

EL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFIA

Un cuadro completo de las vicisitudes por que atraviesan las relaciones entre el Cristianismo y la Filosofía, equivaldría a trazar la historia del pensamiento europeo durante veinte siglos. Nuestra intención es más modesta. Nos proponemos tan sólo esbozar las líneas más salientes del primer encuentro del Cristianismo con la Filosofía griega, para tratar de comprender la modalidad concreta que revistió en ese caso el problema de las relaciones entre la razón y la fe.

La herencia de la Antigüedad.

Los aficionados a las deslumbradoras síntesis históricas del hegelianismo tropezaban con el ligero inconveniente de que la vida suele ser un poco rebelde a dejarse encerrar en la estrecha rigidez de esquemas prefabricados. Por lo menos, en el caso concreto de la Filosofía, la realidad nos dice que su línea de desarrollo, lejos de parecerse a una recta ascendente, se asemeja más bien a los altibajos del gráfico de la temperatura de un enfermo. En el orden del pensamiento se suceden alternativamente breves épocas creadoras, ascendentes y luminosas, y largos períodos opacos, que dilapidan, ignoran, y hasta dejan perder las conquistas que parecían más definitivas.

A la muerte de Platón y de Aristóteles, Grecia legaba al mundo dos sistemas geniales, de cuyos destellos habrían de vivir largos siglos. Destellos, porque en ambos colosos del pensamiento griego tiene aplicación la frase mordaz de un humorista, que definía las escuelas filosóficas diciendo que consistían en un hombre de talento

seguido de una multitud de hombres que carecen de él. La rica herencia de los dos genios máximos de Grecia es recogida en la Academia y en el Liceo por una larga serie de discípulos borrosos, incoloros, cuyos nombres, en su mayoría, apenas merecen fijar un momento la atención del historiador (1).

En el período helenístico la Filosofía pierde el sentido amplio, enciclopédico y armónico, tal como la habían concebido Platón y Aristóteles. En Alejandría se cultivan preferentemente las ciencias exactas y naturales, la Historia, la Geografía y la Filología. En la metrópoli aparecen dos nuevas escuelas, que, abandonando los grandes temas especulativos, concentran sus preocupaciones en darle vueltas al problema práctico de la felicidad, en medio de unas circunstancias políticas, sociales y guerreras poco propicias ciertamente a meditar sobre ella. Epicuro elige el atomismo de Demócrito como base ontológica para apoyar su moral de enfermo, que pone toda su dicha en el reposo, en la tranquilidad y en la ausencia negativa del dolor. Los estoicos resucitan el viejo moviilismo de Heráclito, tratando de fundamentar sobre él su actitud práctica ante el problema de la vida. Y nada digamos de la turbamulta de "filósofos" que pululan en las postrimerías del helenismo, tanto más pagados de ese calificativo cuanto más mezquino era el caudal de su Filosofía.

Cansancio mental, desconcierto, dispersión, escepticismo, eclecticismo, olvido de los grandes temas ontológicos, carencia de interés por las cuestiones especulativas, inclinación a una religiosidad sentimental (neopitagorismo), predominio del problema moral (estoicismo), es lo que caracteriza los últimos destellos del pensamiento helénico en los siglos inmediatos a la aparición del Cristianismo.

También debemos tener en cuenta el carácter de la cultura romana. Roma heredó muchos elementos de Grecia, pero sólo fué

(1) Poco después de la muerte de Aristóteles el Liceo fué saqueado por Filipo V de Macedonia (300 a J. C.), y por segunda vez un siglo más tarde, hasta que en el año 84 fué arrasado definitivamente por las tropas de Sila, el cual se llevó a Roma la Biblioteca de Aristóteles y Teofrasto. Cuando después de tres siglos reaparecieron aquellos escritos, editados por Tiranión y Andrónico de Rodas, fué preciso acompañarlos en seguida de comentarios, porque apenas eran capaces de entenderlos ni siquiera los mismos que se llamaban peripatéticos. Algo mejor suerte tuvo Platón, pues se salvaron todas sus obras. Pero en las vicisitudes de la Academia sus discípulos apenas conservan nada del espíritu de su fundador.

capaz de asimilar escasos retazos de su Filosofía. Si los mismos griegos, sucesores de Platón y de Aristóteles, dejaron perder su vasto ideal enciclopédico de ciencia, y no supieron comprender, conservar, aprovechar y continuar las amplias direcciones abiertas por el genio de su propia raza, menos podía esperarse esto de los romanos, pueblo guerrero, político, administrativo, mejor dotado para la misión de conquistar y organizar imperios, que para brillar en las alturas de la especulación.

En Roma encontramos excelentes oradores, literatos y poetas. Pero sus escasos filósofos carecieron de espíritu creador, y redujeron su actividad al campo de una moral pragmatista, que oscila entre el epicureísmo y el estoicismo, limitándose a formular bellas recetas literario-filosóficas sobre la *beatitudo vitae*.

Cuando es recogido por Roma, el amplio ideal formativo griego, tal como lo habían concebido Platón y Aristóteles, había perdido ya su amplitud enciclopédica, quedando reducido a la parte preparatoria, a las disciplinas "encíclicas", o "artes liberales", equivalentes, poco más o menos, a las *ciencias y letras* de nuestro actual Bachillerato. Y aún en esta misma parte propedéutica el predominio de los retóricos y juristas fué causa de que preponderaran desmedidamente las disciplinas ordenadas al cultivo de la palabra pública, quedando relegadas a un plano secundario las referentes a las ciencias físicas y matemáticas, que los romanos sólo cultivaron en cuanto que ofrecían algún interés práctico para redactar calendarios, trazar caminos y campamentos, o para los menesteres de la arquitectura o de la ingeniería civil o militar.

El tipo romano de educación es esencialmente literario, gramatical y retórico, teniendo más afinidades con el de los sofistas griegos que con el de los grandes filósofos que los impugnaron, salvando a la ciencia de la crisis en que aquellos la habían colocado. Para Cicerón y Quintiliano el hombre es ante todo un animal parlante. De esta suerte la Filosofía quedaba relegada, como en un postrer atrincheramiento, a unas pocas reglas de Dialéctica, y a unos principios elementales de Moral, dentro de un plan de educación concebido con vistas a la formación de gramáticos, retóricos, oradores, juristas, hombres de Estado y funcionarios de la maquinaria administrativa del Imperio (2).

(2) G. BARDY, *Les écoles romaines au second siècle*, en *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1932 (XXVIII) págs. 501-532.

Muy hondas fueron las consecuencias que este concepto truncado y estrecho del saber tuvo en el desarrollo cultural de la Edad Media. Roma fué la heredera de Grecia, en el sentido parcial que hemos indicado, y a su vez la Edad Media occidental fué la heredera de Roma, de quien recibe su ideal de educación, predominantemente literario, retórico, sintetizado en el culto a la "eloquentia".

En el hundimiento de la cultura antigua se ha subrayado excesivamente el colapso producido por la invasión de los bárbaros. Ciertamente que las pérdidas y destrucciones fueron grandes. Pero el fondo de la cultura romana —artes liberales, gramáticos, retóricos, poetas, oradores, historiadores— se transmite, si no en su mayor, al menos en su mejor parte a los primeros siglos de la Edad Media. En los últimos escritores latinos, que pudieron aún contemplar los postreros resplandores del Imperio, y que asisten y sobreviven a la catástrofe de las invasiones, se aprecia un cambio de espíritu, pero no tienen conciencia de que la cultura latina se hubiera hundido irreparablemente. Macrobio, Marciano Capella, Mario Victorino, San Agustín, Boecio, Casiodoro, y a más distancia, ya en plena Edad Media, San Isidoro, San Beda, Adhelm, Alcuino, Rabano Mauro, Lupo de Ferrières. . . , conocen y citan a los grandes escritores clásicos latinos.

Otras invasiones posteriores —húngaros, normandos, caneses, sarracenos. . .— que cruzan los campos de Europa desde el siglo V al XIII, fueron quizá más devastadoras que las de los bárbaros. Hubo pérdidas ciertamente lamentables en el aspecto histórico, filológico y literario. Pero en cuanto al fondo de la cultura latina, aunque a través de penosas vicisitudes y de esfuerzos denodados, el acervo material se logró salvar en buena parte. Prueba de ello es que, cuando los humanistas trataron de recuperarlo, sólo necesitaron hacer afortunados escauceos en las viejas bibliotecas monacales, aprovechándose con escasa gratitud, de la labor paciente y anónima de los "antiquarii" medievales (3).

Pero en el orden científico las pérdidas verdaderamente impor-

(3) "De 772 autores latinos conocidos, sólo 114 sobreviven en sus obras. De éstos, 64 han perdido en el camino la mayor parte de sus obras; 43 quedan con la mayor parte de sus escritos, y sólo 37 con prácticamente todos. Estos dos últimos grupos incluyen casi todos los mejores poetas". SANDYS, *History of Classical Scholarship*, 1908, I, p.617, nota 1. Citado por P. E. BASABE, S. J. *La conservación de los Clásicos*. Discurso inaugural del Curso académico 1952-1953 en la Universidad Pontificia de Salamanca.

tantes datan de más atrás, y muchas han sido irreparables. Fuera de Platón, de quien se conservaron las obras completas, aunque, a pesar de su enorme influjo indirecto, fueron casi desconocidas hasta el Renacimiento; y de Aristóteles, que, excepto algunos escritos de Lógica, también fué ignorado durante largos siglos, la mayor parte de la ciencia griega, y sobre todo el espíritu de sus grandes creadores, sucumbió en el naufragio de los siglos que preceden y siguen inmediatamente al advenimiento del Cristianismo. Y a punto estuvieron de perderse los restos, que, por caminos imprevistos, y a veces muy complicados, lograron sobrevivir.

Es necesario tener en cuenta estos hechos, para comprender el modo concreto y parcial como se planteó al Cristianismo naciente el problema de sus relaciones con la Filosofía, y las repercusiones que las deficiencias en el conocimiento de la ciencia griega tendrán hasta el siglo XIII en la formación y desarrollo de la Teología.

El Cristianismo.

En medio de la dispersión y del debilitamiento de los últimos resplandores del genio helénico, resonó el mensaje de Cristo en un rincón del Imperio romano. Sus enseñanzas, limpias de artificios retóricos, desnudas del complicaje ropaje dialéctico de las escuelas, envueltas con fuerte colorido oriental en los fanales de sus parábolas, en cuyo fondo brillaban las verdades como gotas temblorosas de luz, eran comprendidas sin esfuerzo por las muchedumbres que le seguían, arrebatadas por el acento de su palabra divina.

