

CUELLAR, SERRANO, GOMEZ

Arquitectos - Ingenieros



Miembros de la
Sociedad Colombiana
de Arquitectos



Carrera 9a. No. 13-71, 2o., 3o. y 4o. pisos

Teléfono 96-14

EL NEOPLATONISMO, SAN AGUSTIN Y LA FILOSOFIA CRISTIANA

Por JOSE VICENTE CASTRO SILVA

Así como la historia política del mundo antiguo hubo de finalizar, bajo Diocleciano y Constantino, con la formación de un estado universal, especificado por las influencias de la civilización oriental y de la greco-romana, la historia de la filosofía antigua remata de modo semejante en una filosofía universal que asimila mucho de los sistemas primitivos y clásicos, y aprovecha las adquisiciones del Este y del Oeste. Y así como el último Imperio Romano fue juntamente el supremo esfuerzo del mundo antiguo y el resultado de su agotamiento, así también el *neoplatonismo* se nos presenta de una parte como el climax o consumación, y de otra parte como el colapso y vencimiento de la filosofía antigua. Y si por una parte es cierto que el neoplatonismo se desentendió casi por completo de lo que atañe a la ciencia positiva y a sus descubrimientos, no es menos cierto que ninguna doctrina anterior había comprendido tan profundamente la verdadera significación de la dignidad y superioridad del hombre. Las anteriores insinuaciones, señalan la grande importancia que tiene el estudio del neoplatonismo para el pensamiento católico, por cuanto esta Escuela, a mi entender, puntualiza el verdadero tránsito de la filosofía griega a la filosofía cristiana, entre las cuales San Agustín sirve de inmediato intermediario.

El desdén del neoplatonismo para con las ciencias puramente naturales y positivas no creo que debe apuntarse como una deficiencia sustancial que lo invalide o lo desacredite. Si una escuela médica se dedica un día con extraordinaria aplicación y agudeza a estudiar el corazón humano, sus funciones y dolencias, y deja a un lado el estudio de las enfermedades y funciones de otros órganos menos capitales, no se dirá que ha perjudicado a la medicina o que la ha pervertido, se dirá más bien que la ha aventajado especiali-

zándose en una de las ramas principales. Tal es el caso del neoplatonismo.

El poderío y fuerza de las tendencias e instintos "morales" de la humanidad y su profundísimo arraigo en nuestra naturaleza, se patentizan considerando que todas las vicisitudes, grandezas y decaencias de la cultura antigua, NO culminaron en el *materialismo*, sino en el *espiritualismo*. Pero también debe observarse que por falta de una estimación adecuada de lo puramente natural y racional, el neoplatonismo, pasados los días de su grandeza, degeneró en tales excesos y supersticiones, que la Iglesia se vio obligada a asumir el cargo de curadora de lo que había de justo y de laudable en ese sistema.

El neoplatonismo adoptó muchas cosas de los antiguos. A los sistemas post-aristotélicos les dio complemento, ampliando los dominios del subjetivismo. Del escepticismo aprendió a desconfiar del conocimiento sensible y racional. Se emparenta con Platón por haber llevado a su colmo la doctrina de las ideas-arquetipos. Del Pórtico sacó la teoría del Logos Spermáticos, ordenador del universo. Es aristotélico en lo que atañe al método. A quien jamás le dio beligerancia fue al epicureismo.

Sin embargo, el neoplatonismo no puede llamarse "eclectico" en el sentido ordinario de esta palabra. En primer lugar, porque está íntimamente dominado por el anhelo religioso; en segundo lugar porque introdujo en la filosofía un nuevo "primer principio", es, a saber: la realidad de lo supra-racional, de lo que trasciende la razón y esta realidad adspectable. Pero este principio no puede ser identificado ni con la Idea platónica, ni con la forma aristotélica. El neoplatonismo comprendió muy bien que ni la percepción sensitiva, ni el conocimiento racional, pueden suministrar base y justificación suficientes a la "ética religiosa", y por tanto rompió sin vacilar con la ética racionalista y con la moralidad utilitaria. Tenía, por consiguiente, que descubrir un mundo nuevo y una nueva función espiritual.

