años más que Agustín y en escenario más fastuoso, había sido mercader de vanidades. Es la vida escandalosa para la prudencia humana de Antonio el eremita. Es, en fin, el abandono súbito de la corte imperial para retirarse al desierto con la mira de ser ahí amigos de Dios, de los compañeros de Ponticiano, durante un paseo vespertino por las murallas de Tréveris. Estas

son las últimas milicias enviadas por Dios a la victoria en la *grandis rixa* liberadora del jardín.

Antes de ella, pero ciertamente *después* de la conversión intelectual a la fe³⁸ tuvo lugar un episodio que de propósito he callado hasta este momento para destacarlo con mayor relieve por la luz que arroja sobre la evolución intelectual de san Agustín y sobre nuestro problema de las relaciones entre cristianismo y filosofía. Me refiero a la lectura hecha por Agustín de los libros de la filosofía neoplatónica, seguramente los de Plotino y también, acaso, los de Porfirio, Apuleyo y Jámblico.

4. Fin y remate de la filosofía helénica, en el neoplatonismo —a despecho de sus discrepancias con los sistemas precursores, singularmente con el aristotélico— llegan a su exaltación última y máxima los motivos que habían informado el nacimiento y la sucesión de todas las doctrinas que a aquella pertenecen. Con esta perspectiva pretérita y remota me parece más hacedero llegar a su clara comprensión, así como evidenciar más acusadamente los contrastes entre helenismo y cristianismo.

En la raíz última de la filosofía griega, en lo que podríamos llamar su infraconciencia; desde el

hylozoísmo jónico, había no sólo la indagación desinteresada de una cosmología impersonal; sino un impulso humano y vital de salvación. El hombre que se siente hechizado por la apariencia cambiante, sujeto al mismo del devenir y abandonado como el polvo que flota en el rayo de sol a la torvasolada brillantez fenoménica, busca algo seguro a que asirse, algo uno e invariable. En la búsqueda de la sustancia primordial, de la *arsé*, hay ya la aspiración a escapar de la fluctuación entitativa, y por algo tocó a unos nautas del ponto visible: ser los primeros que sintieron más agudamente esta otra zozobra del mar sin orillas de la inestabilidad humana. Distinganse enhorabuena para fines didácticos los sistemas filosóficos según su predominante acento cosmológico o antropológico; siempre será cierto que en unos y en otros, en toda filosofía auténtica, desde Tales hasta Cicerón y hasta san Agustín, está la conciencia del naufragio y la nostalgia del puerto.

Sobre el mismo problema las soluciones van, como cualquiera sabe, refinándose, hasta llegar al capital dualismo platónico entre el mundo sensible y el mundo inteligible: Esta solución ya no habrá de ser trascendida, y constituye, por así decirlo, el pináculo de la especulación helénica. No habrá de ser trascendida a pesar del descenso de lo inteligible a lo sensible, promovido heroicamente por

Aristóteles, y a pesar de haberse llevado hasta el extremo la penetración de la materia por la inteligibilidad, como hicieron los neoplatónicos. En una forma o en otra, por la dialéctica o por la mística, por la ascesis conceptual o por el éxtasis en la visión de lo Uno, al hombre no queda otro camino de redención que salvarse en lo incorruptible, sea lo que fuere y como fuere, para trascender la corruptibilidad de que está por doquiera cercado y transverberado.

El álgido problema implicado en esta concepción, fué siempre el de encontrar el medio de enlace entre uno y otro mundo, o dicho con otras palabras, el agente de salvación. Uno de éstos fué el *eros* filosófico, el amor platónico. Otro fué el *deseo* aristotélico de la naturaleza entera. Este último era sin duda más eficaz, no por haber él mismo superado en vivacidad al demonio platónico, sino porque el mundo inteligible a su vez fué dotado por Aristóteles de una mayor capacidad atractiva con la introducción del primer motor en el inerte cielo paradigmático de su maestro. Pero aun entonces, animada ya la naturaleza del deseo ascensional, el camino por recorrer es punto menos que infinito, y apenas habrá unos pocos mortales, los filósofos, capaces de gozar en contados momentos de su existencia la vida dichosa de las estrellas fijas.

En este punto, hacia el siglo tercero de nuestra era, llega Plotino a llevar a toda la perfección asequible a la razón humana el noble *desideratum* del espíritu helénico. En él se hace plenamente consciente, hasta asumir caracteres religiosos, el impulso filosófico de salvación. Se trata ante todo de restaurar al alma humana en su estado primitivo, de libertarla del estado violento de clausura corporal. A este fin se subordina la explicación racional del cosmos.

Plotino acepta la distinción del mundo sensible y del mundo inteligible, pero busca por su cuenta un principio coordinador y totalizador. Contra Aristóteles formula el grave reproche de no haber salvado el dualismo fundamental resultante de la coexistencia de Dios con una materia coeterna que, vecina del no ser, escapa a toda inteligibilidad, quedando con ello irremediabilmente perdida, lo mismo que el hombre que la lleva como constitutiva de su ser. Hasta ahí habíase partido de la materia, intentando colmar por la interposición de seres intermediarios toda la escala óptica entre la naturaleza y Dios. Es preciso, por el contrario, que todo provenga del Principio absolutamente primero, para hacer así posible el retorno total y redentor de todo a su fuente, la absorción cósmica en lo Uno. Esto intenta Plotino con sus doc-

trinas de la emanación, de la procesión y de la conversión.

De lo Uno infinito e impensable procede la Inteligencia, Verbo o *Logos* (asiento de las razones de todas las cosas, de sus *logoi* ejemplares, correspondiente, como se ve, al reino platónico de las Ideas) y procede como los rayos proceden del sol, por la sola excedencia bienhechora de la energía primordial, que queda intacta. La Inteligencia a su vez engendra el Alma del mundo, límite del reino inteligible y principio del reino sensible, que de ella emana en degradaciones sucesivas hasta la materia, término último de la procesión del ser y principio del mal.

De esta manera, lo Uno penetra a la vez y desborda la naturaleza entera; sin ser personal, es trascendente a todo cuanto existe, por más que todo haya procedido de Él. La vía del retorno, entonces, es patente. Al Uno, fuente de vida celeste y divina, hemos de volver nosotros, sus efímeras y lejanas participaciones, mediante una larga ascética, mediante una serie de *purificaciones* que acaso puedan llevarnos al *éxtasis*, en que consiste propiamente el acto unitivo y redentor. Acaso digo, porque el mismo Plotino, este santo pagano que sentía asco de su cuerpo, no alcanzó sino muy raras veces, según su propia confesión, aquel estado

extático por cuya posesión no trocara todo el universo.

5. Cuando Agustín, creyente ya, escucha resonar en sus epígonos esta voz platónica por él enaltecida como la más pura y luminosa de la filosofía, recibe agradecido su mensaje bienhechor. No hay que darle vueltas; por más que el mismo santo, llegado a la senectud timorata, haya abominado de los neoplatónicos en sus *Retractationes*, es indudable que el esplendor plotiniano del mundo inteligible fué gran parte a disipar sus nieblas metafísicas que le hacían inaccesible toda otra sustancia fuera de la corporal. Así lo proclamaban sin recelo las *Confesiones*, en cuyas páginas tenemos nueva prueba de que, así como la filosofía ha menester de la religión, de la propia suerte el esfuerzo racional tan lejos está de ser inútil y superfluo, que puede a veces conducirnos al umbral mismo de la religión y disponernos a la gracia o confirmarnos en nuestro asentimiento a la revelación.

Sirvámolos como de clave maestra para entender compendiosamente lo que hay de unión y lo que hay de divorcio entre helenismo y cristianismo, dé aquella página ilustre de las *Confesiones* en la que san Agustín confronta el neoplatonismo con la primera página del Evangelio de san Juan.

Si no en sus propios términos si en la sustancia doctrinal, nos dice haber contemplado en la procesión plotiniana de las hipóstasis la procesión del Verbo del seno de Dios, Dios Él mismo y Hacedor de todas las cosas, Vida y Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Pero aquí se detienen las concordancias. Algo estaba de ahí irremediablemente ausente. ¿Qué? Que el Verbo vino a los suyos y los suyos no le recibieron; que se anonadó a sí mismo tomando forma de esclavo y haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz; que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros. Todo esto, *ibi non legi*.

Este y no otro era el agente de salvación, el puente tendido entre dos mundos, por el que la filosofía griega había anhelado ardiente e infructuosamente. Era preciso que Dios revistiese nuestra carnalidad, que Dios se hiciese pecado, según la sobrecogedora expresión de san Pablo, para que el alma retornase a su estado primero, y ya no sólo el alma sino el cuerpo también, como partícipe en la glorificación de Cristo resucitado. Los griegos nunca osaron esperar tanto. Grande dicha se prometían con la liberación del alma con y por la ruina libertadora del cuerpo. La vida del filósofo como ejercicio de la muerte y preparación a ella, era una de las máximas del sabio. *Tota enim philosophorum vita commentatio mortis est*, había

dicho Cicerón, trasladando a su lengua el adios esperanzado de Sócrates. Pero de esta gran esperanza y júbilo inmenso del cristiano, el griego no alcanzó a embeber su melancolía.