El Evangelio traía al mundo una nueva visión trascendente de la realidad, inagotablemente rica en el aspecto religioso y moral, ofreciendo en este campo soluciones insospechadas a los problemas más arduos en que se había ejercitado la agudeza de los filósofos griegos.

Pero el mensaje evangélico no resonaba en un mundo nuevo, sino en uno ya muy viejo y gastado, en cuyos aires se habían entrecruzado desde hacía cinco siglos las enseñanzas de las escuelas más dispares. Por esto, la expansión del Cristianismo, en cuanto rebasó las fronteras de Palestina, hacía inevitable su encuentro y su confrontación con una Filosofía que contaba ya varios siglos de existencia.

Hasta cierto punto, la ventaja en el momento de su aparición estaba a favor del Cristianismo. Sus predicadores no iban a enfren-

tarse con los grandes sistemas filosóficos griegos, bastante olvidados o incomprendidos, sino con restos de filosofías marchitas, con ruinas ideológicas tambaleantes, carentes de apoyo en una Ontología sólida. Frente a unas vagas aspiraciones morales o religiosas, sostenidas con escasa convicción por espíritus minados por el escepticismo, aparecía el Cristianismo animado por el frescor vigoroso del Evangelio y con la firme certeza de una fe ardiente, que hacía remontarse hasta el infinito las esperanzas de los hombres y los horizontes de la inteligencia.

El problema de la razón y la fe.

Por el mero hecho de la aparición del Cristianismo en un mundo en el cual ya existía la Filosofía, quedaba planteado el problema de sus relaciones mutuas, que surge inevitablemente en todas las religiones —judaísmo, cristianismo, islamismo— basadas en la fe en una revelación divina.

De hecho aparece por vez primera entre los judíos alejandrinos, los cuales vivían en contacto directo con la filosofía griega, y de manera muy semejante a como se presentará a los primeros escritores cristianos. No se plantea en abstracto, contraponiendo simplemente la razón y la fe, sino en concreto, comparando la doctrina revelada de la Biblia con las enseñanzas de la filosofía griega. Tampoco reviste el dramatismo de la forma agria, áspera, agresiva y antipática con que lo presentarán los racionalistas del siglo XIX en sus famosos “conflictos”, sino otra más natural, más humana y más simpática, que podríamos comparar a la perplejidad del niño a quien se le presentan dos juguetes a elegir, y quiere quedarse con los dos; o que cuando se le pregunta a quién quiere más, a papá o a mamá, contesta graciosamente que a papá y a mamá.

Así aparece el problema en Filón (h. 50 a. J. C. - 50 post J. C.), creyente sincero, para quien la Sagrada Escritura constituía la cumbre de la sabiduría. Pero al mismo tiempo había estudiado el platonismo, y el estoicismo en cuyas doctrinas había encontrado elementos que le habían subyugado con su verdad y su belleza (4).

(4) E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Ph. d'Alexandrie*, París, Vrin, 1925. A. Filón (h. 30/40 a. J. C.—50 p. J. C.) podría aplicarse la frase con que Cicerón califica a Antioco de Ascalón: “Apellabatur academicus, erat autem, si perpauca mutavisset, germanissimus stoicus”.

Filón cree firmemente en la verdad de la Biblia, y en su absoluta superioridad sobre la Filosofía. Pero cree también en la verdad de la Filosofía. Y para salvar por una parte la superioridad de la primera, y no tener por otra que renunciar a la segunda, echa mano de dos teorías que hallarán eco duradero en los escritores cristianos.

La primera, procedente de Aristóbulo (h. 150 a. J. C.) consistía en lanzar contra los filósofos griegos la acusación poco noble de plagio. Para demostrar la anterioridad y la superioridad de la Biblia sobre la Filosofía, y al mismo tiempo para explicar sus coincidencias parciales, los judíos acudieron a la cómoda afirmación de que los filósofos y poetas griegos habían conocido y plagiado los libros de Moisés y de los profetas. Incluso, para dar más fuerza al argumento, y con poca escrupulosidad en materia de propiedad literaria, llegaron a falsificar textos e inventar escritos apócrifos, atribuyéndolos a las sibilas y a los autores griegos más conocidos. Con ello trataban de que las doctrinas más características del judaísmo aparecieran confirmadas con la autoridad de los grandes escritores paganos (5).

Filón, profundo conocedor de la Sagrada Escritura, y penetrado de su absoluta excelencia y autoridad, emplea además otro procedimiento propio, que consiste en sacar de la misma Escritura argumentos para justificar el empleo de la filosofía pagana. Para ello le sirve a maravilla el sentido figurado, estirando con elegorías ingeniosas, más o menos forzadas, el alcance del sentido literal (5). Por ejemplo el pasaje del Génesis 16, 6, le vale para simbolizar en las dos mujeres de Abraham, Sara y Agar, respectivamente, la verdad divina de la Biblia, y la verdad humana de la Filosofía. La razón no era sin duda demasiado convincente, pero le bastaba a Filón para quedar satisfecho, pensando que con ello podía utilizar juntamente, sin escrúpulo de conciencia, la Sagrada Escritura y la Filosofía. Estas dos fórmulas filonianas, la del robo de los filósofos y la comparación de la señora y de la esclava, serán ampliamente utilizadas durante siglos por los escritores cristianos con una finalidad semejante (6).

(5) P. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus Christ*.

(6) *Aleg.* I, 33; *De Congr. er. gr.*, 154; *Vit. Mos.*, II (Mangey, p. 84); JOSEFO, *Antiq. Jud.*, c. 19.

El Cristianismo y la Filosofía. San Pablo.

Pocos años más tarde reaparece el mismo problema en el Cristianismo, revistiendo una forma muy parecida en su primer encuentro con la Filosofía.

Aunque el Cristianismo se propagó con rapidez en un medio ambiente saturado de helenismo, no obstante, tardó algún tiempo en entrar en contacto directo y efectivo con la Filosofía. Después de la Ascensión del Señor, los Apóstoles se consagraron a la tarea urgente de difundir con su predicación el mensaje evangélico, a organizar las primeras iglesias, y a desarrollar intensamente hacia dentro la vida cristiana. En los primeros años el Cristianismo se difundió principalmente entre elementos procedentes del judaísmo y gentes humildes de escasa cultura, para quienes no constituía dificultad abrazar gozosamente la nueva fe con sencillez de corazón, sin sentir necesidad de someterla a análisis racionales, y menos aún de contrastarla con las doctrinas de filósofos extraños que ni siquiera conocían.

El mismo espíritu y la misma actitud perdura en la época de los Padres apostólicos, primer anillo de la tradición cristiana, que empalma directamente con la enseñanza de los Apóstoles. Para todos ellos el Evangelio constituye la suma y la plenitud de la verdad sobre los problemas más vitales y eternos del hombre, y se limitan a exponerlo con sencillez.

Sin embargo, ya en este tiempo había tenido lugar el primer contacto, si bien episódico y circunstancial, del Evangelio con la Filosofía. Con San Pablo el Cristianismo rebasa definitivamente las fronteras de Palestina, y comienza a difundirse por el mundo greco-romano. Era natural, por lo tanto, que el problema de las relaciones entre la nueva fe con la vieja cultura helénica encontrarse en el Apóstol de los gentiles su primera manifestación.

San Pablo, judío de la dispersión, nacido y educado en Tarso en la secta farisea a los pies de Gamaliel, pudo conocer en su misma patria las enseñanzas de algunos estoicos notables naturales de Tarso, o de su vecina colonia Soloi (7). Al menos consta expresamente que

(7) Soloi era una colonia de Tarso, en Cilicia, fundada hacia 315-305. Crisipo de Soloi (281/277 - 208/204). Zenón de Tarso (s. III - 22), discípulo del anterior. Antípatro de Tarso (h. 136), discípulo de Diógenes de Babilonia y maestro de Panecio y Posidonio. Aratos de Soloi (s. III - II). Arquedemos de Tarso (s. II).

conoció los versos del poeta y meteorólogo Aratos de Soloi, a quien cita en su discurso ante el Areópago (8). En este episodio los Hechos de los Apóstoles mencionan su encuentro en el ágora de Atenas con algunos filósofos estoicos y epicúreos, con quienes conversó el Apóstol, los cuales, movidos por la curiosidad, le condujeron al Areópago para que allí les explicase su “nueva doctrina” (9).

San Pablo es el primero que define claramente la actitud propia de un cristiano iluminado por la fe ante la ciencia humana puramente natural. En forma insuperable por su grafismo y por su precisión expresa el Apóstol la situación del Cristianismo en los primeros momentos de su expansión por el mundo. Cualquier descripción resulta pálida ante el realismo de estos párrafos de la primera Epístola a los Corintios: “Non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare: non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi. Verbum enim crucis, pereuntibus quidem stultitia est; iis autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est. Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobo. Ubi sapiens? ubi scriba? ubi conquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi? Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. Quoniam et Judaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt: nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis Judaeis, atque Graecis, Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam; quia quod stultum est Dei sapientius est hominibus; et quod infirmum est Dei fortius est hominibus” (10).

San Pablo nos hace ver a la nueva fe tratando de afirmarse entre dos culturas varias veces seculares: el judaísmo y el helenismo. Los judíos, poseedores de la revelación divina, pero aferrados al literalismo de la observancia de su ley, y acostumbrados a una fe que no se imponía mediante argumentos de tipo racional, sino por la autoridad de Dios y el deslumbramiento de los milagros. Los griegos, viejos maestros en el arte de la dialéctica, habituados a hacer pasar por el tamiz de su crítica las doctrinas de las escuelas más dispares.

(8) Act. 17, 28. ARATOS, *Phaenomena*, 5.

(9) Act. 17, 18-22.

(10) I, Cor. 1, 17-25.

Entre unos y otros se sitúa la predicación de San Pablo. Los judíos le exigen milagros. Los griegos le piden razones. San Pablo les predica simplemente la salvación por medio de Cristo crucificado, lo cual resulta, para los judíos un escándalo, y para los griegos una insensatez.

A primera vista, esas frases terminantes de San Pablo más que otra cosa parecen una declaración de guerra. Frente al escándalo de los judíos, presenta la humildad de Cristo crucificado. Y frente al racionalismo de los griegos, la afirmación de la misión redentora de Cristo: "in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi" (11).

San Pablo no predica una filosofía más, sino una doctrina nueva, completa y definitiva de salvación. Vivamente penetrado de la plenitud del misterio de Cristo, de su total suficiencia salvadora, y de la absoluta sublimidad de su revelación, considera a su lado vanas y falaces todas las especulaciones de la filosofía. Ante la luz plena de Cristo palidece toda doctrina puramente humana, que no es más que necedad delante de Dios (12).