Pero aquí se le presentaba un grave inconveniente: el hombre no puede prescindir de su propia constitución psicológica tan pobremente apercibida para descubrir y comprender ese mundo nuevo. De tal manera que si rehusa el amaestramiento de la experiencia, acaba por ser víctima de la imaginación desatentada: si menosprecia la razón, se hace esclavo de la superstición; si no quiere dar carta de

existencia a las demasias del puro subjetivismo, o perderse en las extravagancias de la mitología, es preciso que tenga a la mano un nuevo y poderoso principio que actúe como control soberano de la imaginación y del idealismo desenfrenado. Ese principio no será sino el de "autoridad" garantizada por una tradición sólida e infrangible. Y no hallándose esa autoridad en lo humano (que precisamente por serlo no es superior a los hombres), tiene que ser *divina*. Así: la más alta esfera del conocimiento (que es lo supra-racional) y aún la mera posibilidad de tal conocimiento, tienen que depender de comunicaciones divinas, o sea de la *revelación*. El neoplatonismo aparece, pues, como una "filosofía de la revelación". A medida que el neoplatonismo va alejándose de Plotino, esta idea de "revelación" va convirtiéndose en una "suma" o compilación de las tradiciones religiosas antiguas, porque —decían— a través de toda la historia humana alienta el soplo de Dios, y dondequiera pueden descubrirse vestigios de su revelación, y ha de notarse —agregaban— que a proporción de su antigüedad, esas tradiciones son más ricas y más venerables y más aventajadas en divinas ideas. De ahí la predilección del neoplatonismo por las religiones orientales. Por donde vino a amanecer otro día en que el neoplatonismo consideró posible la restauración de las religiones antiguas, de tal manera que, sin perjuicio de que conservaran sus formas tradicionales, fueran el mejor de los vehículos de la doctrina religiosa del neoplatonismo. Aún las diversas formas rituales se consideraron como puntos de partida para alcanzar la más excelsa moralidad y santidad. A veces se diría que el neoplatonismo, fijándose en el hecho de esta profunda aspiración hacia una vida más alta que anima a todo hombre, trató de convertir ese hecho en la clave potísima para la interpretación del universo. De suerte que la religión, refinada y espiritualizada, vino a ser la base de la filosofía.

El neoplatonismo hizo algo muy curioso: pretendió rehabilitar las religiones antiguas, pretendió unificarlas y devolverles la vida, pero en forma muy universal y ecuménica. Al mismo tiempo se le ocurrió la idea, realmente admirable, de sustraer esa religión al influjo y coyunda del imperio político, de emanciparla de la tutela del Estado sin la cual *nunca antes había podido vivir* (con la muy notoria excepción del judaísmo). Pero tal emancipación no es posible sino en el caso de una *religión real y verdaderamente sobrenatural y divina*. Cualquiera otra forma de religión, así sea la más exquisita

y noble, se desorganiza y se desploma tan pronto como se halla privada del rodrión estatal. El neoplatonismo parece que hubiera podido apoyar su religión nada menos que en el universal imperio de Roma que estaba ahí muy a la mano, y que semejaba ofrecer las más sólidas garantías imaginables: así, por lo menos, se habían afianzado las antiguas religiones en las naciones y estados mucho más exiguos de los tiempos idos. Pero a la sazón eso ya no era posible. No lo era aún cuando las historias política y espiritual de los pueblos del Mediterráneo hubieran corrido hasta entonces paralelamente, y hubieran llegado por una parte a la universal monarquía romana y por otra a un sistema de moralidad harto universal. Y no lo era porque el avance espiritual de la humanidad ya empezaba a superar el adelanto político: quien considere la doctrina estoica puede darse cuenta de que el tenor y "tensión" morales que enseñaba trascendían la simple esfera de lo político.

Sin embargo, el neoplatonismo quiso también beneficiarse merced a una estrecha alianza con el imperio Romano-Bizantino, y Juliano se agotó en esta empresa: el emperador que pasó a la historia con el apelativo de "apóstata" no quiso reparar en que desde mucho antes los más agudos de entre los neoplatónicos ya se habían percatado de que las exigencias intrínsecas de su filosofía religiosa estaban radicalmente reñidas con las alianzas estatales. Y lo estaban porque el neoplatonismo jamás consideró el mundo adspettable como merecedor de que en él y en sus intereses se emplease lo mejor de la actividad humana: "Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus" habrían podido decir apropiándose arbitrariamente una frase sagrada.