El cristiano que ha vuelto a ser Agustín en este trance, cuando al fin, con conciencia plena, está en la encrucijada donde concurren y se separan religión y filosofía, en posesión entera del legado antiguo y con los ojos abiertos a la nueva luz, ve conjuntamente la solución y el problema, ve la solución en función de la urgencia del problema. Importa, en efecto, hacer notar que el cristianismo plantea al hombre con mayor agudeza, religiosamente, la aspiración filosófica del helenismo. Por el dogma del pecado original, el cristiano se sabe revestido de una naturaleza irremediabilmente degradada y menesterosa de un Redentor. Siente más punzantemente que el filósofo el deseo de salvarse en lo incorruptible, y al mismo tiempo, en fuerza de la certeza invulnerable que tiene de su corrupción ontológica, los agentes naturales de salvación se le revelan de todo punto ineficaces. "El más sabio y el más justo de los hombres", Sócrates, apenas ha podido ser sublevado por el demonio erótico una que otra vez, y aun ésas después de la ardua iniciación esotérica que finge el diálogo con la extranjera de Mantinea. ¿Podemos esperar remedio mejor del *deseo* que anima a la na-

turalidad toda hacia su Primer Motor, pero que no es más que eso, una aspiración eternamente renovada y eternamente fallida? Y sobre todo, ¿cómo esperar una redención de abajo arriba, una redención que tenga su principio y su fuerza transformadora precisamente en lo corruptible? En vano será invocar el *eros* mientras éste se conciba como apetito de lo inferior por lo superior, mientras no sea *caritas*. ¿Cómo se quiere que la salud redunde de la enfermedad, siendo así que no puede venir de otra parte que de la excedencia sobreabundante de la fuente incorruptible?

Plotino, contagiado tal vez sin darse cuenta de la vivencia cristiana de una naturaleza indigente de misericordia, había dado un paso más, el último, al fingir un agente más misericordioso en el Alma del mundo, ³⁹ un remedo de *caritas*. Con esto quiso por última vez escamotear la terrible necesidad de la Redención y el ultraje hecho a la razón con el anonadamiento de Dios. Pero toda redención es imposible en la filosofía neoplatónica. La redención supone la existencia de un desorden moral provocado por la caída voluntaria de la criatura, pero en Plotino no hay creación ni libertad. Este mundo resulta necesariamente de la actividad inherente a la hipóstasis de segundo rango, a la Inteligencia o Verbo. El mal, por su parte, no es más que la extenuación del ser divino al acabar

en la materia: Imposible conciliar con este panteísmo la idea de un rescate, es decir, de una reivindicación por Dios de algo tan suyo siéndole distinto y que ha llegado a serle tan ajeno como su criatura libremente apartada de Él por el pecado.

Agustín está ya al cabo de todo esto, y sin dudar más, sabe que la fuerza necesaria para llegar a la posesión gozosa de Dios, ha de venirle de abrazarse al mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo. 40 Sin Él, no hay *robor* suficiente en la criatura para alzarse a la región de lo incorruptible y vivir en el ser, en el Ser que es. Entre la belleza divina y la gravedad humana, entre el *decus Dei* y el *pondus hominis*, se abre el precipicio y la ruina, en que nos despeñamos con gemido. 41 Toda empresa filosófica, entendida la filosofía como salvación, como salvación en lo incorruptible, es imposible de otro modo, al menos para los más. El hombre y la creación se restauran en el Primogénito de la creación y creador Unigénito, en quien el universo entero se mira mejorado como en su espejo y paradigma, que esta vez verdaderamente *mueve* a sí todas las cosas por su caridad.

6. En su retiro rústico de Cassiciacum, Agustín recoge ubérrimamente los frutos de su larga y pródela vigilia.

La conversión a la filosofía es ahora un hecho con todo el cortejo de conversiones que implica y postula. 42 La reforma intelectual va acompañada de una reforma religiosa, de una reforma moral y de una reforma social. En lo religioso, Agustín, decidido a ingresar en la Iglesia, se inscribe como catecúmeno, aparejándose a recibir el bautismo en la próxima Pascua. En lo moral, renuncia al matrimonio que tenía concertado con una adolescente y se separa de la segunda concubina que le consolaba mientras su prometida llegaba a la nubilidad. En lo social, se retira a la soledad, dimite su cátedra y renuncia a entrar en la administración imperial, haciéndonos antes saber que allí se le brindaban pingües beneficios. San Agustín amonestará siempre como regla de vida del filósofo la abstención política. 43

Es altamente aleccionadora esta solidaridad de perfecciones con la consiguiente coalición de rupturas. La vida filosófica va a empezar, esta vida que Gaos ha nombrado vida en la abstracción, y ahora advertimos que esta operación tiene tanto que ver con el objeto de la filosofía como con su sujeto. De todo ha de estar el filósofo *abstracto*, aunque entre la tracción y su prefijo se levante todo el tumulto de la carne y la sangre. Desde que se divorcia de la madre de Adeodato, nos

hace saber Agustín que su corazón arrastra sangre por la llaga de esta primera abstracción, *trahat sanguinem*.

Esta fuga a *Cassiciacum* nos hace ver asimismo que la religión es también, a su modo, vida en la abstracción. Por algo la *Imitación* habla en alguna parte de los religiosos diciendo que *abstracte vivunt*. El cristiano lo es por su radicación en Jesucristo, como el sarmiento en la vid, y esta incorporación determina por contraste una separación, la abstracción del cristiano del mundo. Es *sacrus* y *sacer* en el mismo sentido que el Derecho Romano confirió a estas voces al investir de semejante carácter ciertas cosas segregadas, abstraídas del comercio jurídico.

Sea de ello lo que fuere, el ejemplo agustiniano hace indiscernibles la abstracción filosófica y la abstracción religiosa. Enfoquemos ya con mayor atención la nueva *ratio vivendi* del filósofo cristiano en las páginas que, de las escritas en *Cassiciacum*, amo sobre todas las otras.

Tengo para mí los diálogos *De vita beata* como las *Tusculanas* del cristianismo. Según un símil feliz de Arriola Adame, son como la música de cámara del agustinismo junto a la sinfonía de las *Confesiones*. Aun el *décor* que sirve de paisaje a la luz intelectual, nos recuerda por su equilibrio y su serenidad, la villa ciceroniana. En la de Ve-

recundo, en la campiña milanesa, están con Agustín su hermano Navigio, sus parientes Lastidiano y Rústico, sus discípulos Trigeo y Licencio, Adeodato el hijo, y en fin, una mujer, Mónica, cuyo encanto principal, reiterado por su hijo una y otra vez en todo el diálogo, es la alegría sonriente. Para esta *laeta mater arridens*, que aspira a compartir con ellos la faena viril del pensamiento, tiene Agustín el comeditamiento exquisito de elevarla al alcázar de la filosofía: *arcem philosophiae tenuisti*. Todos ellos descienden a un prado, a conversar sobre la vida feliz, en la tarde transparente, *pomeridiano tempore candidissimo*.

El ideal ciceroniano no ha variado, este endemismo profundo que Gilson estima capital para la inteligencia del agustinismo filosófico. Los coluctores están contestes en considerar la vida dichosa como centro de sus afanes, en no divorciar en manera alguna al sabio del dichoso, en tener la sabiduría como medida y armonía del alma, y en fin, en proponerse el sumo bien como independiente de los caprichos de la fortuna y de las contingencias del azar. 44 Mas para ellos, contrariamente al cónsul filósofo, no hay otra sabiduría que la Sabiduría de Dios, en cuya posesión está la beatitud. 45

Esto lo saben y lo profieren porque la vida de *Cassiciacum* es conjuntamente vida de estudio y

vida de oración. Para esta autarquía del cristianismo, el sabio no puede prescindir del concurso de las virtudes teologales (*solida fide, alacri spe, flagranti caritate*). Mal haría quien se representara estos coloquios en la cándida atmósfera italiana como un insularismo humanista antropocéntrico; como la Vida en el País de los Articolos. No se nos hará patente la belleza divina, escribe san Agustín, sino a condición de vivir bien, de orar bien y de estudiar bien: *qui bene vivit, bene orat, bene studet*. Ni sólo deben, por decirlo así, juxtaponerse, sino que el conocimiento mismo debe estar transido de piedad, debe ser un *pie cognoscere*. Concordes en esta vida, los solitarios de Cassiciacum: entonan al final, dando principio Mónica, el himno ambrosiano a la Santísima Trinidad.

Tienen los diálogos *De vita beata* un prefacio alegórico en el que san Agustín, hermanando genialmente intuición artística y concepción racional, nos da tal vez la clave de ciertas aporías que han estado más o menos entreveradas en este ensayo, y que habré de explicitar cabalmente en el capítulo próximo. Es la alegoría, de neto linaje ciceroniano, del puerto de la filosofía y de los navegantes que a él se encaminan.

Bogando en este *procellasum salum* que es la vida insipiente, tres géneros distingue el santo doctor de navegantes de la filosofía. Uno es el de los

que desde su edad temprana, con viento próspero y algún que otro golpe de remo, se abrigaron en su tranquilidad. Otro es el de los que, engañados por la apariencia seductora del alta mar, se han aventurado en sus abismos y han llegado hasta perder el recuerdo de la patria, gozosos en la mentida serenidad de los deleites y los honores. El tercero, en fin, intermedio entre los precedentes, es el de aquellos que en el umbral de la adolescencia tuvieron señal cierta de la patria carísima, y por eso la recuerdan después azotados por las olas y hasta en mitad del océano, sólo que, errando entre la niebla o abortos en los astros falaces que desaparecen entre las olas, dejan pasar la bonanza y con ella la ocasión del retorno. De estos últimos confiesa haber sido san Agustín. 46 A éstos y a aquéllos, a los que han olvidado la tierra y a los que han perdido su derrota, es preciso que desengaños gravísimos, vientos por todo extremo crueles y tempestades indómitas, los vuelvan a pesar suyo a las playas de la salud. He aquí de nuevo, con una belleza tal vez sin paralelo en la literatura filosófica, el estado *fluctuante* que inspira la decisión vital de amar la sabiduría. *In mediis fluctibus* está siempre quien quiere hacer de la filosofía una forma de vida y un saber de salvación. Y quien en la fluctuación ha encontrado el sosiego, ése está perdido.