De esta manera, Cristianismo y Filosofía aparecen colocados en dos planos completamente distintos, cuya diferencia esencial estriba en que el primero es una religión, una doctrina de salvación respaldada por la autoridad de Dios, aceptada por el cristiano y vivida con espíritu de fe; y la segunda un producto de la razón, con todas las deficiencias e imperfecciones inherentes a la debilidad de la naturaleza humana.

Añadamos a esto la conocida lista de frases paulina, en que el Apóstol parece condenar al menosprecio la sabiduría humana: "Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum" (13).

¿Qué relaciones cabían, en este supuesto, entre el Cristianismo y la Filosofía? Tomadas al pie de la letra las frases de San Pablo, parece que quedaba rota hasta la posibilidad de una conciliación. Fe y Razón, Cristianismo y Filosofía se situaban frente a frente, significando el primero, no solo la superación, sino la negación abso-

(11) Col. 2, 3; I. Cor. 2, 1-5.

(12) I. Cor. 1, 20.

(13) Col. 2, 8; I. Cor. 2, 6-16; 3, 18-21; I Tim. 6, 3-4, 20; II Tim. 2, 14; 4, 3-4.

luta de la segunda. De hecho estas expresiones del Apóstol, entendidas en sentido demasiado literal, determinarán la actitud hostil a la Filosofía que muy pronto adoptarán muchos escritores cristianos, y que, en una u otra forma pudiéramos decir que se prolonga hasta nuestros mismos días.

Sin embargo no hay que extremar la contraposición. El mismo San Pablo, con palabras expresas, y lo que vale más, con su conducta, abre el camino a otra solución más favorable a las relaciones de buena armonía entre la Filosofía y el Cristianismo. En su discurso en el Areópago alude a la estatua dedicada al dios desconocido, para decir a sus oyentes: "quem ergo ignorantes colitis, hunc ego annuntio vobis" (14). En aquellas palabras iba implícito el reconocimiento del valor de la razón humana para descubrir al verdadero Dios. Y además, como más tarde alegarán Clemente de Alejandría y San Jerónimo en defensa propia, San Pablo se acomoda a la mentalidad de su auditorio, hablándole en su mismo lenguaje y citando a los poetas del paganismo.

Más explícitamente, en la Epístola a los Romanos (15) reconoce San Pablo la capacidad de la razón humana para llegar por sus propias fuerzas a conocer la existencia y la providencia de Dios, a través de la contemplación del espectáculo de la Creación. Y en la misma Epístola (2, 14-15) afirma la responsabilidad de los gentiles si no han guardado la ley natural impresa por Dios en sus corazones. Esto equivale a reconocer la validez de las especulaciones de los filósofos en estas materias, y la legitimidad de los procedimientos puramente racionales, aunque su limitación sea muy grande, comparada con el alcance del conocimiento suministrado por la fe.

No desprecia, pues el Apóstol, ni rebaja el alcance de las fuerzas de la razón humana, antes bien la considera útil para los gentiles que carecen de la fe. Aunque concede muy escaso valor a las elucubraciones filosóficas para los cristianos a quienes ha sido dado conocer la plenitud de la revelación manifestada por Cristo. Cristo conocido por la fe es para los cristianos la única verdadera sabiduría. En este sentido concreto y restringido hay que interpretar las frases mencionadas, que resultan demasiado duras, y hasta exageradas, si se las aísla del significado en que San Pablo las emplea.

(14) Act. 17, 23.

(15) Rom. I, 18-21.

De todos modos, aunque la actitud de San Pablo sea poco benévola hacia la Filosofía, no cerraba la puerta para que se apoyasen en su autoridad los escritores a quienes veremos defender la legitimidad de la utilización del saber profano para auxiliar e ilustración de la doctrina sagrada.

Los primeros apologistas.

El episodio de San Pablo en el Areópago de Atenas, a pesar de su profunda significación para la orientación futura de las relaciones entre el Cristianismo y la Filosofía, en realidad no pasó de ser un acontecimiento particular y circunstancial. Durante más de un siglo el problema no aparece ni siquiera mencionado en ninguno de los escritores de aquel tiempo.

Pero a mediados del siglo II el panorama comienza a cambiar. Las comunidades cristianas han aumentado en número y en la calidad de sus miembros. El cristianismo ha experimentado la oposición violenta del poder civil, y su espíritu se ha templado en la resistencia. Los cristianos ya no se contentan con oponer al paganismo el heroísmo de sus mártires, sino que rompen el silencio iniciando la defensa y el ataque literario y científico por medio de sus primeros apologistas. A la vez, el peligro de las herejías gnósticas obliga a los primeros escritores cristianos a descender a un terreno común para refutarlas, echando mano de conceptos y expresiones tomadas de la Filosofía griega.

Por este mismo tiempo, la expansión del Cristianismo, a pesar de las persecuciones, comienza a preocupar a algunos escritores paganos: Frontón de Cirta (h. 155-156), Luciano de Samosata (+h. 190), Celso (h. 178) Filóstrato, los cuales lo combaten, aunque, a excepción de Celso, revelan un conocimiento muy superficial, desfigurado por las calumnias populares.

Es ahora cuando va a aparecer el problema de las relaciones entre el Cristianismo y la Filosofía. Pero, contra lo que hubiera podido esperarse, no lo plantean desde fuera los filósofos, en forma de ataque y con carácter egresivo, sino que surgirá dentro del mismo campo cristiano, propuesto por los convertidos que, antes de abrazar la nueva fe, habían saboreado las bellezas de la literatura pagana y estudiado las filosofías predominantes en su tiempo. Aquellos nuevos cristianos no podían olvidar las doctrinas que habían conocido antes

de su conversión, y les era fácil apreciar las analogías y discrepancias entre ellas y la fe cristiana. Era también natural que reflexionaran sobre su propia fe, y al hacerlo era inevitable que emplearan las categorías mentales adquiridas en su antigua formación filosófica.

Pero el problema, volvemos a repetir, no se plantea en un principio en un plano abstracto, discutiendo sobre las relaciones entre la razón y la fe, sino en concreto, comparando la filosofía griega con la doctrina revelada del Cristianismo, lo cual saltaba a la vista, no sólo de los nuevos convertidos, sino también de los mismos cristianos que, a falta de escuelas propias, se veían precisados a frecuentar las paganas.

La cuestión podemos formularla en las siguientes preguntas: ¿Era preciso renunciar por completo a las bellezas de la literatura pagana y a todas las doctrinas que habían aprendido en su Filosofía, sustituyendo en bloque todas sus convicciones anteriores por la nueva fe que habían abrazado? ¿No sería lícito conservar las bellezas literarias y los métodos filosóficos, para ponerlos al servicio de la expresión de su nueva fe cristiana? ¿No sería posible una conciliación armónica entre las verdades parciales de las filosofías, integrándolas dentro de la verdad total del Cristianismo? ¿De donde provenían las coincidencias parciales, pero reales, que observaban entre las enseñanzas de la Filosofía y el Cristianismo?

Aunque no todas estas preguntas se formularon a la vez, ni expresamente, en realidad el problema surge entre los mismos escritores cristianos, que por una parte estaban plenamente convencidos de la superioridad absoluta del Cristianismo sobre la Filosofía, pero que no consideraban necesario renunciar a todo cuanto habían aprendido en las escuelas literarias y filosóficas del paganismo. En realidad, las distintas actitudes, unas favorables y otras adversas a la Filosofía que vemos enseguida dibujarse entre los escritores cristianos de esta época, más que de motivos propiamente doctrinales proceden de causas de orden temperamental. Tanto los unos como los otros coinciden en afirmar la superioridad total del Cristianismo sobre la Filosofía, y la suficiencia absoluta del primero. La plenitud de la verdad solamente se hallan en Cristo y en el Evangelio. Todos coinciden también en hacer resaltar el hecho de las contradicciones entre las doctrinas de los filósofos, del cual sacan como consecuencia

apologética la necesidad moral del hecho de la revelación (16). Ello era bien patente en el estado de postración en que entonces se hallaba la Filosofía, lo cual, por contraste, hacía ver claramente la firmeza y certidumbre que proporcionaba la fe, comparada con las deficiencias y vacilaciones de las escuelas.

Alguien ha dicho que los primeros apologistas cristianos tienen más de filósofos que de apologistas. A la frase, para ser exacta, le sobra rotundidad. No debemos olvidar que el estilo apologético es muy distinto de la catequesis. Y basta pensar en los destinatarios de sus escritos para darnos cuenta de que los medios de expresión debían estar en consonancia con la mentalidad de aquellos a quienes se dirigan.

Sin embargo es cierto que, lejos de considerar como un estorbo su formación helenística, muchos de los primeros escritores cristianos, incluso los que se muestran menos favorables a la Filosofía, hacen gala de exhibirla. Los apologistas gustan de presentarse como filósofos. Es notable la conclusión con que cierra San Justino el relato de sus peripecias intelectuales: "Reflexionando en mí mismo, encontré que esta *filosofía* era la única segura y provechosa: *hé aquí cómo y por qué soy filósofo*" (17). La lógica del raciocinio parece

(16) Los apologistas invocan frecuentemente el hecho de las coincidencias entre las doctrinas paganas y las cristianas, formulando un argumento que, en síntesis,, equivale a lo siguiente: Si nosotros enseñamos lo mismo que los poetas y filósofos griegos, y además de una manera mejor y más perfecta, ¿por qué a nosotros se nos persigue y a ellos se les deja en libertad? "Eadem, inquit, et philosophi monent, et profitentur: innocentiam, justitiam, patientiam, sobrietatem, pudicitiam. Cur ergo quibus comparamur de disciplina, proinde illis non adaequamur ad licentiam impunitatemque disciplinae?" (TERTULIANO, *Apolog.*, 46, P. L. 2, 566). "En algunos puntos estamos de acuerdo con vuestros más apreciados poetas y filósofos; en otros poseemos una doctrina más alta y más verdaderamente digna de Dios" (S. JUSTINO, *I Apol.* I, 20). TACIANO, *Or. adv. graec.* 25, PG, V, 859. HERMAS, *Irrisio*, 2, 10, PG, VI, 1169, ss.

De las contradicciones entre los filósofos, tanto los cristianos favorables a la Filosofía como los adversos sacan como consecuencia la necesidad moral de la Revelación, en forma que preludia el famoso artículo de Santo Tomás, *Summa Theol.* I, q. 1, a. 1; Cf. II, II, q. 11, a. 4; *Contra Gent.* I, 4; *Comp. Theol.* c. 26. P. SYNAVE, O. P. *La révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, en *Melanges Mandonnet*, T. I, p. 327-365, Paris, 1930.

(17) οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγὼ, *Dial. con Trifón*, VIII, 2, ed. Archambault, p. 41.

que debía concluir: "Hé aquí cómo y porqué soy cristiano". Pero a San Justino le parece que su conversión al cristianismo equivalía a haber hallado una forma de Filosofía más perfecta y excelente que todas cuantas hasta entonces había conocido.