Se pregunta uno, ¿por qué no intentó establecerse el neoplatonismo como una religión independiente? ¿Por qué no fundó una iglesia universal que fuera panteón universal de divinidades congregadas en torno a la única y trascendental Deidad? Preguntas que equivalen a esta otra: ¿Por qué el neoplatonismo fue derrotado por el Cristianismo? Respondo que hay tres cosas necesarias para que una institución religiosa tenga permanencia y estabilidad, y que esas tres cosas le faltaban al neoplatonismo. Lo primero, le falta un *fundador*; lo segundo, le faltaban los medios necesarios para hacer constante ese estado de paz y rendición interiores a que aspiraba; lo tercero, le faltaban los medios para persuadir y convertir a los hombres escasos de entendimiento y mal provistos de agudeza especulativa; ca-

recía, en otros términos, de poder para influir sobre las multitudes. Juliano, por ejemplo, tuvo seguidores mientras se dirigió a los "sabios y prudentes", pero fracasó ridículamente cuando intentó dirigirse a los hombres del común, a los rudos e iletrados que componen la multitud.

Sobre todo lo cual es preciso leer atentamente a San Agustín, (Confesiones VII, 18-21). El neoplatonismo trató de darle existencia a una suprema filosofía de la vida partiendo de dos puntos: a) la invencible e instintiva certidumbre de los hombres acerca de un *bien infinito*; b) la innegable vanidad e inestabilidad de los bienes sensibles y terrenos. Pero impotente para dar razón distinta de aquel Bien Infinito, balbuceó grandes verdades en un lenguaje que es prodigio de claroscuro en que andan barajadas con innegable ingenio las sutilezas metafísicas, las adivinaciones vagas del sentimiento, los ritmos y proporciones de la estética, y, de vez en cuando, las ensoñaciones alegóricas y los conatos conmovedores de darles realidad a las puras creaciones de la mente. Este es el momento de decir con San Agustín que el neoplatonismo "alcanzó a divisar desde muy lejos y como entre sombras las tierras prometidas y deseadas".

La influencia del neoplatonismo en la historia de nuestra cultura ética es inmensa. Enseñó que la última y esencial perfección del hombre está más allá de la esfera de la razón; enseñó que el hombre no vive sólo de conocimientos y sabiduría racionales; enseñó, en fin, que el renunciamiento al mundo es precio muy barato con que se paga la ascensión a lo Divino. Por estos aspectos el neoplatonismo con todas sus deficiencias y extravíos bien puede hacer parte de una "preparación evangélica".

Precursores del neoplatonismo son los estoicos por cuanto aceptaron la distinción platónica entre el *mundo sensible* y el *inteligible*. Por otra parte tenemos al judío Filón (40-40) que traduce el Viejo Testamento en términos afines al pensamiento helénico. Afirma además: a) que de acuerdo con la revelación la Divinidad es supraracional; b) que sólo puede ser alcanzada y poseída mediante el "éxtasis"; c) que la materia del conocimiento ético y religioso nos es suministrada por los oráculos divinos; d) que la religión positiva es algo más que la demostración y que el conocimiento de que hay una razón superior que preside en el universo. Pero Filón dista mucho de los últimos neoplatónicos que quizá recibieron grandes influencias de los Gnósticos alejandrinos Valentino y Basilides, y acaso tam-

bién de Justino y Atenágoras. Que los primeros neoplatónicos las recibieran; es posible, visto que el neoplatonismo se desarrolló en Alejandría, plaza abierta a todos los cultos orientales y asiento de importantes comunidades judías y cristianas. Sin embargo, es vano buscar en Plotino huellas y vestigios de influencias judías y cristianas. De suerte que las filosofías de Filón y de los Gnósticos aparecen como una mera anticipación histórica del neoplatonismo, sin conexión real con él. Preciso es llegar a *Jamblico* (sig. IV) para hallar una correspondencia entre el neoplatonismo y el gnosticismo del siglo II. Concluamos diciendo que el influjo cristiano (gnóstico o católico) nunca fue muy considerable en el neoplatonismo, aun cuando no hay por qué negar que Amelio y otros (como personalidades aisladas) emplearon textos cristianos en sus obras.