Hasta aquí, la esplendente alegoría es la de un discípulo genral de Cicerón, pero no más. Pero ahora vamos a ver cómo la topografía del *portus philosophiae*, más allá del cual está la tierra firme de la vida dichosa (*de quo iam in beatas vias regionem solumque proceditur...*) se complica con nuevas exploraciones que extienden al continente los azares del ponto.

La beatitud, la sabiduría, pueden todavía hurtárenos aun después de haber hollado con nuestras plantas el asilo ribereño. A la entrada del puerto —nos advierte el filósofo-poeta— se levanta una enorme montaña, resplandeciente de luz engañadora, en cuya cima habitan quienes, despreciando en el fondo a sus compañeros de travesía, fingen aconsejarles cómo han de evitar los escollos e internarse en la región de la bienandanza. Este *immanissimus mons, luce mentiente fulgens*, este peligro el mayor de todos para quienes se acercan a la filosofía y aun para quienes están ya en ella, es —dice el santo rasgando los velos alegóricos— el afán soberbio de la gloria caduca. 47

Una ruina segura espera a sus habitantes, amonesta san Agustín al poner los últimos toques en este fresco de su fantasía. Roqueña y altanera la montaña de la soberbia, es sin embargo frágil y vacua, y un día, crujiendo el suelo, tragará a

quienes la pisan ostentosamente llenos del viento de sí mismos, sumergiéndolos en las tinieblas y arrancándolos así a la opulenta morada que ni tiempo tuvieron de contemplar con holgura cumplida.

¿Cuál es, pues, esta nueva región de perdición que se abre en el mismo continente de salvación, esta vorágine telúrica en el mismo puerto de la filosofía? ¿Cuál es esta *otra* filosofía, que no sólo no corresponde a la alteza de su nombre, sino que es artifice y concausa de destrucción con la insipiente procelosa, sapiencia tanto o más mortífera que la insipiente misma? Henos con esto en la más escabrosa cuestión para la idea de una filosofía cristiana, y que habremos de procurar elucidar al recoger las conclusiones de la experiencia filosófica y religiosa agustiniana.

NOTAS

25 "hoc nomen salvatoris mei in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat". *Conf.*, III, 4.

26 "circumvolabat super me fidelis a longe misericordia tua". *Conf.*, III, 3.

27 "undique circumvallabat abs te". *Conf.*, VIII, 1

28 "Sed quot et quanti fluctus temptationum post pueritiam videbantur, noverat, eos iam illa mater, et terram potius, unde postea formaret, quam ipsam iam effugiam committere volebat." *Conf.*, I, 10.

29 "Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu collectaneum suum." *Conf.*, I, 7.

30 "Amavi perire, ... non dedecore aliquid, sed dedecus appetenti." *Conf.*, II, 4.

31 "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo." *Conf.*, III, 6.

32 "Multi mei anni mecum effluerant — forte duodecim anni — ex quo ab undevicesimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae, et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare." *Conf.*, VIII, 7.

33 Vése a este respecto el erudito libro de Henri- Irénée Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 161-186.

34 *Op. cit.*, p. 170.

35 "Nam novem ferme anni secuti sunt, quibus ego in illo limo profundi... adhuc volvi et involvi illa caligine." *Conf.*, III, 11.

36 Jolivet: *Op. cit.*, p. 93.

37 *Contra Academicos*, lib. II, cap. 5: "Academicorum placita".

38 Boyer: *Op. cit.*, p. 191.

39 Mehlis: *Plotino*, trad. de José Gao, p. 70.

40 "Et quarebam viam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum." *Conf.*, VII, 18.

41 "Rapiebam ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu." *Conf.*, VII, 17.

42 Marrou: *Op. cit.*, p. 165.

43 *De Ordine*, II, 8: "Optent tranquillitatem... Republicanam nolent administrare nisi perfecti."

44 "... de beata vita quarevimus inter nos... nemo sapiens nisi beatus... modus ergo animi sapientia est... id semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet..."

45 "Quae autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est?... Deum habet igitur quisquis beatus est..."

46 "neque mihi nebulae defuerant, quibus confunderetur cursus meus, et diu fateor, quibus in errorem ducebar, labentia in oceanum astra suspexi".

47 "quem montem alium vult intelligi ratio propinquantibus ad philosophiam ingressive metendum, nisi superbum studium inanissimae gloriae?"

... de la filosofía de la historia...

IV

LAS DOS FILOSOFÍAS

ávidamente la mayor cantidad posible para el goce personal, redundando en avaricia.

A su vez, la sabiduría, que pertenece *ad intellectum aeternorum*, debe necesariamente volverse a la fuente de todo saber, a las Ideas divinas, a las cuales debe someterse para perfeccionarse en este orden supremo del conocer. En este primer impulso no hay orgullo, sino todo lo contrario, humildad, pues en tanto participamos de la luz fecundante de las Ideas en cuanto nos sometemos a ellas. Aun los neoplatónicos debieron comprender el imperativo de la humildad sapiencial, al considerar que la visión de los *logoi* ejemplares nos lleva a trascenderlos, adorando al Uno del que ellos con la Inteligencia proceden. No hay avaricia tampoco, como quiera que las Ideas no por conocerlas podemos apropiárnoslas en su constitutivo ontológico, al ser ellas comunes y universales. Mas si en este punto el pensamiento se prefiere a su objeto que le trasciende, si lo universal y común lo transforma en particular y privativo, entonces nace esta avaricia del espíritu muy más aborrecible que la avaricia de la carne, y la sabiduría deviene soberbia.

No es, pues, la soberbia un pecado original sino adventicio de la filosofía. No pertenece a ella en su orden de especificación (*habet sapientia modum suum bonum*) sino en su orden de ejerci-

cio, 49 en el cual es difícilísimo si no casi imposible eludirlo al filósofo. La filosofía no es soberbia, pero el filósofo sí. Del tránsito indebido de un orden a otro ha nacido a mi humilde juicio la ilusión de la filosofía como constitutivamente viciada de soberbia.

Lo original es, por tanto, la soberbia del filósofo, como de todo mortal, y esto se hace patente sobre todo a la luz del cristianismo y del dogma de la primera caída. El motivo de ésta, el pecado original, fué la soberbia, el "seréis como ríñoses", y de soberbia quedó contaminada toda la estirpe humana. Pero entre todos los mortales hay uno señaladamente, el filósofo, en quien con más facilidad plasma en forma de vida la soberbia, por cuanto él está más que todos propenso al engrandecimiento de la sustancia espiritual, en que la soberbia consiste. Cuando el desorden moral afecta a la posesión de los bienes exteriores o a nuestro propio yo en su proyección social, aparecen las formas larvadas de la soberbia, la vanidad o el orgullo, pero todavía no la soberbia misma como perversión del espíritu. Aun el pecado de nuestros primeros padres estuvo en buena parte entremezclado de curiosidad vanidosa, al menos en el miembro femenino de la pareja. Por ello es por lo que la soberbia no puede ser sino masculina; propia de la inteligencia capaz de aprehender lo

universal. Y por ello aún, la soberbia angélica tuvo que ser mucho más profunda que la soberbia humana, como siendo aquella de espíritus puros que nada podían desear fuera de sí mismos. Más aún que del varón, la soberbia es cosa del demonio, del ángel precipitado. De donde el filósofo (no olvidemos que la filosofía es oficio privativamente viril), que por su consagración al mundo inteligible tiende a imitar la sustancia angélica, está más que todos inclinado a precipitarse en lo demoníaco.

Siendo éste fácticamente el orden de ejercicio de la filosofía, el cristianismo viene en socorro de la filosofía y del filósofo. De la filosofía, al mostrarnos en la revelación los primeros principios del ser, para cuya visión es de ordinario impotente la razón natural. Del filósofo, por cuanto por la gracia y el amor a Cristo, podrá perseverar en la devoción a la verdad y apartarse del culto del yo.

Según que la filosofía en ejercicio asuma o repudie el orden de la gracia, tendremos las dos filosofías de que nos habla san Agustín, la filosofía mundana y la filosofía cristiana, la *philosophia secundum elementa huius mundi* y la *philosophia secundum Christum*.

La primera tendrá de lo que constituye el espíritu del mundo sobre todo el afán de dominación, la *libido principandi*, y se asentará en la mon-

taña de la soberbia, que se alza a la entrada del puerto filosófico. Esta filosofía no sólo se sustentará de error, sino que, habiendo empezado por conulgar con el espíritu mundano en su concupiscencia más conspicua, no podrá menos de abrazar las restantes, y de la aberración espiritual pasará a todas las aberraciones carnales. A este álgido final del proceso de la soberbia en el filósofo, alude san Pablo en sus terribles imprecaciones contra los filósofos paganos. De ellos nos dice que, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron, que sirvieron a la criatura antes que al Creador, que convirtieron la verdad de Dios en mentira y que se envanecieron en sus pensamientos, o sea, como antes decíamos, que osaron hacer propio el patrimonio inteligible, que es de Dios y para Dios.