Un proceso semejante de conversión hallamos en Taciano, el cual llega a abrazar el Cristianismo por haber hallado en los libros proféticos una explicación del mundo y de las cosas —es decir, una filosofía— muy superior a la del paganismo (18). Pero, menos benévolo que San Justino, se complace en contraponer, desdeñosamente, "nuestra filosofía bárbara", es decir la cristiana, a la filosofía de los griegos (19). Idénticas expresiones encontramos en Melitón de Sardes (20) y en Atenágoras, quien en el encabezamiento de su Apología se presenta como "ateniense, filósofo cristiano" (21). Hasta el implacable autor de la *Irrisio philosophorum* gusta de hacer alarde de su título de filósofo (22).

También es exagerada, y por lo tanto falsa, la tesis de Harnack, que pretende presentar a la Teología cristiana como producto de un proceso creciente de helenización. El Cristianismo se difunde en un medio ambiente profundamente penetrado de helenismo, y por lo tanto era inevitable que los primeros escritores cristianos, muchos de ellos griegos, llevasen marcado el sello de sus circunstancias locales, temporales y culturales. El ambiente helénico no fué para los primeros escritores cristianos una cosa extraña y postiza, como sucederá siglos más tarde a los filósofos musulmanes. Por el contrario, muchos de ellos, no sólo los griegos, sino también los latinos, recibieron una formación helenística antes de conocer y de convertirse al Cristianismo. Por lo tanto les resultaba natural, y hasta necesario, pensar y expresar su nueva fe, valiéndose de las nociones, conceptos y categorías asimiladas en su primera educación. También hay que reconocer el magnífico servicio que prestó al Cristianismo el fino instrumental lógico de la ciencia griega, en manos de unos escritores que por su formación en las escuelas del helenismo estaban acos-

(18) *Or. ad graec.* 29; PG. V, 866.

(19) ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν; ἡ καθ' ἡμᾶς βαρβάρους φιλοσοφία; ἡ ἡμετέρα φιλοσοφία, (*Or. ad graec.* 35, 42).

(20) ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία, en Eusebio, H. E., IV, 26, ed. Schwartz, II, 384. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I, 9, PG. VIII, 742; I, 20, VIII, 816; II, 1, 929; II, 2, 933; V, 5, PG. IX, 46.

(21) PG. VI, 889.

(22) PG. VI, 1169.

tumbrados a utilizarlo como medio de expresión. Bien es verdad que tener que emplear una filosofía ya hecha, para expresar verdades nuevas y transcendentales, implicaba el peligro de inexactitudes y hasta de errores materiales, no siempre superado, a pesar de la buena voluntad de los escritores. Mas, a pesar de lo íntimamente que llegaron a fundirse ambos elementos, el revelado contenido en los libros de la Sagrada Escritura, de carácter estrictamente semita, y el racional, procedente en su mayor parte de la filosofía griega, no resulta difícil su discernimiento.

Es más, puede afirmarse que el encuentro del Cristianismo con la Filosofía, en la forma concreta en que se realizó, y dadas las circunstancias de cada uno de ambos factores en aquel momento, se verificó conforme a la ley biológica de la asimilación. La vitalidad del Cristianismo era muy superior a la de la Filosofía griega. Por esto, lejos de haberse realizado el fenómeno de la helenización del Cristianismo, tuvo lugar por el contrario el de la cristianización del helenismo. Ciertamente que el Cristianismo tomó muchos elementos propios de la Filosofía griega, pero los incorporó a su propia sustancia, utilizándolos para la expresión y formulación de sus dogmas (23).

Por otra parte es innegable que la Teología cristiana habría sido muy diferente de no haber sufrido en dos ocasiones el influjo del saber helénico: la primera, en los siglos de expansión del Cristianismo naciente por el mundo greco-romano; y la segunda, al ser recuperados por el Occidente en el siglo XIII los escritos de Aristóteles. Baste tener presentes las grandes diferencias que existen entre los teólogos, según en ellos predomina la influencia platónica o la aristotélica. También es cierto que si el Cristianismo, en vez de desarrollarse en un medio ambiente helénico, hubiese nacido y crecido en otro completamente distinto, el indio por ejemplo, su Teología, aun manteniéndose idéntica en cuanto al fondo, habría tenido otra fisonomía exterior muy diferente (24). No debemos olvidar que la Filosofía y otros muchos elementos subsidiarios de expresión son utilizados por el teólogo cristiano sometidos rigurosamente al principio de la analogía.

(23) "Tout cela s'exprime en formules grecques. Mais en ces formules passe maintenant un esprit nouveau, tout chrétien". P. TH. CAMELOT, *Foi et Gnose*, Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, Paris, 1945, p. 143.

Actitud favorable a la Filosofía.

Aunque inferiores en número a los adversos a la Filosofía, sin embargo son cronológicamente anteriores los escritores cristianos que tienen de ella un concepto menos desfavorable. Su actitud podemos sintetizarla de esta manera. Su concepto de "Filosofía" es bastante impreciso, aunque distinguen bien entre el conocimiento que se apoya sobre la fe (cristianismo) y el que se fundamenta en la razón (filosofía pagana). Todos ellos conceden la supremacía al primero sobre el segundo, y creen en la suficiencia absoluta del Cristianismo, cuyas doctrinas morales y religiosas consideran inmensamente superiores a las de todas las filosofías paganas. Mas, aunque al abrazar el Cristianismo veían en su doctrina la plenitud de la verdad, no por eso creen tener que renunciar a las verdades parciales que habían aprendido en las escuelas del paganismo, antes bien tratan de justificar su aprovechamiento y utilidad para la explicación e ilustración de la fe cristiana.

Ciertamente que los motivos que alegan para legitimar su actitud no suelen ser demasiado convincentes. En vez de invocar argumentos racionales, acuden a la Sagrada Escritura, interpretada alegóricamente, conforme al viejo procedimiento filoniano. Por esto su interés, más que en el escaso valor intrínseco de las razones aducidas, consiste en el hecho mismo de buscarlas para justificar una actitud favorable a las relaciones entre el Cristianismo y la Filosofía.

El primer apologista en quien aflora el problema es San Justino (100/110-163/7). Su valor como filósofo no rebasa la mediocridad. Pero su actitud noble y abierta en favor de la armonía entre la verdad total del Cristianismo y las verdades parciales de los filósofos, dan a su carácter una nota simpática, como iniciador de una línea de pensamiento que siglos más tarde culminará en Santo Tomás (25).

(24) Exactamente expresa J. Madaule la capacidad de adaptación del Cristianismo a los distintos ambientes cuando dice: "Pour nous tenir au Christianisme, nous le voyons naître dans un milieu syriaque, se développer dans un milieu hellénique, et s'épanouir au sein de cette civilisation médiévale qui succéda à l'hellénique". JACQUES MADAULE, *La pensée historique d'Arnold Toynbee*, Prólogo al libro *Le Monde et l'Occident*, 1953, Paris, p. 41.

(25) "Porque la Filosofía es un bien muy grande y muy precioso ante los ojos de Dios. Ella sola nos conduce y nos une a El. Y verdaderamente son hombres santos (*ἅγιοι*) los que a ella se aplican. Pero ¿qué es, pues, la Filo-

En su Diálogo con el judío Trifón narra San Justino sus peripicias intelectuales hasta llegar a su conversión (26). Después de buscar inútilmente la verdad en los filósofos estoicos, peripatéticos y platónicos, llegó a encontrarla en el Cristianismo. Este proceso implica la insuficiencia de la pura filosofía racional, y la superioridad del conocimiento por la fe, que queda así situada en un nivel más elevado que el de la razón. Pero, si bien los filósofos habían enseñado muchos errores, e incurrido en innumerables contradicciones, sin embargo también se hallan en sus doctrinas muchas verdades sobre Dios, la inmortalidad del alma y la vida futura, en forma muy semejante al Cristianismo. No hay pues motivo para rechazarlas. Aunque, considerando al Cristianismo superior en todo a la Filosofía, San Justino no se resigna a admitir su posterioridad, y trata de buscar explicaciones para demostrar que las verdades que se hallan en las filosofías provienen, ya que no del Evangelio, al menos de fuentes que pueden considerarse como cristianas. De aquí provienen sus dos teorías, la del plagio de los filósofos, y la del Verbo diseminador, que analizaremos más adelante.

Aunque con más reservas que en San Justino, hallamos el mismo espíritu abierto y acogedor en el ateniense Atenágoras, que que hacia el año 177 escribe su *Supplicatio pro christianis* (27). Su erudición, en que acumula citas de filósofos y poetas, con continuas alusiones a la mitología pagana, parece más bien de segunda mano, tomada de los florilegios corrientes en su tiempo. Subraya la superioridad del Cristianismo, la insuficiencia de la Filosofía y las contradicciones entre las escuelas: "Cada uno sostenía una opinión distinta sobre Dios, la materia, las formas y el mundo". No obstante reconoce la sinceridad de los esfuerzos realizados por los filósofos para llegar a la verdad, aunque no siempre hayan sido demasiado fructuosos (28).

sofía? ¿Por qué fué ella enviada a los hombres, y estos, en su mayor parte la ignoran? Porque si la conocieran, no serian ni platónicos, ni estoicos, ni peripatéticos, ni teóricos, ni pitagóricos, porque ella es una ciencia una" (*Dial. con Trifón*, II, 3, ed. Archambault, p. 9).

Migne, PG. VI; OTTO, *Corpus apologetarum christianorum saec. II*, Jena 1847-1872; L. PAUTIGNY, *Apologies* (Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme), París, 1904; G. ARCHAMBAULT, *Dialogue avec Tryphon* (la misma colección), París, 1909.

(26) *Dial. con Trifón*, II-VIII, ed Archambault, p. 9-41.

(27) Πρὸς βεία περὶ χριστιανῶν. PG. VI; OTTO, *Corpus apologetarum*;

(28) *Suppl.* 7, PG, VI, PG, 604 ss.

Entre los escritores latinos, el "Octavio" (h. 197?) de Minucio Félix (h. 180-200), "la perla de la literatura apologética", a juicio de Renán (29), es con su brillante estilo una demostración práctica de la estima en que su autor tenía las bellas letras y la Filosofía. Es manifiesta la influencia de Cicerón y Séneca, y aparecen a cada paso citas de Platón, Homero, Virgilio, y otros muchos poetas y filósofos. Para apoyar sus argumentos invoca las coincidencias de los filósofos, poetas e historiadores paganos con el Cristianismo, en puntos como la existencia de un solo Dios, su providencia, el fin del mundo, la resurrección y la vida futura (30). Aunque la ausencia de una exposición concreta de los dogmas cristianos ha dado lugar de que se la califique de apologética "laica", su objeto es demostrar que el Cristianismo es la verdadera filosofía.