Acerca de las relaciones entre el neoplatonismo y el pensamiento cristiano, se ha discutido largamente, entre los filósofos de las diversas épocas. Las doctrinas de la Encarnación, de la Redención, de la resurrección de la carne, de la creación del mundo señalan, entre otras, el límite infranqueable entre ellos. Como he señalado en otra oportunidad, en ciertos aspectos como en la mística —y no en lo esencial de ella sino en su manera de expresarse— puede existir comunicación entre el neoplatonismo de Plotino y los autores eclesiásticos, como el Pseudo-Dionisio, en primer lugar, que por tanto tiempo fue considerado discípulo de los apóstoles, y tuvo por tanto una inmensa autoridad. Pero me parece en fin, que nadie mejor que San Agustín da testimonio de lo que puede haber de aceptable en el neoplatonismo y de la *diferencia esencial que corre entre la filosofía cristiana y el pensamiento de Plotino*. (Capítulos IX-XXI del libro 7 de las Conf.)

Por otra parte, la relación existente entre el neoplatonismo y el cristianismo, se aprecia claramente al estudiar la obra filosófica de San Agustín. Una leve inspección de sus obras revela que el Santo, ora se trate de controversias dogmáticas, ora de interpretar la Escritura, ora de elucidar puntos filosóficos, etc., pasa sin esfuerzo de la exposición doctrinal al coloquio directo con Dios; habla con los hombres para amaestrarlos, y habla con Dios como consultándolo, como pidiéndole testimonio, como invitándolo a decidir y a resolver, como interrogándolo. En una palabra: la comunicación tan íntima y hervorosa como espontánea y hasta familiar con Dios, que es constante en las páginas de las Confesiones, aparece con increíble fre-

cuencia y con no menor facilidad y soltura en casi todas las obras de San Agustín. Diríase que sin pretenderlo y sin advertirlo pasa del discurso racional a la pura contemplación, de la argumentación descarnada o tradicional a no sé qué manera de visión de la Divinidad que lo habilita para tratar llana y amorosamente con la Sabiduría Esencial. Impresión semejante recibirá quien repare en la manera como Job trata con Dios: tan extraordinaria es la viveza con que el Patriarca de Idumea experimenta la realidad ultraterrena que parece olvidarse de su condición de creatura y de la actual miseria que lo circunda, para entrar a comunicarse con el Creador a cara descubierta y al parecer tan sin reparo que asume, en ocasiones, el tono del reproche y de la increpación altanera y violenta. Trata, pues, con Dios, como de igual a igual, y es esto en tanto grado que la misma Escritura, como para excusarlo, añade al terminar algunos discursos de Job: "*In omnibus his non peccavit Job labiis suis.*"

El lenguaje piadoso-literario nos tiene hoy acostumbrados a esta manera de locución "vocativa" y directa cuando nos dirigimos a Dios. Pero tal lenguaje está, de ordinario, a diez mil leguas de representar y traducir aquella vivísima y abrumadora certidumbre y aquel sentimiento de presencia íntima que subyugaba y rendía a hombres como Job, San Agustín, etc.

Lo que viene diciéndose podría reducirse a esto: para San Agustín, Dios y el mundo de lo sobrenatural (que es señaladamente el de la *gracia*), eran no sólo una realidad, sino la *única realidad*, y realidad viva, dominadora, absoluta, omnipresente. Realidad que, por una parte, se nos hacía conocer mediante la revelación y el magisterio autorizado, y que, por otra parte, se hacía presente y se hacía causa de actividad sobrenatural *dentro de nosotros mismos* mediante la *gracia*. Y aquí ha de notarse que *no es lo mismo* entender esto y hasta demostrarlo teológicamente, y hacer depender de ello toda la vida. Lo primero es una *noción*, lo segundo es precisamente esa vida que se llama *santidad*. Me atreveré a citar unas palabras de Al'Gazzali, místico arábigo, que dicen: "Por muchas que sean las noticias que un hombre tiene acerca de la embriaguez, nunca sabrá de ella lo que sí sabe y siente el que está ebrio." No se estime irreverente o inconducente esta cita, porque todavía es más expresiva esta otra de San Juan de la Cruz: "En la interior bodega de mi amado bebí, — y cuando salía — ya cosa no sabía — y el ganado perdí que antes seguía."