En cuanto a la filosofía cristiana, no por esta especial denotación verá deslucida su prosapia filosófica. Será tan filosofía como la obra y aún más. Será filosofía, porque las verdades de fe no son atadura y tiniebla de la inteligencia, sino luz auxiliadora que purifica el órgano de visión, disponiéndolo a contemplar la verdad. Si el filósofo aspira a reducir la multiplicidad de los seres a la unidad racional, al *logos* ¿qué mal le vendrá de la revelación del *Logos* subsistente? En esta navegación que es y ha sido siempre la filosofía, ¿quién

dirá que venga a ser inoficiosa o perturbadora la estrella polar de la Revelación?

De esta filosofía su raíz es la humildad, como de la otra la soberbia. La humildad nos hace sentirnos *humus*, tierra, nada. De la nada fuimos sacados por la creación de Dios, y a la nada volvimos y volvemos por el pecado. Todo el ser que tenemos, lo tenemos por la Creación y lo rescatamos y mejoramos por la Redención. De nosotros mismos, estamos abrumados bajo el peso de nuestra nada total, inmersos en su piélago infranqueable. 50

Si para todo somos indigentes del concurso divino —*sine me nihil potestis facere*, dice Dios por san Pablo— ¿cuánto más para la obra filosófica, para este *intellectus aeternorum*, por residir estos *aeterna entia* en el seno mismo de la Divinidad, de ella procedentes en la procesión de su *Logos*? Y si a esto añadimos que el ejercicio intelectual de la filosofía no puede ir separado de una información total de la vida en orden al servicio de la verdad, tendremos que concluir con san Agustín —con la certeza que le embarga en los días lúcidos de Cassiciacum— que una vida semejante no es sino para hombres divinos o no sin el divino auxilio (*ut mihi verissimum videatur aut divinos homines aut non sine divina ope sic vi-*

vere). Pero este último se brinda a todos los hombres y al ínfimo de los humanos.

La filosofía por sí sola muestra el *quo*, pero no el *qua*; nos hace entrever la patria pacífica, pero sin darnos los viáticos para arribar a ella; al proponernos una felicidad sobrehumana, agrava nuestra miseria y puede llegar a ser, según ha dicho Jolivet, obrera de desesperación. Mas la filosofía cristiana, haciéndonos no sólo conocer la verdad, sino vivir la verdad, nos hace salvar la incommensurabilidad entre la condición de la filosofía y la condición humana, y obtiene así que el orden de especificación pueda adecuarse al orden de ejercicio. Por todo ello, la filosofía cristiana reivindica todavía con mejor título que la otra la pureza de su linaje.

Si todo esto ha quedado aún oscuro, yo no puedo hacer más para aclararlo que copiar esta página de san Agustín:

“Después de muchos siglos y de muchas disputas, se me ha hecho inteligible, según creo, una filosofía de todo punto verdadera. No es la filosofía de este mundo, reprobada con tan justo motivo por nuestra religión, sino del otro mundo inteligible. A este mundo ni la razón más refinada podría llevar a las almas, enceguecidas por las tinieblas multiformes del error y recubiertas de la espesísima escoria de lo corpóreo. Pero el sumo Dios, movido

de piedad por la muchedumbre de los hombres, ha inclinado y hecho descender hasta un cuerpo humano la autoridad de la inteligencia divina, a fin de que excitados no solamente por sus preceptos, sino también por sus actos, puedan las almas volver a sí mismas y contemplar la patria." 51

Estas conclusiones habrán de aparecer menos difíciles de aceptar, espero, después de haberlas visto corroboradas, por vía mucho más fértil que la del nudo razonamiento, en la experiencia que de sí mismo nos ha dejado el espíritu de san Agustín. A su doctrina y ejemplo se acoge el cristiano que cree encontrar en su religión el único resorte decisivo para ser fiel a su vocación y abrazar el *studium sapientiae* —amor del mundo invisible, que es el reino de Cristo— sin elación y sin abatimiento.

NOTAS

48 *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, pp. 139-154.

49 Recuérdese la distinción entre ambos órdenes, esclarecida en el primer capítulo de este ensayo.

50 "Nihil aliud me esse inveno quam nihil et nihil! O pondus immensum! o pelagus intransatabile! ubi nihil de me reperio quam in toto nihil." *De imitatione Christi* III, 18.

51 "Multis quidem saeculis multique contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis; cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritate usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cuius non solum praecipit, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam . . . potuissent." (*Contra Academicos*, III, 19.)

v

APORIAS DE UNA FILOSOFIA CRISTIANA

ALICIA EN UN PAIS DE SUECOS

Moviéndome ahora fuera del marco agustiniano, quiero concluir delineando las directrices más salientes que me ha sido dable explorar en torno al problema de la filosofía cristiana. Si bien las consideraciones que van a seguir no pertenecen en rigor a la investigación central objeto de este trabajo, me ha parecido útil con todo apuntar una perspectiva final de la vasta y ardua cuestión a la que ha querido responder, como insignificante aportación, el análisis de la experiencia agustiniana.

1. Una rara cualidad ostentan los problemas filosóficos: la de plantearse y replantearse siempre con el mismo rigor, sin dejar por ello de hacer caudal de las soluciones anteriores; No importa que éstas puedan aceptarse; su aceptación será to-

das las veces no una recepción pasiva, sino un acto vivo y nuevo de original responsabilidad. En esto difiere la historia de la filosofía de la historia de las ciencias. La historia de la alquimia medieval no es la química como ciencia vigente; pero la historia de la filosofía antigua, medieval y renaciente es filosofía entonces como ahora. En esto y nada más, a mi humilde juicio, lleva razón el historicismo. No es verdad que la filosofía sea su historia, pero sí lo es que la historia de la filosofía es filosofía.

Después de veinte siglos de cristianismo, la noción y el contenido de la filosofía cristiana continúa siendo objeto de viva discusión entre los cristianos y entre los no cristianos. Sobre todo, me parece a mí, entre los primeros, desde el momento en que toda otra gnoseología voluntariamente clausurada a la fe —el racionalismo es su expresión más típica— apenas tiene en cuenta el problema si no es para estrangularlo y no volver a ocuparse más de él.

Buena prueba de lo que digo es el debate que me servirá de guía en esta exposición, y que por sí solo muestra que, contra lo que creen los racionalistas, la Iglesia católica, depositaria de una doctrina de salvación, jamás ha pretendido subsumir en ella el esfuerzo racional autónomo, antes por el contrario ha dejado a los suyos la más amplia

libertad nada menos que para discutir las formas de enlace entre la Revelación y la filosofía como suprema expresión del pensar independiente.

El 11 de septiembre de 1933 se reunieron en el convento dominicano de Juvisy, en los alrededores de París, algunos de los más esclarecidos teólogos y filósofos de Francia y de Europa. En aquel recinto de oración y de claridad intelectual, los concurrentes sustentaron las más variadas opiniones acerca del problema de la filosofía cristiana. ⁵² Fue uno de los bellos momentos, cuya recordación es hoy singularmente patética, del crepúsculo de la Francia libre y cristiana. Tanto las ponencias como las discusiones que siguieron fueron magníficas por la libertad con que se procedió y la estatura filosófica de los que intervinieron: Sertillanges, Jolivet, Gilson, Blondel, Baudin, Chenu, Mandonnet... Ahí encontraron su refracción, como en un prisma, las direcciones cardinales manifestadas hasta ahora en esta querrela multi-secular. Por ello empezaré por destacarlas, pudiendo después seguir las en otras fuentes de investigación.

Ante todo, ¿en qué concurrían aquellos varones, no obstante sus múltiples y acusadas diferencias? Dicho en otros términos: ¿qué es hoy lo que un filósofo cristiano tiene por indiscutible y definitivamente resuelto en punto a las relaciones

entre cristianismo y filosofía? A mi modo de ver el *terrain d'entente* perfectamente acotado hasta ahora, podría describirse en los siguientes términos:

1) Existe un supremo saber dominador de todos los otros: la teología. Es un saber de Dios y sobre Dios (*à Deo et circa Deum*). Su punto de partida no es la especulación racional, sino la fe: Su objeto es la revelación divina, que de hecho versa principalmente acerca de Dios, pero que de derecho puede extenderse a todo lo pensable y posible.

Al servicio del dogma, para su explicación y concepción, está todo un instrumental filosófico cuyo vocabulario, ideas y métodos, han podido provenir de una filosofía pura, pero que aquí no tiene otra misión que la de hacer inteligible el misterio hasta donde puede serlo, sin ponerlo en duda. Esta filosofía embebida en la Revelación, sierva incondicional del dogma, es precisamente la teología, y no es ella la que hoy se llama filosofía cristiana, si bien en algún tiempo haya recibido esa denominación.

2) La filosofía sin más, la filosofía pura, el acervo de proposiciones obtenidas por la sola luz de la razón, está subordinada a la teología en el

sentido de que, caso de descubrirse una verdad filosófica incompatible con una verdad teológica, la primera debe ser reputada sin vacilación como errónea. Esta actitud se funda en la indivisibilidad de la verdad, que no puede contradecirse a sí misma, y en la indiscutible primacía de la verdad garantizada por la palabra de Dios sobre la verdad sustentada en la evidencia humana.