La línea simpatizante con la Filosofía pagana se continúa con Clemente de Alejandría y Orígenes. Pero su importancia exige que les dediquemos más adelante una atención especial.

Actitud adversa.

La actitud benévola hacia la Filosofía no fué la más general entre los primeros escritores cristianos. La mayoría, lejos de ver en ella un conjunto de elementos aprovechables, la condenarán en bloque, sin distinción de escuelas ni matices, considerando sus doctrinas despreciables y peligrosas para los cristianos.

De manera un poco simplista hacen la cómoda identificación del Cristianismo con la verdad y del paganismo con la mentira, y se encastillan en una posición de repulsa cerrada frente a su literatura y su filosofía, envolviéndolas en una condenación total, y rechazando todo intento de compromiso, de aprovechamiento y de conciliación. En la filosofía griega no ven más que un tejido de errores y una fuente de herejías. Temen las sutilezas de su Dialéctica y las ele-

(29) PL, III; J.P. WALTZING, Leipzig, 1926.

(30) "Exposui opiniones omnium ferme philosophorum, quibus illustrior gloria est, deum unum multis licet designasse nominibus, ut quivis arbitretur, aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse jam tunc christianos" (Cap. 20, 1). "Animadvertis, philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod non simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint. Sic etiam conditionem renascendi sapientium clariores. Pithagoras primus et praecipuus Plato, corrupta et dimidiata fide tradiderunt" (Cap. 34, 5-6).

gancias de su Retórica, prefiriendo la sencillez y hasta la rudeza en la exposición de la fe, sin complicarla con abstrusas elucubraciones mentales. Algunos, como Taciano y Hermias, no escatiman las expresiones de menosprecio hacia los filósofos, y hasta se complacen en acumular frases durísimas, carentes hasta del más elemental buen gusto literario. Vaya en su disculpa que se trata de escritos de combate, cuyo tono un poco subido es comprensible por el entusiasmo propio de neófitos. Por lo demás, si los cristianos favorables a la Filosofía no fueron demasiado afortunados en elegir las razones para justificar su aprovechamiento, en las invectivas de los adversarios muchas veces la falta de raciocinio se suple con sobra de elocuencia.

El primer ataque violento contra la Filosofía lo encabeza el sirio Taciano (h. 170), que aunque discípulo de San Justino no comparte la benevolencia de su maestro hacia la ciencia pagana. Su *Oratio ad Graecos* (31) es una buena demostración práctica de su cerrazón de criterio y del espíritu intransigente que le hicieron separarse de la Iglesia y caer finalmente en los extravíos del gnosticismo y del encratismo. Se hace eco de las calumnias populares, y con tono burlón, salpicado de gracia de sal de cocina, acumula las acusaciones más violentas contra los paganos, a los cuales no reconoce mérito de ninguna clase. En su Filosofía no ve más que errores y contradicciones, y ridiculeces en su religión. Cabe dudar de la eficacia que semejante alegato, más apto para irritar que para convencer, haya podido tener en la conversión de ningún griego.

Tampoco se muestra muy favorable hacia los filósofos San Teófilo de Antioquía (h.169-182). En su obra *Ad Autolyicum* (h. 180) se complace en hacer resaltar sus disputas, sus contradicciones, sus errores acerca de Dios, sus plagios de los libros sagrados, las coincidencias de los poetas y sibilas con las Sagradas Escrituras, sacando a la luz toda la panoplia de argumentos manoseados para demostrar la inferioridad de la Filosofía respecto del Cristianismo. Principalmente en el libro III su indignación se desborda en una forma tan enérgica que recuerda no poco la de Taciano: "Miseros igitur ac impios et stultos reperiri, qui talia scripsere et philosophati

(31). Πρὸς Ἑλληνας; PG, VI; OTTO, *Corpus apologetarum*; E. SCHWARTZ, *Tatiani oratio ad graecos*, Texte und Untersuchungen, T. IV, fasc. 1, Leipzig, 1888. A- PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, Alcan, 1903.

sunt inutili opera, ex his quae diximus satis perspicuum est" (32).

El tratado *Adversus haereses* (h. 190) de San Ireneo (+202) marca un avance muy importante en la literatura cristiana (33). Por su amplitud, su abundancia doctrinal y su vigorosa contextura dialéctica, es una obra muy superior a las de los anteriores apolo-gistas. El gran impugnador del gnosticismo se muestra receloso de la filosofía, viendo en ella una causa de extravíos y una fuente de errores. Considera un peligro para la fe mezclarla con las ense-ñanzas de la filosofía pagana. Pero su oposición no se refiere a la razón ni a la Filosofía en sí mismas, sino a su mal empleo por los herejes: "Minutiloquium et subtilitates circa quaestiones, cum sit aristotelicum, inferre fidei conantur" (34). Su regla suprema es la fe en la Sagrada Escritura, rectamente interpretada conforme a la tradición, sin complicarla con procedimientos racionales. Lo cual no le impide utilizar ampliamente la razón y los recursos de la filo-sofía para combatir a los gnósticos con sus propias armas (35).

San Ireneo prefiere la santa sencillez de la fe a las sutilezas de una sabidura orgullosa. Vale más ser simples (ἰδιώτας) y poco instruídos (ὀλιγομαθεῖς), pero amando mucho a Dios, que creerse muy sabios y experimentados y blasfemar de su Señor (36). Es mejor abandonar toda investigación científica, y no conocer más que a Jesucristo, Hijo de Dios, crucificado por nosotros, que incurrir en la impiedad, discutiendo cuestiones abstrusas (37).

No hay que olvidar que el santo Obispo de Lyon es un pastor que defiende y precave sus ovejas contra los peligros de la falsa ciencia del gnosticismo. Así son explicables frases como el siguiente dilema, que tomado al pie de la letra roza los límites de la exage-ración. "Dicemus autem adversus eos: utrumne hi omnes qui prae-dicti sunt (los filósofos paganos) cognoverunt veritatem, aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio. Ut quid enim descendebat? Nunquid ut eam, quae cognoscebatur veritas, in agnitionem adduceret his, qui

(32) *Ad Autolyicum*, III, 18, PG, VI, 1146; Cf. II, 4-8, PG, VI, 1050-1060; II, 36-38, PG, VI, 1109-1117; III, 26, PG, VI, 1180 ss; III, PG, VI, 1121-1124.

(33) PG, VII; W. HARVEY, *Sancti Irenaei Lugdunensis, Libros quinque adversus harreses*, Cambridge, 1857.

(34) *Adv. haer.* 14, 5; PG, VII, 752.

(35) *Adv. haer.* II, Prefacio; PG, VII, 709.

(36) *Adv. haer.* II, 26; PG, VII, 800.

(37) *Adv. haer.* II, 39; Harvey, I, 345.

cognoscunt eam, hominibus? Si autem non cognoverunt, quemadmodum eadem cum his, qui veritatem non cognoscebant, dicentes, solos vosmetipsos eam quae est super omnia cognitio habere gloriamini, quam etiam, qui ignorant Deum, habent? Secundum antiphrasin ergo, veritatis ignorantiam, agnitionem vocant; et bene Paulus ait vobis novitates falsas agnitionis. Vere enim falsa agnitio ipsorum inventa est” (38).

Pero el mismo Santo precisa el alcance de estas expresiones demasiado vivas, invocando el ejemplo de San Pablo: “Paulus clamavit: Scientia inflat, caritas autem aedificat: non quia veram scientiam de Deo culparet, alioquin seipsum accusaret; sed quia sciebat quosdam sub occasione scientiae elatos excidere a dilectione Dei” (39). La verdadera ciencia tiene por objeto consagrarse a estudiar lo que Dios ha enseñado claramente en las Sagradas Escrituras, a esclarecer las verdades de la fe, investigando sus razones (δτι, διὰ τι), y penetrando en el sentido de lo que Dios enseñó por medio de parábolas. Pero siempre evitando las sutilezas y cuestiones inútiles: “ut puta, si quis interrogat, Antequam mundum faceret Deus, quid agebat?, dicimus quoniam ista responsio subjacet Deo. . . , nulla Scriptura manifestat (40). O también, ¿de dónde sacó Dios la sustancia de la materia? Estas y otras muchas cosas “cedere oportet Deo et Verbo eius” (41).

Así pues, aunque en realidad San Ireneo profesa poca simpatía hacia la filosofía griega, y se complace en hacer resaltar sus contradicciones internas y su concomitancia con las doctrinas heréticas, no obstante no condena en bloque la sabiduría humana. Aunque su ideal por excelencia es el conocimiento que proporciona la fe, que considera inmensamente superior a la Filosofía, y, basada sobre ella, una ciencia cristiana, cuyo ámbito no debería rebasar de la expli-

(38) *Adv. haer.* II, 18; PG, VII, 754 (Harvey, I, 287-302). Aunque destinadas a los herejes, las siguientes frases nos revelan el pensamiento de San Ireneo: “Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli, quasi in depositarium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis, quicumque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus, omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos, quae autem sunt Ecclesiae, cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem” (*Adv. haer.* III, 4).

(39) *Adv. haer.* II, 39 (Harvey, I, 345).

(40) *Adv. haer.* II, 41 (Harvey, I, 352).

(41) *Adv. haer.* II, 43 (Harvey, I, 356).

cación sencilla de la Sagrada Escritura, excluyendo todas las cuestiones humanas, indagadas por mera curiosidad racional.

En esta, como en otras ocasiones, la nota más estridente corre a cargo de Tertuliano, el cual, con frases restallantes como trallazos, rechaza de plano lo que considera burda componenda entre la fe cristiana y la filosofía del paganismo. Tertuliano está plenamente dominado por la idea de la suficiencia absoluta del Cristianismo: "Christiano autem paucis ad scientiam huius rei opus est: nam et certa semper in paucis; et amplius quaerere non licet, quam quod inveniri licet; infinitas enim quaestiones Apostolus prohibet. Porro non amplius invenire licet, quam quod a Deo discitur; quod autem a Deo discitur, totum est" (42).

Al cristiano le basta con la fe. Después de creer, nada le queda por desear. "Cedat curiositas fidei" En el Evangelio se encuentra todo cuanto puede necesitar un cristiano, el cual no necesita andar buscando nada fuera de su propia fe: "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" (43).

La Filosofía griega tiene la culpa de todas las herejías: "Haereticorum patriarchae philosophi" (44). "Haec sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae saecularis, quam Dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confussionem etiam philosophiae ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiae saecularis, temeraria interpret divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. . . Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, iidem retractatus implicantur" (45).