San Agustín (y tantos otros como él) tenía, por ende, ante los ojos, un mundo inmensamente *real*, pero también inmensamente *distinto* de éste sensible y corpóreo en que estamos moviéndonos, dominio propio de la mera razón, de los correspondientes apetitos, y de las percepciones y pasiones sensitivas. Y veía más; veía (como era obvio) que todo este mundo humano y sensible *carecía de toda razón de ser y de toda explicación y de toda finalidad* si no se subordinaba enteramente a aquel mundo superior y divino y *sobrenatural*. Si no me equivoco, son muy diversas estas dos posiciones: la de los que sudan y se afanan con la mejor buena fe imaginable y “arbitrantes obsequium se praestare Deo”, por demostrar que la *fe* y la *razón* no se oponen y sí se concilian, y la de San Agustín que afirma, con tanta naturalidad como resolución, que la razón humana y todo cuanto de ella dependa deben hallarse positivamente subordinadas a la *fe* que nos viene por revelación de lo *invisible*.

No pensaba San Agustín que el objeto propio de la “Ciencia cristiana” fuera DOBLE: a una parte el conocimiento, discusión y descubrimiento de este mundo *natural*, inteligible y sensible; a otra parte el conocimiento y penetración del mundo *sobrenatural* revelado por Dios, inculcado por la Fe y animado por la Gracia y la Caridad. O en otros términos: aquí la *filosofía*, y allí la *teología*. San Agustín pensaba que, con ser tan distintos estos dos conocimientos y estos dos mundos, tenía que haber entre ellos una subordinación positiva y eficaz, debido a que todo eso que denominamos “natural” *apenas es una sombra, un reflejo, una resonancia, una “skia” de la realidad sobrenatural*. Así, para que lo natural sea entendido cabalmente es preciso estimarlo a la luz de lo sobrenatural que es, al fin y al cabo, su principio y su fin (simple conclusión del “Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus”. Conclusión —añadiré— soberbiamente expresada por Sabunde en el Liber Creaturarum donde dice: “Causam “naturalem” non respicit mundus, et sic esse mundi nihil aliud respicit niſi Deum”. Lib. I, Tit. XXII.) Dejemos bien establecido que según el pensamiento agustiniano, la verdadera ciencia es la que abraza los dos mundos dichos, el natural y el sobrenatural, pero de tal manera que la ciencia de lo natural entrañe, implique y suponga la de lo sobrenatural. ¿Querrá decir esto que San Agustín no admite que haya ciencia solamente natural, No; de la misma suerte que es muy posible estudiar una multitud de templos o edificios dedicados al culto y adquirir acerca de ellos noticias muy ciertas y

justas relativas a su arquitectura, a su decoración, a su orientación, etc., pero no es posible entenderlos perfecta y cabalmente si no se conoce la religión que en ellos se practicaba, así el conocimiento que puede tenerse del universo puede ser sumamente apreciable y exquisito, pero inevitablemente *incompleto y fragmentario* si se prescindie del principio y del fin que explican su existencia y rigen sus movimientos. Y San Agustín dirá también que del conocimiento del mundo natural puede uno elevarse al de su principio y fin, pero “post multum tempus, a paucis, et multo admixto errore” (así habla San Tomás refiriéndose a la posibilidad de demostrar la existencia de Dios racionalmente), por lo cual, y para ahorrarnos tales dificultades e incertidumbres, la *revelación* aparece como *moralmente necesaria*. De todo lo dicho se sigue cuán exactamente afirmó Thonnard que “la *verdad divina es la única causa perfecta, e inmediatamente explicativa de todo ser y de las diversas modalidades de la naturaleza y de la acción*”, y lo afirmó así para condensar en pocas palabras el principio agustiniano por excelencia.

Tengo por cierto que ni los máximos doctores escolásticos, ni mucho menos San Agustín, se propusieron construir una “filosofía racional y natural” for the sake of it, y que se procede equivocadamente al ponerlos en una misma línea con los filósofos que desfilan por la historia. Conscientes y sabedores de que el mundo universo *no tiene sentido ni razón suficiente* si se le considera “praeisive” respecto de Dios, aisladamente y como si no dependiera intrínsecamente de un principio y fin superiores, es lógico que no lo consideraran sino como *manifestación, efecto y argumento o ilustración sensible y relativa* del mundo divino y sobrenatural. Acumular otras y otras teorías sobre la constitución de la materia, sobre la naturaleza del espacio y del tiempo, sobre las maneras y procesos del conocimiento, etc., o sobre los principios generales de las ciencias naturales, no creo que fuera el propósito o empeño fundamentales de aquellos varones admirables. Para ese menester les sobraba y les sobraría siempre a los hombres agudeza y curiosidad que, con ser estimabilísimas, girarían en torno a lo visible, sensible y experimentable e irían concentrándose más y más en el estudio y aprovechamiento de lo material “diligendo creaturam magis quam Creatorem”. En cambio, lo que sí especifica y puntualiza definitivamente el pensar de San Agustín y de los doctores subsiguientes es la resolución honda, tenaz y fervorosa de hacernos evidente y palpable —digá-