3) Por lo mismo, la fe es norma negativa o principio regulador extrínseco de la especulación filosófica. La investigación racional debe ser fiel a sus propias leyes y seguir los métodos que le son peculiares, pero siempre sabedora de que debe buscar una nueva ruta cuando quiera que en el curso de su proceso se oponga alguna de sus conclusiones a una verdad revelada. Está claro que esta advertencia salvadora no suprime en modo alguno la faena de la inteligencia libre. Un faro evita el naufragio, pero no suplente ninguna de las reglas del arte de la navegación; éstas y no aquél conducen al puerto. Y de la misma manera que no es preciso avanzar en la tempestad, sin luz orientadora, para merecer el dictado de buen navegante, tampoco será menester que el filósofo, si ha de serlo, se abandone a la noche oscura de la razón, como lo quiere el romanticismo racionalista.

4) La fe irradiante en la conducta, es decir, la vida cristiana, tiene en el filósofo la innegable influencia moral a que se ha hecho alusión desde el primer capítulo de este trabajo. Ella lo constituye en siervo fiel de la verdad y cierra el paso a los extravíos intelectuales de la soberbia.

Este es el patrimonio de ideas común al teólogo y al filósofo cristianos en torno al problema que examinamos. Pero aquí se separan los caminos, pues por importante que pueda ser y lo sea de hecho ese núcleo de postulados unánimemente compartidos, la cuestión sobre la existencia de una filosofía cristiana queda en pie. Obsérvese, en efecto, que esta jerarquía del saber, configurada en su ápice por la Revelación, así como las leyes que esa estructura impone, condiciona no sólo el saber filosófico, sino todo el saber en general. Se dirá que ciertos tipos de saber, como el saber matemático, jamás podrán entrar en conflicto con el saber revelado. Es posible que así sea, pero la independencia sin fronteras ya no aparece tan evidente en otras zonas del saber científico, como puede ser, pongamos por caso, la biología. Es indudable que a toda conclusión de una biología materialista se opondrá siempre el espiritualismo de la Revelación; la subordinación antes apuntada tendrá que imponerse y el dogma cumplirá aquí también

su función de norma negativa y principio extrínseco regulador. Y por lo que hace a la influencia moral de la verdad cristiana, parece plausible sostener que no ha sido insignificante en la labor de hombres de ciencia creyentes, como lo fueron Ampère o Pasteur. Y con todo, nadie ha pretendido jamás que exista una matemática cristiana o una física cristiana o una biología cristiana.

¿Por qué, entonces, insístese en hablar de una filosofía cristiana? ¿cómo puede ser cristiana sin dejar de ser filosofía? ¿cómo puede la Revelación afectar a la obra suprema de la razón *en su orden propio*? He aquí, una vez más, el problema, que dista mucho de haber sido resuelto, como se vió bien en la jornada de Juvisy.

2. El profesor Aimé Forest, nombrado *rappor-
teur* en esa memorable expresión del pensamiento católico francés, distinguió tres actitudes primarias no sólo posibles, sino dotadas de vigencia histórica. Entre la razón y la fe puede establecerse la separación, la reducción de la una a la otra o en fin la unión bajo múltiples formas.⁵³ Esta clasificación me parece ser omnicompreensiva; por lo menos, no conozco hasta ahora otra mejor. Por ello la adoptaré como esquema de la exposición que va a seguir, aunque reservándome la libertad

de ampliar o restringir el acopio de casos suministrados por el profesor Forest.

La primera actitud parece haber estado vigente tanto en el cristianismo primitivo como en el actual. Aun se podría agregar que la separación puede darse con menosprecio de alguno de los términos o con respeto por ambos. Cualquiera que sea el caso, la postura primaria es la misma.

Ciertos textos paulinos ⁵⁴ aisladamente tomados, podrían autorizar una de las más remotas doctrinas separatistas. Toda comunión entre la filosofía y la Revelación parece ser imposible si, como se afirma en la primera Carta a los Corintios, el Evangelio se encuentra como piedra de escándalo entre el judaísmo y el helenismo. Los judíos predicaban la salvación por la observancia literal de una ley y la obediencia a las órdenes de un Dios cuyo poder se manifiesta en milagros de gloria. Para los griegos, a su vez, la salvación se alcanza por vía intelectual, por la elevación a lo inteligible puro y la virtud como concepto racional. Ahora bien, el espectáculo de un Cristo crucificado es un escándalo para los judíos, por cuanto en lugar de un milagro de gloria presencian la infamia de un Dios humillado. Y es una locura para los griegos, a quienes se proponen absurdos tan ininteligibles como un Dios-Hombre, la resurrección de los muer-

tos y una virtud suprema, la caridad, que como amor de lo superior por lo inferior, contradice tan flagrantemente la impecable dialéctica erótica del *Banquete*. ¿No nos ha dejado san Lucas ⁵⁵ el admirable relato, transido de una sutil ironía, de la predicación de Pablo en Atenas? Los eternos parlantes del ágora se agruparon en torno del Apóstol, curiosos como siempre de oír "algo nuevo", y escucharon con comedido atención cuanto Pablo tuvo a bien proponerles acerca de la unicidad del Dios desconocido. Pero cuando advirtieron que el *ti kainóteron* que ellos buscaban implicaba también la resurrección de la carne, se contentaron con volverle las espaldas, sin acrimonia ni hostilidad, diciéndole simplemente: "Otro día vendremos a oírte."

Si en san Pablo es posible, según creo, fundar en otros pasajes y en el contexto general una actitud diferente, en Tertuliano encontramos sin duda el aislacionismo más hostil. Para él, nada hay de común entre Atenas y Jerusalén, entre la Academia y la Iglesia, entre herejes y cristianos. En oposición a los estoicos, afirma que la nueva doctrina viene de otro Pórtico, del de Salomón, quien enseñó que debemos buscar a Dios en la simplicidad del corazón. Veán cómo puede ser un cristianismo estoico, platónico o dialéctico, quienes tal especie propagan. A los cristianos nos ha liberado

de toda vana curiosidad Jesucristo y el Evangelio de toda inquisición. Por el hecho de creer lo que creemos, no deseamos creer nada más, pues lo primero que creemos es que ya no hay otra cosa que debamos creer. 56

En la edad media podríamos pensar que la misma voz separatista se escucha en místicos y padres de la Iglesia, como Kempis o san Bernardo. Sin embargo, Forest es de opinión que el debate medieval no se plantea en rigor entre la filosofía y la fe, sino entre la dialéctica y la mística. Es comprensible que quienes están muy más allá de la ordinaria vía purgativa, quienes han alcanzado la iluminación de la vía unitiva, puedan prescindir, por haberlos superado, de los fugaces atisbos sobre la Causa primera obtenidos por el simple proceso racional. Por otra parte, las críticas de los doctores medievales, las de san Bernardo en particular, no se dirigen a la filosofía en general, sino a una dialéctica nominalista (Abelardo) incapaz de fundar una metafísica apta para recibir o subordinarse a una gnoseología sobrenatural.

En nuestros días, finalmente, predicán una separación respetuosa los teólogos o filósofos cristianos que, no obstante suscribir las cuatro proposiciones arriba enumeradas, niegan a la fe toda acción intrínseca sobre la filosofía, si bien puedan aceptar un influjo psicológico extrínseco sobre el

filósofo. Uno de los más autorizados portavoces de esta tendencia en la sesión de Juvisy, fué el P. Mandonnet. Según él, la noción de filosofía cristiana no tiene más sentido que la de matemática cristiana u otra semejante. La teología arranca de la fe; la filosofía de la razón. Su función la desempeña sin demandar en ningún momento el auxilio de la Revelación, sin que ésta tenga nada que ver en la organización del cuerpo de filosofemas — lo mismo en el siglo de Sócrates que en el siglo veinte de la era cristiana.

No deja de ser extraño cómo puede concurrir un teólogo de un saber y de una ortodoxia insospechables con la escuela que, procediendo de Harnack y prolongándose en Bréhier, niega todo sentido a la noción de una filosofía cristiana por el pertinaz y mal disimulado deseo de despojar al cristianismo primitivo de todo contenido especulativo, reduciéndolo a no ser más que una cofradía de auxilios espirituales. Pero así es. "De derecho —asienta el eminente teólogo francés— no hay filosofía cristiana... no hay unidad posible entre filosofía y teología... razón y fe son dos vías, dos objetos, dos métodos diferentes... El progreso filosófico no se verifica por los caminos de la religión... aunque no hubiera habido ni Revelación ni Encarnación, habría habido desarrollo de la ciencia y del pensamiento." 57 A lo cual repli-

can vivamente Mons. Solages y M. Gilson, proponiendo al P. Mandonnet interesantes objeciones. El primero interroga a su colocutor si estaría de acuerdo en suscribir esta fórmula: "la revelación cristiana nada tiene que ver en la divergencia que hay entre santo Tomás y Aristóteles", a lo cual contesta el primero que, como cristiano, puede santo Tomás tener todo lo que se guste, pero que en el dominio racional no tiene sino lo que la razón le da y que jamás debe apelar a nada que no sea la razón pura. Y cuando Gilson pregunta si es verdad que cuando tenía dificultades filosóficas, santo Tomás se arrodillaba y recitaba una plegaria, el reverendo y obstinado teólogo pierde los estribos y exclama: *On raconte beaucoup de choses!*

Pasemos a la segunda actitud primaria, la de reducción de uno a otro saber, del saber revelado al saber racional o a la inversa. Es decir, que la reducción puede lo mismo operarse en provecho de la religión y en perjuicio de la filosofía o reciprocamente.