Filosofía y Cristianismo son cosas antitéticas, entre las cuales no cabe conciliación. Es absurdo concebir un filósofo cristiano, o un cristiano filósofo. "¿Quid adeo simile philosophus et christianus, Graeciae discipulus et Coeli, famae negotiator et salutis, verborum et factorum operator, rerum aedificator et destructor, interpolator erroris et integrator veritatis, furator eius et custos?" (46). "¿Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid

(42) *De Anima*. 2; PL, II, 691.

(43) *De Praescr.* 7; PL, 24; 14, PL, II, 32.

(44) *De Anima*. 3; PL, II, 692; *Adv. Hermogenem*, 8; PL, II, 228.

(45) *De Praescr.* 7, 1-2; PL, II, 22.

(46) *Apolog.* 46; PL, II, 580-581.

haereticis et christianis? Nostra institutio de Porticu Salamonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui stoicum et platonium et dialecticum christianismum protulerunt" (47).

El cristiano que busca verdades en los filósofos y en los herejes, sólo encontrará tinieblas, errores y contradicciones: "Nemo inde instrui potest, unde destruitur; nemo ab eo illuminatur a quo contenebratur" (48). "Plus diversitatis invenies inter philosophos quam societatis, cum et in ipsa societate diversitas verum deprehendatur" (49). "Mimice philosophi affectant veritatem, et affectando corrumpunt, ut qui gloriam captant" (50). La Filosofía no es más que "affectatricem et interpolatricem veritatis". "Siquidem et ab Apostolo jam tunc philosophia concussio veritatis providebatur... De nidoribus philosophiae candidum et purum aerem veritatis infusant" (51). "Philosophi enim non christiani cognominantur. Nomen hoc philosophorum daemona non fugat" (52).

El cristiano no debe buscar nada fuera de su propio campo: "Nobis etsi quaerendum est adhuc et semper, ubi tamen quaeri oportet?... Quaeramus ergo in nostris et a nostris et de nostris: idque dumtaxat, quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire" (53).

Alguna vez parece hacer alguna concesión a la filosofía: "Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse; testimonium est veritatis etiam inventus ipsius. Nonnumquam et in procella confusis vestigiis coeli et freti aliquis portus offenditur, prospero errore...". Pero pronto rectifica: "ut prope sit exclusa veritas a philosophia" (54). Los filósofos no han hecho más que llamar a

(47) *De Praescr.* 7; PL, II, 23. Un tono semejante emplea San Jerónimo: "Quae enim communicatio luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial? (2 Cor. 6, 14). Qui facit cum Psalterio Horatius?, cum Evangeliiis Maro, cum Apostolo Cicero?" (Ep. 22, 29, PL. XXII, 416).

(48) *De Praescr.* 12; PL, II, 30. *Apolog.* 46; PL, I, 574, 581; 47, PL, I, 582; 48, PL, I, 588.

(49) *De Anima.* 2; PL, II, 690.

(50) *Apolog.* 46; PL, 570.

(51) *De Anima.* 3; PL, II, 692.

(52) *Apolog.* 46; PL, 567.

(53) *De Praescr.* 12; PL, II, 30.

(54) *De Anima.* 2; PL, II, 689.

las puertas de la verdad, pero no han acertado a entrar por ellas: "Philosophi duri, cum veritatis fores pulsant" (55).

Considera inútil y peligroso el andar buscando testimonios de los filósofos gentiles para confirmar las verdades que pueden aprenderse sencillamente en el Evangelio: "Magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum, si quis velit ex litteris receptissimis quibusque philosophorum vel poetarum, vel quorumlibet doctrinae sapientiae saecularis magistrorum testimonia excerptere christianae veritatis" (56).

Por su parte prefiere la simplicidad en la aceptación humilde de la fe, que es el camino más seguro de la verdad: "At cum monet (Apostolus) cavendum a subtililoquentia et philosophia et inani seductione quae sit secundum elementa mundi, non secundum coelum aut terram dicens, sed secundum litteras saeculares; et secundum traditionem, scilicet hominum subtililoquorum et philosophorum... Hac simplicitate veritatis contraria subtililoquentiae et philosophiae, nihil perversi possumus sapere" (57). "Simplices enim quique, ne dixerint imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est..." (58).

Si admite alguna indagación científica acerca de las Escrituras, lo hace temiendo los peligros que esto puede acarrear, y declara: "Ceterum manente forma eius in suo ordine quantumlibet quaeras et tractes, et omnem libidinem curiositatis effundas, si quid tibi videtur vel ambiguitate pendere, vel obscuritate odumbrari. Est utique frater aliquis doctor gratia scientiae donatus;... Novissime ignorare melius est, ne quod non debeas noris, quia quod debeas nosti. Fides, inquit tua te salvum fecit (Luc. 18, 42), non exercitatio scripturarum" (59). "Quis enim revelabit quod Deus texit? Inde sciscitandum est, unde ut ignorare tutissimum est: praestat per Deum nescire, quia non revelaverit, quam per hominem scire, quia ipse praesumpserit" (60).

En último término, se puede vivir perfectamente sin meterse en filosofías: "Jejunantes a philosophia nihilominus vivunt" (61).

(55) *De test. animae.* 1; PL, I, 682.

(56) *De test. animae.* 1; PL, I, 681.

(57) *Adv. Marcionem,* 5, 19; PL, II, 553.

(58) *Adv. Praxeam,* 3; PL, II, 180.

(59) *De Praescr.* 14, 1-3; PL, II, 32.

(60) *De Anima.* 1; PL, II, 689.

(61) *De Anima.* 6; PL, II, 696.

Y hasta se evitan muchos errores y disparates: "Sed enormis intentio philosophiae solet plerumque nec prospicere pro pedibus, sic Thales in puteum" (62). "Age iam, si quis philosophus affirmet, ut ait Laberius, de sententia Pythagorae, hominem fieri ex mulo, colubrum ex muliere, ut in eam opinionem omnia argumenta eloquii virtute distorserit, nonne consensum novebit et fidem infiget?" (63).

Tertuliano es particularmente cruel contra Aristóteles: "Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit" (64). Aunque Platón tampoco sale bien parado, pues lo califica de "omnium haereticorum condimentarium" (65).

Ciertamente que si esta actitud intransigente del jurista africano hubiese llegado a prevalecer, poco le quedaba que hacer a la Filosofía en el Cristianismo.

Baste con mencionar de pasada la *Irrisio gentilium philosophorum*, que figura bajo el nombre de Hermias (66). Sátira breve y superficial, que en un estilo con pretensiones de gracioso, y que no pasa de ligero, trata de poner en ridículo a los filósofos haciendo resaltar sus mutuas contradicciones.

Tampoco es favorable a la Filosofía, San Hipólito (+235), el cual, aunque se mantiene en un tono mesurado y expositivo, en realidad se propone demostrar que todas las herejías tienen su fuente en las doctrinas de los filósofos (67). Esta misma opinión la comparten San Epifanio (S. III-IV) (68) y Dionisio de Alejandría, discípulo de Orígenes, de cuya obra sólo se conservan escasos fragmentos.

Con ímpetu de nuevo converso redactó Arnobio (+h. 327) su alegato *Adversus nationes* (h. 303-305), donde con excesiva "elo-

(62) Ib.

(63) *Apolog.* 48; PL, I, 588.

(64) *De Praescr.* 7; PL, II, 22.

(65) *De Anima*, 23; PL, II, 729.

(66) Διασυρομός τῶν ἔξω φιλοσόφων. PG. VI, 1169-1180. OTTO, *Corpus apologetarum*, T. IX, p. 1-31.

(67) Κατά πασῶν αἱρέσεων ἑλεγχος. PG. XVI, 3.º P. WENDLAND; *Refutatio omnium haeresium*, GCS. T. XXVI, Leipzig, 1916.

(69) K. HOLL, *Ancoratus und Panarion*, GCS, T. XXV, XXXI, XXXVI, Leipzig, 1916.

quentia”, inconscientemente demoledora, trata de poner en ridículo la filosofía pagana. De él ha podido decir P. de Labriolle que es el primer apologista que trata de fundamentar un dogmatismo religioso sobre un pirronismo filosófico (69).

Más moderado es su discípulo Lactancio (h. 250-330), aunque cuando se le presenta la ocasión tampoco escatima los adjetivos pesados contra la “falsa sabiduría” de los filósofos, y se complace en poner de relieve sus errores y contradicciones. Si bien esto no le impide reconocer que han logrado descubrir muchas verdades fragmentarias, que, reunidas, compondrían la verdad total. Aunque esto no puede hacerlo la razón humana por sí sola, porque solamente Dios, que es el autor de la verdad, puede abarcarla en toda su amplitud y darla a conocer a los hombres. Nueva forma de hacer resaltar la necesidad de la revelación, y de establecer la superioridad del Cristianismo sobre la Filosofía (70).

Detenemos aquí este desfile, incompleto, pero que creemos suficiente, de personajes adversos a la Filosofía. Si los argumentos de los pocos que adoptan una actitud benévola ante la ciencia pagana no son demasiado convincentes, como veremos en seguida, en las invectivas de los que la impugnan sobra retórica y escasea un conocimiento exacto, por lo menos de uno de los términos de la cuestión. Ninguno de ellos, si exceptuamos quizá a Tertuliano y a San Hipólito, muestra una información profunda sobre los grandes sistemas de la filosofía griega, y sus ataques recaen sobre las escuelas tal como se perpetuaban, o como eran conocidas en aquel tiempo de decadencia y de superficialidad. En este sentido no les faltaba razón, ya que no para emplear tan acerbamente la ironía, al menos para no tomar demasiado en serio unas doctrinas cuya utilidad les parecía nula comparadas con la plenitud de la revelación cristiana. Pero claro está que, planteado el problema en esta forma, no se llegaba al fondo de la cuestión de las relaciones entre la razón y la fe, la cual ni aparece propuesta en su verdadero alcance, ni tampoco queda

(69) PL, V, 718-1288. P. DE LABRIOLLE, *Le cas d'Arnohe*, Rev. de Fribourg, T. 40 (1909), I, p. 284.

(70) “Quod si extitisset aliquis qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere nisi veri peritus ac sciens potest; verum autem scire non nisi ejus est qui sit doctus a Deo”, *Institut*, VII, 7, 7; PL, VI, 111-822.

resuelta. habrá que esperar todavía muchos siglos, hasta verla planteada en debida forma por Santo Tomás de Aquino.

El "robo de los filósofos".