moslo así— *la significación divina que se recata en el mundo creado*, y de esta manera darnos la clave de una *sabiduría* propiamente dicha que abrazara y comprendiera así lo invisible como lo visible, esta creación que nos es posible medir, pesar y utilizar temporalmente, y aquella otra Realidad realísima que, en frase de Littré, se halla “au-delà du savoir positif, inaccessible (según él) à l'esprit humain, et semblable à un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons barque ni voile (siempre según él), mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable” (Littré, Auguste Comte et la Philosophie Positiviste, 519). Y aquí no puedo menos de insinuar que esa *sabiduría* que la Patrística y la Escolástica nos persuadieron, y según la cual la ciencia de este mundo no es ni puede ser sino una dependencia y resultante de la ciencia de Dios, se halla muy bien delineada en las Escrituras: “Coeli enarrant gloriam dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum... Quam admirabile est nomen tuum in universa terra!... Benedic anima mea Domino, et omnia quae intra me sunt nomini sancto ejus!”, etc. Para esos Padres y Escolásticos las vastísimas revoluciones de las estrellas y las leyes de su dispersión por el orbe galáctico, no son simple asunto de descubrimientos astronómicos y matemáticos, son, ante todo, un leve efecto del Poder y Providencia que lo rigen todo en orden a una final y eterna *visión* de la Divinidad: “Si ascendero in coelum, Tu illic es”. Y eso mismo descubrirían en el secreto de los átomos y de las moléculas, cuyo interior (tan diminuto como inmensurable) es teatro de esas otras revoluciones de los “Iones”: “Si descendero in inferum, ades”. Mas, si a esos maestros venerandos de esto que ya podemos llamar “filosofía cristiana”, se les quisiera hacer entender este mundo material y humano aisladamente y desligado de su Principio y Fin Divinos, creo yo que no vacilarían en apropiarse la descripción que de tal mundo apuntó Shakespeare: “Es como una historia llena de lágrimas y sangre, contada por un insensato, y sin sentido de ninguna clase.” E insistiré sobre estas ideas valiéndome de un ejemplo: para San Agustín el conocimiento del mundo creado en sí mismo y por sí mismo, y no como manifestación de lo Divino, se asemeja al conocimiento que un bibliófilo tiene de la Eneida *en cuanto* es un ejemplar tipográfico de tal o cual época, de tal o cual imprenta, de tales caracteres, etc. Conocimiento es éste que puede ser abundantísimo y sorprendente *pero que por sí solo* no responde a la idea: “conocimiento

de la Eneida”. Aún el que gramaticalmente la comprende y la explica, y el que prosódicamente estudia la estructura de los versos, y el que filológicamente discute las variantes y lecciones del poema, tampoco puede decirse que tiene “conocimiento de la Eneida”. Sólo la conocerá quien llegue, por decirlo así, a identificarse en lo posible con la mente y con el sentimiento de Virgilio al escribir la Eneida, sólo de él podrá decirse que tiene “conocimiento de la Eneida”.

De todo lo dicho se sigue que San Agustín y los demás representantes de la Filosofía Cristiana no intentaron ensanchar el campo de la especulación racional “ut sic” ni competir con los que ordinariamente se denominan “filósofos” con los peritos en ciencias naturales y racionales. Lo que sí intentaron y lograron fue establecer y arraigar una *sabiduría* superior que derivándose de Dios y *afianzándose en la revelación*, constituyera una como síntesis suprema y trascendental que tuviera estos dos caracteres:

1) Que valiéndose de todo lo humanamente inteligible y perceptible alzara las mentes hasta la “Luce intelletual piena d’amore” que decía Dante, y esto merced a la dádiva de un auxilio divino, la *gracia*, que pone en las almas el “amor di vero ben pien di letizia” que también dice el Alighieri.

2) Que toda esta manera de conocimiento sirviera para el gobierno efectivo y constante y progresivo de la vida, conforme a estas palabras: “Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester perfectus est... Quaerite primum regnum Dei et justitiam ejus, et haec omnia adjicientur vobis.”