Empecemos por la absorción de la fe por la filosofía. Es posible también desde los orígenes rastrear las huellas de este imperialismo del saber, cuya expresión más conspicua sería, a juicio

de Forest, la gnosis herética. Para los gnósticos, la fe no es más que un símbolo provisional de la filosofía, el dogma un paso hacia un conocimiento intelectual superior y la caridad asimismo una etapa en la ascensión a la gnosis. Los gnósticos no separan los órdenes de la razón y de la fe, ni con separación de subordinación ni siquiera con separación de coordinación. Por lo contrario, aceptan de buen grado el saber revelado, incorporándolo como medio y tránsito al ideal —demoníaco después del cristianismo— de un conocimiento intelectual autosuficiente. Es lo más opuesto al cristianismo que pueda concebirse, al cristianismo cuya esencia está en los tres órdenes pascalianos y en la profunda sentencia del filósofo francés: *Tout ce qui ne va point à la charité est figure.*

La gnosis helénica fué el lejano preludio del racionalismo moderno, cuyo representante más destacado es probablemente Spinoza. El filósofo judío portugués hace también gran caudal de la enseñanza de Cristo, pero conceptuándola como el último grado de la iniciación dialéctica. Esto se debe a que Cristo, según Spinoza, ha conocido las cosas divinas intelectualmente y ya no sólo por imágenes, como Moisés. La ciencia que de Él hemos aprendido es la de que "Dios obra y dirige a todos los seres por la sola necesidad de la naturaleza de todos y de sus perfecciones", dice el filósofo, Es decir, que

el Salvador vino a enseñarnos el racionalismo, la concepción de un Dios inmanente a la necesidad, un Dios que no es más que la expresión personificada de las leyes naturales. Poco falta para que Spinoza diga que Cristo vino al mundo para ser su precursor.

En los apologistas del siglo II, en los Padres griegos, asistimos a la doble reducción. Sin asumir los caracteres extremos de la gnosis heterodoxa, no deja de contagiar el aristocratismo intelectual helénico a los cristianos herederos de la gran tradición filosófica. Por ejemplo, Clemente de Alejandria, naturalmente adversario del gnosticismo herético, rechazando la división de la humanidad en las tres clases de los carnales, los psicicos y los espirituales, deja con todo subsistir una diferencia de grado, si no de naturaleza, entre el fiel común y el perfecto que tiene acceso no sólo a la creencia en la doctrina de la salvación, sino a la posesión intelectual de la verdad.

En la otra variante, reduciendo la filosofía a la religión, estaría uno de los principales apologistas, san Justino. La filosofía la considera como una preparación a la verdad contenida en la Escritura. Filosofía y verdad revelada llegan a ser para él sinónimos. "Esta filosofía — escribe — es la única segura y provechosa." En estos términos comenta su conversión, que no deja de tener cierto paralelo

con la agustiniana, por haber sido Platón para ambos el último guía que los llevó hasta el umbral de la Revelación.

Este es el lugar de decir que a a esta dirección podría considerarse adscrito san Agustín, a juicio de intérpretes tan competentes como Gilson, pues aunque no repudia y siguió cultivando de hecho posteriormente a su conversión la investigación filosófica, no distingue ordinariamente con la pulcritud que fuera de desearse ambos órdenes, como lo hace santo Tomás. Ello obedece a que la filosofía no es tanto para él un cuerpo de doctrinas de absoluta pureza intelectual, sino más que todo un saber de salvación, beatificante, una cosmovisión total, en la que entran como ingredientes indiscernibles la razón y el corazón, la inteligencia y la gracia, el conocimiento y la caridad. Por ello, en un texto célebre proclama:

"En cuanto a las tesis verdaderas y compatibles con nuestra fe, que aquellos que se llaman filósofos, pero sobre todo los platónicos, han podido a veces enunciar, no solamente no debemos temerlas ni desearlas, sino más bien reivindicarlas para nuestro uso, como se quita un bien a su injusto poseedor. De la misma manera que los israelitas tuvieron razón para utilizar en servicio de Dios los vasos preciosos y los ornamentos de oro y plata de que los egipcios se servían para un uso ido-

látrico, así también todas las doctrinas de los gentiles, dejando de lado los puntos supersticiosos o grandemente erróneos, tienen tesis racionales y preceptos morales en los que brilla la luz de la verdad." 58

Es patente, por lo demás, la diferencia que media entre las reducciones profundas, radicales, como la de Spinoza, y las reducciones más bien verbales de san Justino y de san Agustín, cuyo pensamiento podría en el fondo pertenecer a la tercera tendencia de unión en la distinción. No creo que por haberlas agrupado a todas ellas bajo el mismo rubro pudiera suscitarse un reparo especial, porque es achaque común a toda clasificación que debe tomarse como lo que es: un auxiliar para la inteligencia humana que no entiende sino componiendo y dividiendo, no una erección de fronteras infranqueables entre zonas que se invaden recíprocamente.

3. Llego no sin temor al extremo más arduo de determinar cuál pueda ser la unión intrínseca entre filosofía y Revelación, sin absorciones humillantes para entrambas, manteniendo cada saber su orden propio de especificación.

No es mi propósito el é enumerar las variadas soluciones propuestas, sino que he de limitar-

me a resumir las que conceptúo hasta este momento más satisfactorias o por lo menos más interesantes.

El debate se ha planteado desde dos perspectivas diferentes: histórica y filosóficamente, o como decían en Francia, empleando una metáfora jurídica tal vez no muy arraigada en nuestro medio filosófico, de hecho y de derecho. Y no tengo inconveniente en anticipar mi juicio en el sentido de que la investigación histórica ha arrojado hasta ahora resultados de mucha mayor cuantía que la discusión abstracta.

En la controversia histórica figuran como antagonistas de mayor renombre dos ilustres historiadores de la filosofía: Bréhier y Gilson; el primero por la negativa, por la afirmativa el segundo.

La posición de Bréhier es neta, implacable. "No hay filosofía cristiana —asegura— que implique una tabla de valores intelectuales radicalmente original y diferente de la de los pensadores del paganismo." 59 Y no es menos categórico en un estudio consagrado especialmente al problema, al decir: "Por accidente tan sólo la cultura intelectual de origen griego estuvo ligada estrechamente con la profesión religiosa. La filosofía del final de la antigüedad ha sido platónica; el racionalismo de Aristóteles ha dominado en el siglo XIII; en el siglo XVII nació un nuevo intelectualis-

mo proveniente del genio griego... todo este desarrollo es independiente del cristianismo y tiene la menor afinidad con él." 60

El método de Gilson, magistralmente aplicado en sus conferencias dadas en la Universidad de Aberdeen, reunidas en los dos volúmenes titulados *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, consiste en mostrar las diferencias profundas que separan a la filosofía medieval de la filosofía helénica, pese a la aparente continuidad entre una y otra, poniendo al mismo tiempo de manifiesto la influencia de la verdad revelada como factor decisivo de la transformación. No queriendo en ningún momento transgredir las exigencias metódicas que se ha impuesto, Gilson no puede hacer otra cosa que limitar sus conclusiones al problema elegido como campo de experimentación. Así lo hace, por ejemplo, con el del ser y su necesidad, con el del ser y su contingencia, con los de analogía, causalidad y finalidad, con el de la antropología, con otros más. De esta suerte, la investigación queda abierta en perspectivas extraordinariamente fecundas, y Gilson es el primero en reconocer que está muy lejos de haber hecho un inventario exhaustivo de la filosofía cristiana. A título meramente ejemplificativo, haré ver en un tema concreto la aplicación del método gilsoniano.

Es innegable que toda filosofía cristiana tiene como clave de bóveda la noción de un Dios único, Ser por antonomasia, actualidad pura, creador de todo cuanto existe, y que esta noción ilumina toda la ciencia del ser en cuanto ser, es decir, nada menos que la filosofía primera o metafísica. Es un hecho también el de que toda esta construcción se presenta como puramente racional, sin perder este carácter la misma teología natural que la corona y de la cual toda ella depende. Mas ¿por qué esta teodicea, al parecer tan ayuna de Revelación, no la encontramos en la antigüedad precristiana, a no ser como en rudimento o esbozo? ¿por qué ningún sistema filosófico griego ha reservado el nombre de Dios a un ser único y ha suspendido a la idea de este Dios el conjunto entero del universo? Que no fué así, es fácil evidenciarlo a la luz de los dos sistemas más perfectos, el de Platón y el de Aristóteles.

Si algún monoteísmo se vislumbra en Platón, habría que radicarlo en la Idea del Bien, tal como se describe en la *República*. Pero aun haciendo caso omiso de la distancia que media entre una Idea y una Persona que resume en sí la totalidad del ser, otros pasajes de Platón muestran con suficiente claridad que el filósofo ateniense no rescata los atributos de la divinidad para un ser único, sino que los dispersa en una vasta pluralidad de

seres. El mismo Demiurgo del *Timeo* no es sino un dios superior a los demás, si se quiere, pero en rigor no pasa de ser un *primus inter pares*, un dios entre dioses.