En los primeros apologistas el problema de las relaciones entre la razón y la fe no surge en forma de oposición entre ambas, sino más bien fijándose en las coincidencias entre los libros sagrados y la filosofía griega. Una ligera confrontación de las doctrinas del Cristianismo con las de los filósofos bastaba para apreciar entre ambas enseñanzas muy semejantes en puntos como la existencia y unidad de Dios, la creación del mundo, la inmortalidad del alma, la vida futura, etc. Para explicarlas, y al mismo tiempo, con el propósito de demostrar a los gentiles la anterioridad y la superioridad de la Biblia, acuden a fórmulas, que ciertamente tienen poco de científicas.

Aparte de la acusación de plagio, que fué la más común, aducen otras, como por ejemplo: la influencia de los demonios sobre los paganos, a los que deslumbraron con algunos destellos parciales de verdad, a fin de infiltrarles mejor sus errores. Menos noble aún es otra "teoría" con que tratan de ridiculizar a la vez a la filosofía y a los dioses del paganismo. Los inspiradores del politeísmo habrían sido los ángeles que en el Génesis y en el *Libro de Henoch* aparecen teniendo comercio con las hijas de los hombres. De aquí habrían procedido los dioses paganos. Además esos ángeles prevaricadores tenían conocimiento de las profecías, y de él se sirvieron para introducir algunas semejanzas entre el paganismo y las religiones judía y cristiana, con el propósito de extraviar a los hombres en el error (71). Un sentido semejante tiene la tesis de la "condescendencia divina", con que Dios permitió que se infiltraran en la religión revelada algunas prácticas de los ritos idólatras del paganismo (72). En algunos escritores (San Justino, Orígenes) aparecen las "naciones comunes" (*χθοναὶ ἔθνη*) de que los estoicos se servían para demostrar la existencia de Dios por el consentimiento universal (73). Tertuliano,

(71) SAN JUSTINO, *I Apol.* 23; PG, VI 364; 54, PG, VI, 409; TERTULIANO, *Apolog.* 21; PL, I, 399; *De Corona*, 15; PL, II, 102; *De Praescr.* 40; PL, II, 54. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I, 17; PG, IX. 796.

(72) PINARD DE LA BOULLAYE, S. J. *El Estudio comparado de las Religiones*, T. I, p. 517 y ss. donde estudia detalladamente la cuestión.

(73) ORÍGENES, *Contra Celsum*, I, 4; PG. XI, 661. 664.

además de aludir a la casualidad para explicar las coincidencias, invoca también el testimonio del alma “naturalmente cristiana”, como resto de una rectitud original procedente del mismo Dios (74).

Pero la “explicación” más común, procedente de los judíos alejandrinos, fué la cómoda teoría del plagio, bien fuese por conocimiento directo de los libros sagrados por los filósofos y poetas paganos, o bien indirectamente, por inspiración de los ángeles prevaricadores y de los demonios.

Esta burda superchería fué acogida unánimemente por los apologistas cristianos, con la excepción de Atenágoras, que la rechaza, y de Orígenes que la admite con reservas (75). Su finalidad era hacer ver a los paganos que las enseñanzas del Cristianismo eran más antiguas que las suyas, pues se remontaban en parte a Moisés y los profetas, de quienes sus filósofos habían tomado sus mejores doctrinas. Con ello trataban a la vez de humillar su soberbia intelectual, haciendo depender la filosofía griega de la “bárbara”, que aquéllos despreciaban.

Es fácil acumular testimonios. Nos limitaremos a citar algunos textos, para muestra del aplomo con que pueden hacerse las afirmaciones más peregrinas y más destituídas de fundamento. Por ejemplo San Justino: “Mas es preciso que veáis claramente que cuantas doctrinas hemos recibido de Cristo y de los profetas, sus predecesores, son las únicas verdaderas, y más antiguas que todos los escritores” (76). Platón tomó de Moisés su doctrina de la libertad moral: “Cuando Platón dijo: la culpa es del que elige”, Dios está libre de toda culpa”, se ve que lo tomó del profeta Moisés. Porque Moisés es más antiguo que todos los escritores de los griegos. Y cuantas cosas escribieron tanto los filósofos como los poetas sobre la inmortalidad del alma, las penas después de la muerte, o la contemplación de las cosas eternas, u otras semejantes, pudieron entenderlas y las expusieron tomando su doctrina de los profetas” (77). De Moisés y de los profetas tomó Platón su doctrina del *Timeo*. También tomó Platón de Moisés lo que en el *Timeo* se investiga con argumentos físicos del Hijo de Dios, cuando se dice: “Y lo puso del todo en forma de aspas”... No opinamos, pues, nosotros lo mismo que los

(74) *De Anima*, 2; PL, II, 648. *Contra Celsum*. IV, 39. PG, XI, 102.

(75) *Supplicatio*. 30; PG, VI, 1165-1668. *Contra Celsum*, IV, 12, PG, XI, 1041; I, 15, PG, XI, 684.

(76) *I Apol.* 23; PG, VI, 364.

(77) *I Apol.* 44; PG, VI, 396; 58, 416.

otros; pero todos los demás hablan imitándonos a nosotros” (78). “Y estas cosas fueron divulgadas entre los griegos y entre todos los gentiles, pues oían a los profetas el anuncio de que allí había de ser más general y firme la fe en Cristo. Pero demostraremos que ellos, al oír los oráculos de los profetas no penetraron bien el sentido de los mismos, y, como equivocados, habían imitado las cosas de Cristo. El profeta Moisés fué, como ya hemos dicho, más antiguo que todos los escritores” (79).

Los adversos a la Filosofía no podían menos de aprovechar una teoría que tan fácilmente se prestaba a denigrar y poner en ridículo a los filósofos. No disimulan su delectación al poderlos tachar no sólo de plagiarios, sino de ladrones y falsificadores.

Taciano saca todos los registros gordos de su elocuencia para echar en cara a los griegos que todas sus invenciones proceden de los “bárbaros”, y que lo poco que hay de verdad en sus filósofos lo han tomado de los profetas judíos, pero además corrompiéndolo y desfigurándolo. Moisés es el primer autor de la “filosofía bárbara” (80).

San Teófilo de Antioquía se esfuerza por probar a Autólico la anterioridad de los libros de Moisés y de los profetas, y señala las coincidencias de las sibilas, los poetas y los filósofos con la Sagrada Biblia (81).

Tertuliano no encubre su satisfacción al poder lanzar sobre la Filosofía esta ducha de increpaciones: “Qui poetarum, qui sophistarum, qui non de prophetarum fonte potaverit? Inde igitur philosophi sitim ingenii sui rigaverunt; nam quia quaedam de nostris habent, ea propter nos comparant illis. . . Dum ad nostra conantur, et homines gloriae, ut diximus, et eloquentiae solius libidinosi, si quid in sanctis offenderunt digestis, exinde regestum pro instituto curiositatis ad propria verterunt, neque satis credentes divina esse, quo minus interpolarent, neque satis intelligentes, ut adhuc tunc subnubila, etiam ipsis Judaeis obumbrata, quorum propria videbantur. Nam et si qua simplicitas erat veritatis, eo magis scrupulositas humana fidem aspernata nutabat, per quod in incertum miscuerunt etiam quod invenerunt certum. . . Sic et poetae et philosophi tribunal

(78) *I Apol.* 60; PG, VI, 417.

(79) *I Apol.* 54; PG, VI, 409.

(80) *Or. ad graec.* 1; PG, VI, 803; 31, PG, 868; 40, PG, VI, 884.

(81) *Ad Autol.* II, 12; PG, VI, 1069; II, 35-38, PG, VI, 1109, 1120.

apud inferos ponunt. . . Unde haec, oro vos philosophis aut poetis, tam consimilia? Non nisi de nostris sacramentis: si de nostris sacramentis, ut de prioribus, ergo fideliora sunt nostra, magisque credenda, quorum imagines quoque fidem inveniunt; si de suis sensibus, jam ergo sacramenta nostra imagines posteriorum habebuntur, quod rerum forma non sustinet; numquam enim corpus umbra aut veritatem imago praecedit" (82).

Minucio Félix, en el *Octavio*, después de enumerar los testimonios de los filósofos, hace observar: "Animadvertis, philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quo illi de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sunt" (83).

Hasta Clemente de Alejandría, tan favorable a los filósofos, lo admite. Como su maestro Taciano, enumera detalladamente los inventos que los griegos tomaron de los bárbaros, y subraya la anterioridad de Moisés para hacer resaltar la dependencia de los griegos respecto a él. No obstante, aunque llama a los griegos ladrones, con todas las letras (κλεπται), no recarga demasiado la expresión en sentido peyorativo, sino que toma ese hecho como fundamento para justificar el empleo de la Filosofía por los cristianos (84).

Los escritores adversos a la Filosofía se contentaban con complacerse en lanzar una acusación tan infundada contra los gentiles. Pero ese hecho supuesto, en los favorables a ella se va transformando gradualmente hasta convertirse en un argumento para justificar la utilización de la cultura pagana en beneficio de la ciencia cristiana. Por una parte les servía para explicar las coincidencias parciales que encontraban entre los filósofos y el Cristianismo, y finalmente acaban por sacar la consecuencia del derecho de recuperación, pues al utilizar esas verdades, los cristianos no hacían otra cosa que volver a entrar en posesión de sus propios bienes.

(82) *Apolog.* 47; PL, II, 581-588.

(83) *Octavius*, 34, 5.

(84) Es extraño que Clemente insista tanto en una teoría tan inconsistente, disponiendo de su hermosa doctrina del Logos iluminador. No obstante, quizá por influjo de su maestro Taciano, o de Filón, a quien debe no pocas de sus ideas, lanza una y otra vez, con verdadera machaconería, contra los filósofos la acusación de plagio. Cf. *Strom.* I, 15; PG, VIII, 768; I, 16, 784; I, 17, 796-801; I, 21, 820; I, 25, 912; II, 1, 929; II, 5, 952; II, 18, 1016; V, 1, PG, IX, 46; V, 14, 129; VI, 2, 212, 228; VI, 3, 244; VI, 4, 253. etc. Cf. CASIODORO, *Instit.* L. I, c. 17.

Aunque de fecha posterior, tal vez el documento más significativo en este aspecto sea la Epístola de San Jerónimo *Ad Magnum, oratorem urbis Romae* (85). En ella, el anacoreta de Belén, valiéndose de los recursos de su vastísima erudición escrituraria, acumula ejemplos y alegorías, más o menos flexibles, para justificar el empleo de las letras profanas, cuyos ecos nunca dejaron de sonar agradablemente en sus oídos (86). Moisés y los profetas aprovecharon cuanto hallaron de bueno en la sabiduría de los egipcios y caldeos. David arrebató la espada a Goliat, y le dió muerte "proprio mucrone". De manera semejante pueden también los cristianos utilizar las letras paganas, convirtiéndolas en armas para combatir las. Isaías (c. 7) rayó con una navaja afilada la barba y las piernas de los pecadores; cosa parecida hay que hacer con la ciencia de los gentiles. San Pablo cita versos de Epiménides, Menandro y Aratos; por lo tanto es lícito a los cristianos servirse de las letras paganas para explicar y adornar sus propias doctrinas.