Ahora sí creo que se entienda lo que es la “Filosofía Cristiana”, y el por qué de eso que tantas veces se ha repetido a propósito de la Escolástica: que ella hizo de la “filosofía” una “ancilla et pedissequa theologiae”. Ahora se entenderá también por qué los Padres y Escolásticos de todas las épocas aprovecharon *todos los sistemas filosóficos*, según las exigencias de los tiempos y según la cultura predominante en cada época, para traducir y poner al alcance de la común inteligencia, la altísima concepción de la Sabiduría Cristiana, no menos que para defenderla y vindicarla contra las impugnaciones y reparos de la razón. Pero la Sabiduría Cristiana no está vinculada exclusivamente a *ningún* sistema humano, a *ninguna* fórmula científica, a *ningún* hallazgo experimental. Porque bien sabido debe ser que los altos principios de la *fe revelada* son inmutables (aún cuando tan fecundos que pueden echar de sí sucesivas lumbres

al compás de las necesidades de los tiempos). En cambio, no hay sistema humano en que no alternen la verdad con el error, no hay fórmula científica que no esté sujeta a enmiendas y correcciones, no hay descubrimiento científico que esté a cubierto de equívocos y de falsas o prematuras interpretaciones.

La Sabiduría Cristiana hace caudal de todo cuanto haya de aceptable en las invenciones humanas para exponer y propugnar sus Ideas y sus Dogmas. En una época le sirven unas cosas, en otras echará mano de cosas distintas: si una manera de platonismo le facilitó la tarea de anunciar la Fe en unos siglos, en otros le servirá el aristotelismo como vehículo de enseñanza. Cambian y se modifican los sistemas y teorías humanos, pero "Veritas Domini manet in aeternum".

Ante la Sabiduría propiamente Cristiana los sistemas filosóficos puramente racionales podrían asemejarse a la diversidad de los materiales y de las formas arquitectónicas que en la sucesión de los siglos han servido y servirán para abrigar el culto divino. En todos ellos han sido unas mismas las ideas y los dogmas que informan la liturgia: "Al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo —Cominció gloria tutto il Paradiso", dice Dante, y al Padre al Hijo y al Espíritu Santo ha seguido y seguirá glorificando la Catolicidad. Un día se murmuró la celestial doxología en la tenebrosa lobreguez de las antiguas canteras romanas; otro día la cantaron con ritmos ingenuos y espontáneos los fieles que se congregaban en las capillas subterráneas de Siria; y más tarde se dilató con amplia resonancia por las naves de las "basílicas", mansiones regias habituadas a recoger y prolongar los ecos de los "évohes" y vítores paganos. Amanecieron los siglos medios y la gloria de la Trinidad espiritualizó la piedra, de suerte que las "catedrales" fueran libro y sermón que rematan en la misteriosa oscuridad de las altas ojivas, no menos que en el ímpetu místico de las agujas penetradoras de los cielos; después, como si el arte se hubiera fatigado de su propia originalidad y pujanza, ha venido, de centuria en centuria, resucitando y reproduciendo modelos de otros tiempos, barajando estilos, sumando anacronismos, y haciéndose portento de hibridez, pero en medio de tanta variedad, el Dogma Santo continuó poniendo su habitáculo. Y así como el día de Pentecostés la Inaccesible Trinidad se hizo sentir en lenguas diversísimas, así en la vida de la Iglesia (que es una Pentecostés perdurable) la majestad de la Invisible Tríade que ado-

ramos no desdeña ningún linaje de santuario o de templo, y en su nombre se consagran o bendicen todos, para que en ellos more y se custodie la Real, Santísima Presencia. Ese Nombre y esta Presencia le dan su último y verdadero significado a la complicación arcaica de las iglesias bizantinas, a los materiales que hizo translúcidos la sutileza heredada de los árabes, a los mármoles y malaquitas que prodigó el Renacimiento, a las audacias y caprichos arquitectónicos que hizo posibles el cemento, a la pompa silvestre y al artificio deleznable de la Choza Mayor en que se dijo nuestra primera Misa. Y cuando falten todos los materiales con que suelen abrigarse los Misterios Cristianos, todavía se mantendrá incólume aquel otro templo que aun en la suprema penuria y desolación pueden fabricar los hombres, porque "donde se congregaren dos o tres en mi nombre, allí estaré Yo".

José Vicente Castro Silva