Aristóteles avanzó sin duda mucho más en la vía del monoteísmo, y si nos atuviésemos a su genial concepción de un primer motor inmóvil, eterno, inmaterial, separado de las cosas sensibles, acto puro, parecería que no hay más que pedir. Pero es el caso que líneas abajo de esta profunda visión, el Filósofo se plantea con toda seriedad la cuestión de si es una o varias, y en este caso cuántas, las sustancias de este género. Y si estos títulos se observan por cuanto a la noción misma de Dios, la otra idea complementaria y familiar a la filosofía cristiana, la de un Dios creador, no aparece en el más grande filósofo de todos los tiempos, según el cual son coetáneas por coeternas la primera sustancia inmóvil y las restantes. Es verdad que no faltan las interpretaciones optimistas, como la de Brentano, que sobre la base de algún texto recóndito y generosamente valorado, atribuyen creación, unicidad y todo a la divinidad aristotélica. Tal vez... pero el hecho mismo de que sea menester tanta sutileza en demostrarlo, de que la controversia dure hasta nuestros días y de que la mayoría esté más bien con Gilson que con Brentano, es una buena prueba de que el Acto

Puro del libro XII de la *Metafísica* no se impone a la inteligencia con los mismos firmes y definitivos trazos que el Dios de la Biblia.

En ella, en cambio, en el Libro único, toda sombra de duda se desvanece: *Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est*, 61 y la gran voz de la zarza crepitante: *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos*. 62 De aquí en adelante, todo se hace claro para el filósofo que ha empezado por creer, y saludamos como bienhechor el a primera vista hostil *credo ut intelligam*. Como evidencias racionales irrefragables aparecerán la unidad de Dios como Ser por sí y como Ser necesario, la radical contingencia de todos los otros seres, la unicidad de Dios desde el momento que Dios existe, la analogía ontológica jerarquizada, la clara distinción entre la esencia y la existencia y todos los grandes principios en suma de una metafísica racional; pero que jamás los hubiera incorporado en su patrimonio sin la fecundación de la verdad revelada. Santo Tomás podrá después tranquilamente encontrar al Dios de la tradición judeo-cristiana en los textos aristotélicos sin tener que modificarlos en nada, sin las aporías y las vacilaciones de que su autor fué presa después de su iluminación.

La lectura de Gilson lleva a la convicción irresistible, al menos para el que esto escribe, de lo

insostenible que resulta un separatismo tan rígido como el postulado por Bréhier. No es preciso que la tabla de valores intelectuales de la filosofía medieval o renaciente (pues lo antes dicho vale asimismo para pensadores como Descartes, cuyo sistema entero está suspendido de la idea de Dios) sea *foncièrement* original y diferente de la de los pensadores del paganismo, como quiere el ilustre historiador francés, para que pueda hablarse de una filosofía cristiana. Con ese rigor, no podríamos decir que Platón posee una filosofía propia frente a Parménides. Basta que los sistemas elaborados al calor de la Revelación ostenten un sello peculiar para que la denominación tenga por lo pronto plena justificación histórica. Y hablo de los sistemas expresamente en plural, tanto porque una filosofía como la de Malebranche, pese a todos sus errores, merece el dictado de cristiana lo mismo que la de santo Tomás, cuanto para desvirtuar la objeción de Bréhier al argüir con el hecho de que los filósofos cristianos mostraron alternativamente su predilección por éste o por el otro pensador de la antigüedad. Esta circunstancia no demuestra sino que la filosofía cristiana no se reduce a tal o cual sistema apoyado de preferencia en tal o cual filósofo clásico. Puede cualquiera de nosotros opinar que la filosofía de santo Tomás es la verdadera, y que sin el sustrato aristotélico

que la informa resultaría inexplicable no sólo ella sino aun la explicitación racional que con ella es hasta cierto grado posible de los dogmas. Yo en lo personal no puedo entender los términos del misterio de la Transubstanciación (no el misterio mismo) sin las categorías aristotélicas. Pero no tendríamos ninguna razón en querer ser más cristianos que la Iglesia misma, haciendo lo que ella no ha hecho nunca, o sea excomulgar a los filósofos cristianos no aristotélicos, siempre que, claro, no nieguen formalmente alguna verdad revelada.

4. Pero así como en el terreno histórico puede considerarse victoriosa la posición de Gilson e inapreciables sus hallazgos, no podríamos lisonjearnos, a mi modesto entender, de haber obtenido un resultado igual o siquiera aproximado, en el terreno filosófico, de derecho. Aquí no observamos sino atisbos en medio de grandes titubeos y de no pocas arbitrariedades.

Podrá preguntarse: ¿pero será menester llevar a este campo la discusión? ¿no bastará con que prosiga la investigación histórica por las rutas tan luminosamente abiertas hasta obtener un inventario más o menos completo del cuerpo doctrinal en que se refracta la Revelación?

A juicio de eminentes autoridades, no basta. En un penetrante estudio 63 el P. Huby empieza por señalar los peligros que implica el abandono sin reservas al método histórico. Si nos dejamos llevar por él sin discriminación, podríamos acabar por creer que la penetración de la filosofía por el dogma es tan completa, que el cristianismo queda al cabo reducido a puro humanismo, o en otros términos; que las verdades sobrenaturales habrán sido sólo provisionalmente sobrenaturales, y en el fondo y en definitiva racionales. Porque si el cristianismo no es sino un auxiliar de la razón, haciéndola descubrir verdades que ella luego, *après coup*, se reconoce capaz de alcanzar por sus propios medios, ¿no podría temerse que esta misma razón reivindique el mismo poder con respecto a todos los datos de la Revelación? ¿no quedaría de esta suerte reducido el cristianismo a no ser sino una venturosa propedéutica filosófica, pero, no más?

La respuesta que de inmediato ocurre para desvanecer estos temores, consistiría en decir que evidentemente hay dogmas eternamente inaccesibles a la razón, como la resurrección de la carne, el misterio de la Trinidad y tantos otros, y que nadie ha pretendido jamás incorporarlos a la filosofía. El Discurso del Areópago, aludido con antelación, es una prueba fehaciente de esta distinción y dicho sea de paso, una corroboración parcial si

no del método, de las conclusiones gilsonianas. Los auditores reconocen que, en efecto, todo lo que atañe a la unidad del Dios único es accesible al intelecto y que yacía más o menos implícito en las doctrinas de sus filósofos. Pero cuando el Apóstol habla de la palingenesis de nuestros propios cuerpos, la repulsa de la mente puramente filosófica es instantánea. San Pablo mismo, por su parte, no condena en otro lugar a los antiguos filósofos sino por el hecho de que no reconocieron lo que de Dios es manifiesto sin necesidad de revelación sobrenatural, o sea su existencia, *ita ut sint inexcusabiles*. 64

Pero todo ello no basta para eludir el planteamiento filosófico del problema. El hecho mismo de que todos nos demos cuenta de que hay en la Revelación un buen acervo irreductible a la filosofía, muestra la necesidad de discriminar en general lo que de derecho es accesible a la razón y lo que no lo es, por más que para el cristiano ambas proposiciones sean igualmente artículos de fe. Ahora bien, esta discriminación, refulgente en los textos paulinos, el historiador en cuanto tal es radicalmente incapaz de verificarla. Huby no dice quién podrá hacerla, pero yo me siento tentado de insinuar que tampoco el filósofo, sino que apenas el teólogo estará en aptitud de llevar a cabo tan delicada operación. Parece ser ésta una función

adscrita únicamente a quien —para expresarme con un giro de que se sirven los juristas para designar el carácter del poder soberano— tiene la competencia de la competencia, la de su ciencia propia y la de las ciencias subordinadas en lo que ve a trazarles sus límites. Es en este punto donde siento que el problema de la filosofía cristiana elude al llegar a sentencia definitiva la jurisdicción de la filosofía. ¿Diremos entonces que ha sido vano el esfuerzo del filósofo? No pienso así, pero sí que debe limitarse a ser juez de instrucción, reuniendo pruebas y documentos hasta dejar el proceso en grado de resolución ante la instancia suprema.

A título simplemente de confirmación de mi desencanto en este particular, haré mención de uno de los más prolijos y sutiles ensayos que se han hecho para dar una solución filosófica por un filósofo al problema de la filosofía cristiana. Quiero hablar de la tesis sustentada por Maurice Blondel. 65

El planteamiento que el filósofo francés hace de la cuestión es ciertamente irreprochable. Le es fácil hacer hincapié en las deficiencias del método histórico. Decir que la Biblia ha influido en la razón humana, es hablar de un estímulo externo que no basta a imprimir un carácter específico a una filosofía. Con eso no más, nos quedamos en posesión de un todo accidental, de un sincretismo in-

coherente. Pero ahora —anuncia Blondel— “se trata de saber si una filosofía, técnicamente desahollada en toda su espontaneidad, puede cohabitar con el catolicismo considerado en su aspecto propiamente sobrenatural... Más aún, se trata de saber si no solamente se puede, sino si se debe aceptar y justificar esta simbiosis, si la filosofía separada y cerrada en su exclusivismo es anormal; si, en una palabra, una filosofía católica no es, absoluta y verdídicamente hablando, la filosofía *aut court*, la filosofía una, integral y universal, si no de hecho, al menos de derecho”. 66

El blanco no puede ser más ambicioso, al extremo de querer hacer de la expresión “filosofía cristiana” un pleonismo. ¿Corresponde la ejecución a las grandiosas líneas del proyecto?

Para decirlo en dos palabras, la filosofía cristiana es para Blondel toda filosofía abierta a lo sobrenatural, por oposición a toda filosofía cerrada, cuyo exponente principal es el racionalismo. Con esta concepción y con esta terminología, cree Blondel poder verificar la simbiosis de dos órdenes incommensurables y unir sin confundir dos elementos alogenos, eludiendo de esta suerte los peligros del historicismo doctrinal que imputa a Gilson — sin justicia, a mi modo de ver, porque el antiguo profesor del Colegio de Francia no ha de-

rivado conclusiones doctrinarias con un método cuya legitimidad no puede ponerse en duda.

Ahora ¿cómo tiene lugar la apertura de la filosofía a la Revelación? Por el sentimiento de su insuficiencia intrínseca para resolver sus más altos problemas, que no por ello dejan de ser suyos en tanto que problemas. Blondel se cuida mucho, por lo demás, de advertir que lo sobrenatural de que está indigente la filosofía, no pierde su condición de ser un don divino, libre, imprevisible y gratuito, replicando de esta manera al cargo de quienes le reprochan haber incurrido a su vez en una naturalización de lo sobrenatural.

Con todo, las objeciones a la tesis blondeliana no dejan de afluir en gran número. Hablando con toda precisión, ¿cuáles son las filosofías abiertas y cuáles las filosofías cerradas? Es fácil decirlo de las que han surgido después del cristianismo, según que acepten o rechacen conscientemente, *a posteriori*, la luz ulterior de la fe. Santo Tomás y Spinoza serían buenos ejemplos de una y de otra posición. Pero entonces, la apertura o la clausura no son operaciones immanentes al sistema filosófico, engendradas como lo quiere Blondel por su misma espontaneidad, sino que se trata de actitudes tomadas frente al mensaje evangélico propuesto históricamente al filósofo fuera de todo proceso interno del sistema.

Y si esto puede afirmarse de las filosofías post-cristianas, ¿qué decir de las precristianas? ¿qué impide declarar abiertas, bien abiertas, filosofías como las de Platón y Aristóteles? Si así no fuera, serían inexplicables los grandes sistemas medievales. Pero si así es, resulta entonces que lo que hemos obtenido no es la noción de una filosofía *positivamente* cristiana, que es lo que buscamos, sino de una filosofía *naturalmente* cristiana en el sentido más corriente de lo que ha llegado a hacerse lugar común cuando hablamos del *animus naturaliter christiana*. Consiguientemente, tanto el aristotelismo como el tomismo merecerían en igual grado la apelación de cristianos, lo cual dicho así, irrestrictamente, no deja de sonar a paradoja. Nadie va a escatimar su admiración a la obra de los apologistas (san Justino, Clemente de Alejandría...), quienes, más comprensivos que Tertuliano, no vacilaron en incorporar una magna porción de las verdades de la sabiduría antigua a las contenidas en la Buena Nueva. Hemos visto cómo san Agustín llama a las primeras *casa pretiosa*, aptos para albergar el zumo de la vid del Señor. La imagen no puede ser por cierto más blondeliana abierta. Sabemos incluso que no faltó quien llegara a sostener que toda verdad es cristiana por cuanto no hay otra verdad que la que procede del Verbo que ilumina a todo hombre

que viene a este mundo; que pensadores tan altos como Sócrates recibieron una iluminación sobrenatural (dejo a los teólogos la ardua sentencia), y en fin, que bien entendido, puede oírse sin escándalo y con complacencia el "San Sócrates, ruega por nosotros" de Erasmo. Pero todo esto, insisto, no autoriza la peligrosa equiparación sin matices entre la filosofía de Platón y la de san Agustín, bajo la común denominación de cristiana, por más que Platón pueda hallarse más abierto a la Revelación que Demócrito.

Yendo ahora al corazón mismo de la tesis, ¿qué es esto de abrirse o cerrarse a algo que, desde la filosofía, se ignora radicalmente, que no puede entreverse ni adivinarse porque de lo contrario no sería lo que es el orden providencial de la gracia? Blondel ha hecho esfuerzos inauditos para describir este *besoin senti d'un surcroît*, que nos da la aptitud no de producirlo ni tan siquiera de definirlo, sino de reconocerlo y de recibirlo, que nos abre, como por una gracia previniente, a un bautismo de deseo accesible y necesario fuera de toda revelación explícita. 67 ¿Es esto comprensible? Desde la teología, sí. Blondel aclara que él no especula sobre un estado de pura naturaleza en que el hombre no ha sido constituido jamás, ni antes ni después de la caída, sino que históricamente el hombre ha sido llamado desde su origen

llamado después de la culpa y de la Redención, a un orden sobrenatural, que "aun desconocido, deja de estimular a toda conciencia". 68

Esto último es lo que me permite muy respetuosamente poner en duda. Los creyentes sabemos ciertamente que ese *vide réel* de nuestro conocimiento encuentra su última explicación en el conjunto de dogmas articulados en torno a la vocación sobrenatural del hombre, y que por lo mismo, un filósofo rechazaré siempre toda idea de una filosofía separada. Pero no creo que podamos jamás convencer al incrédulo de que ese vacío, esa insuficiencia, lo mismo en filosofía que en todo otro saber, sea otra cosa que una insuficiencia accidental y no intrínseca, otra cosa que un irreductible temporal, susceptible de ser colmado mediante el progreso de la reflexión racional.

5. No me extenderé más en estas consideraciones. Pero cumple decir que por vacilante que me parezca la solución blondeliana, el autor de *l'Action* ha tenido el indiscutible mérito de imponer la necesidad de una respuesta no sólo histórica, sino doctrinal. Por el hecho mismo de que la filosofía y la religión son dos *totalités* que aspiran a comprender el sentido del universo, el misterio de nuestro ser y la solución de nuestro des-

tino, no pueden yuxtaponerse o ignorarse. 69. Y es preciso dar la razón de su concordia en la heterogeneidad; es preciso que algún día se pronuncie sobre esa misteriosa simbiosis un logos inteligible.

Mientras la Providencia suscita al pensador capaz de resolver el enigma —si ello es accesible al hombre en su morada terrestre— debemos contentarnos con ir aduciendo documentos para el fallo final. San Agustín es tal vez la más clamorosa evidencia histórica de la impotencia de la filosofía antigua, de la insuficiencia de filosofías abiertas, indigentes de lo sobrenatural, como el estoicismo y el platonismo. Y las *Confesiones* son quizá el mejor documento del vacío psicológico del alma enamorada de la sabiduría. Sería ilegítimo derivar de estas observaciones conclusiones doctrinarias y universales. Pero será lícito aspirar siempre a ellas y repetir el *Quomodo fiet istud* que en presencia del más alto de los misterios pronunciaron unos labios insospechables de arrogancia.

NOTAS

52 *La philosophie chrétienne. Journées d'Etudes de la Société Thomiste. Les Editions du Cerf, 1933.*

53 *Op. cit.*, p. 24.

54 *1 Cor.*, I, 19, 25.

55 *Act. Apost.*, XVII, 16, 34.

56 "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et Christianis? Nostra institutio de Porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse querendum. Videant qui stoicum et platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus." *De praecip.*, VII.

57 *Op. cit.*, pp. 62 ss.

58 *De Doct. Christ.*, II, 9.

59 *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 493.

60 "Y a-t-il une philosophie chrétienne?" *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin, 1931.

61 *Dt.*, VI, 4.

62 *Ex.*, III, 14.

63 "Sagesse chrétienne et philosophie", *Etudes*, 5 juin, 1932.

64 *Rom.*, I, 20.

65 "Le Problème de la Philosophie Catholique." *Cahiers de la Nouvelle Journée*, num. 20, 1932.

66 *Op. cit.*, p. 6.

67 *Op. cit.*, p. 38.

INDICE

	Págs.
Prefacio	VII
I. LOS TÉRMINOS DEL PROBLEMA.—1. Formas de vida principales y secundarias.—2. Concepto de religión.—3. Concepto de filosofía.—4. Ascética de la filosofía.—5. Filosofía y religión.—6. Lo natural y lo sobrenatural en la filosofía.—7. San Agustín	3
II. LA SABIDURÍA.—1. El abolengo ciceroiano.—2. La conversión a la filosofía.—3. El apetito de inmortalidad.—4. La angustia agustiniana. 21	21
III. LA REVELACIÓN.—1. El periplo agustiniano. 2. La recurrencia moral.—3. La recurrencia intelectual.—4. El neoplatonismo.—5. Hilenismo y cristianismo.—6. El puerto de la filosofía	51
IV. LAS DOS FILOSOFÍAS	91

V. APORIAS DE UNA FILOSOFÍA CRISTIANA.—

1. Lo explorado y lo problemático.—2. Relaciones entre filosofía y cristianismo: separación, reducción, concordia.—3. Tesis unionistas. El método histórico. La controversia entre Bréhier y Gilson.—4. El método filosófico. La posición de Blondel.—5. Reflexiones finales. . . . 103

1301021

104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200

SE TERMINÓ LA IMPRESIÓN
DE ESTE LIBRO, EN LA IM-
PRENTA UNIVERSITARIA
EL DÍA 16 DE OCTUBRE DE
1942. PATROCINÓ LA EDI-
CIÓN EL LIC. ALFONSO
NORIEGA, SECRETARIO GE-
NERAL DE LA UNIVERSI-
DAD NACIONAL DE MÉXICO.