Añade San Jerónimo una interpretación ingeniosa tomada de Orígenes —que se hará clásica, y que será invocada durante muchos siglos como argumento irrefutable— del expolio de los egipcios por los israelitas, en la que va implícita la creencia en el "robo de los filósofos" (87).

(85) PL. XXII, 667-668.

(86) Ep. 22, n. 30. PL. XX::, 416. "Mentiris, ait, ciceronianus est, non christianus".

(87) Orígenes es el primero en quien se encuentra esta interpretación del Exodo, 11, 7: "Ex his enim quae filii Isarael Aegiptiis subtraxerunt, constructa sunt quae in Sanctis Sanctorum erant, arca cum operculo, cherubim propitiatorium, et urna aurea, in qua repositum est manna, panis angelorum". ORÍGENES, *Ep. ad Gregorium*, 2, PG. XI, 88. SAN AGUSTÍN. *De doctr. christ.* 2, 40, PL, XXXIV, 63.

La hallamos en nuestro San Isidoro, en las Cuestiones sobre el Exodo, donde dice: "¿Qué prefiguraron los israelitas al llevarse el oro y la plata y las vestiduras de los egipcios, sino el estudio que hemos de poner en las obras de los gentiles, y la utilidad que podemos sacar de ellas?" Traducción de Menéndez y Pelayo en *Ideas estéticas*, I, p. 46.

El eco de esas imágenes bíblicas perdura en el siglo XIII. En la Carta a la Universidad de París (1228) dice Gregorio IX: "Ab Aegiptiis argentea vasa et aurea sic accipienda sunt mutuo, quod spoliatis eisdem ditentur Ebrei, non ut iidem in servitutem illorum quasi ad participium pretii venundati redigantur, quoniam et si doctrina celestis eloquii de sapientia et eloquentia philosophici dogmatis quasi mutuuum ad sui ornatum assumat, interdum ei tamen deservire non debet nec intellectus ipsius ad illius intellectum ullatenus

San Jerónimo completa esta idea de la recuperación con la del derecho de conquista, fundamentándola en el pasaje del Deuteronomio (21, 10-14) en que se permite a los hebreos tomar por mujer a una cautiva de guerra, a condición de lavarla, y de cortarle previamente los cabellos, las cejas y las uñas: "Qui ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem, de ancilla atque captiva Israelitidem facere cupio?... Labor meus in familiam Christi proficit" (88). Esta interpretación de la esclava del Deuteronomio viene a ser una variante de la alegoría filoniana de Sara y Agar, que acabará por ser la expresión más característica de las relaciones entre la Filosofía y la ciencia sagrada.

Con esos ejemplos y alegorías trata San Jerónimo de defender el empleo de las letras profanas por los escritores cristianos. No estaban aún lejanos los tiempos de Tertuliano, pero la labor de Clemente de Alejandría y de Orígenes había tenido su eficacia. Ya no se trata de establecer para la ciencia del paganismo una categoría inferior en sentido despectivo, sino de reconocerla en su verdadero valor, buscando principios de justificación para aprovecharla en beneficio de la ciencia cristiana.

La alegoría filoniana de Sara y Agar se repite a través de la Edad Media con escasas variantes, perfilándose cada vez más el carácter de la ciencia profana como auxiliar y subordinada de la ciencia sagrada, hasta quedar acuñada en la bella frase de San

inclinari. Puella etiam de hostibus capta, que pilis rasis et unguis circumcisis viro inraelitico jungitur, dominari non debet eidem, sed obsequi potius ut subjecta". Cf. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristoteles sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941, p. 72. El mismo Grabmann ha estudiado el influjo de este concepto en San Agustín, y sus repercusiones a lo largo de toda la Edad Media. Cf. *Der Einfluss des Heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter. Mittelalterliches Geistesleben*, Band II, 1936, p. 9 ss.

En San Agustín hallamos hermosas frases, que pueden tomarse como principio de la conducta de los cristianos en la utilización de las letras paganas: "Ab ethnicis si quid recte dictum, in nostrum usum est convertendum". "Philosophi qui vocantur, si quae vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda" (*De doctr. christ.*, L. 2, 40) PL. XXXIV, 63. El mismo espíritu amplio se manifiesta en esta bella frase: "Quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse intelligat, ubicumque invenerit veritatem" (Ib. 2, 18, 28. PL. XXXIV, 49).

(88) PL. XXII, 666.

Juan Damasceno: "Es conveniente que la reina se sirva de sus damas" (89). Aparece así la ciencia sagrada sentada sobre un trono de reina, y en torno suyo, como corte de honor, las ciencias profanas, ofreciéndole sus servicios, y ejerciendo las funciones subsidiarias de auxiliares y subordinadas.

Fué una imagen feliz, que durante muchos siglos constituyó la fórmula para expresar las relaciones mutuas entre la ciencia sagrada y el saber profano, subrayando la dignidad preeminente de la primera, pero sin desdeñar a la segunda.

El éxito de esa expresión se debió a que reflejaba exactamente el concepto cristiano de la ciencia hasta fines del siglo XII. De un lado la riqueza de los tesoros religiosos y morales contenidos en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres. Y de otro, unos cuantos retales inconexos, procedentes del saldo de la filosofía griega. El contraste era demasiado claro, y la comparación excesivamente fácil. Así se explica la indignación de un San Pedro Damiani contra los dialécticos de su tiempo, a quienes veía entretenidos en las peli-grosas puerilidades de un juego mental intranscendente, abandonando los tesoros de la ciencia sagrada. "Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret, et dum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et et exteriorum rectum veritatis tramitem perdat" (90).

Es fácil imaginar al austero autor *De Laude flagellorum*, con el índice levantado en gesto de severa admonición, recordando —esta vez ya con sentido despectivo— a la ciencia profana su carácter de sierva, tratando de reducirla a las funciones propias de su condición. Un espíritu semejante podemos apreciar en el modo como San Buenaventura, ya en pleno siglo XIII, considera la Filosofía y las artes liberales (91).

No será así como el problema de las relaciones entre la ciencia y la fe, prácticamente inexistente durante muchos siglos, se le plan-

(89) Πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὀπηρετεῖσθαι (*Dial.*, 1).

(90) *De divina omnipotentia*, c. 5. De futuris contingentibus et philosophiae usu in sacris disputationibus. "Porro, qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi duce[m] exercitus posuit, sicque per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit". *De sancta simplicitate*, I PL. CXLV, 695.

(91) *Reductio artium ad Theologiam. Christus omnium magister*.

teará a Santo Tomás de Aquino. Esta vez el problema se presentará de una manera aguda, al enfrentarse la ciencia cristiana con la ciencia griega recuperada por el Occidente. Para resolverlo ya no bastarán las exégesis más o menos pintorescas de textos de la Sagrada Escritura, ni una frase ingeniosa, ni menos un gesto despectivo. Será necesario el esfuerzo titánico de una inteligencia genial, capaz de abarcar en toda su amplitud los dos términos en que se planteaba la contienda. Aunque también para Santo Tomás la Filosofía continúe siendo *ancilla Theologiae*, pero, según la expresión feliz de Gilson será una esclava emancipada (*affranchir l'esclave*), a la cual, para que pueda servir mejor, se le concede previamente la libertad y el derecho de ciudadanía.

El Verbo diseminador.

Para explicar las semejanzas entre el judaísmo, el Cristianismo y la Filosofía pagana, formula San Justino una teoría propia, en que combina el concepto cristiano de Verbo con la doctrina estoica del Logos seminal (*λόγος σπερματικός*). Aunque repite numerosas veces la expresión "semillas del Logos", no está muy claro cómo hay que entenderlas, ni el modo concreto de ejercer su acción sobre las inteligencias de los hombres. No sabemos si consiste en una iluminación o revelación universal, o sólo particular a algunos seres privilegiados —profetas, filósofos, poetas—, o si se trata de una "siembra" de ideas innatas, semejantes a las *κοιναι έννοιαι* de los estoicos, depositadas por el Logos en las inteligencias de los hombres. Quizá fuera excesivo pedir a la capacidad filosófica de San Justino aclaraciones sobre estos puntos. Nos contentaremos con seguirle a través de los textos en que nos expone su pensamiento.

En el Logos divino, primogénito de Dios, existente desde toda la eternidad, y que estaba y está en todas las cosas (92), se halla la Verdad en toda su plenitud. El Logos viene a ser una especie de receptáculo general, un granero o semillero en que se contienen todas las verdades.

El Logos divino se encarnó, y se llamó Jesucristo (93). Pero ya antes de aparecer en el mundo en carne humana derramó sobre las inteligencias de los hombres semillas de verdad: "Mas como los

(92) Λόγος γάρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντί ὄν, *II Apol.* 10; PG. VI, 461.

(93) *I Apol.* 5; PG, VI, 336.

estoicos discurrieron rectamente, al menos en lo que dijeron acerca de las costumbres, lo cual sucede también a veces a los poetas, a causa de la semilla del Logos existente en todo el linaje humano fueron aborrecidos y muertos... No es pues extraño que los que tratan de ajustar su vida, no a una parte de la razón diseminada, sino al conocimiento y contemplación de todo el Logos, que es Cristo, sean objeto de odios mucho mayores (94). “La vestidura de que habla el Espíritu Santo por el profeta significa los hombres que creen en él, en los cuales habita el Logos, semilla procedente de Dios” (95). “Por esto parece que hay en todos ellos —filósofos y poetas— semillas de verdad (σπέρματα ἀληθείας). Pero que fué conocida por ellos más imperfectamente se ve porque se contradicen unos a otros” (96). Las creencias cristianas son más sublimes y perfectas que las doctrinas de los filósofos, porque proceden de Cristo, que es el Logos encarnado. Y todo cuanto dijeron acertadamente los filósofos, los legisladores y los poetas antiguos se debe a que en algún modo conocieron y contemplaron el Logos. Pero por no haber conocido a Cristo incurrieron en errores y contradicciones (97).

Esas semillas de verdad procedentes del Logos se comunicaron parcialmente a los judíos por sus profetas y a los griegos por medio de sus poetas y filósofos, permitiéndoles “ver oscuramente la realidad” (98). Pero no es de extrañar que sus doctrinas sean imperfectas y muy inferiores al Cristianismo, porque los judíos y los gentiles participaron tan sólo de las semillas de verdad procedentes del Logos, mientras que los cristianos han conocido al Logos mismo encarnado en Cristo. “Y no solamente fueron comunicadas estas cosas a los griegos por el Logos, por medio de Sócrates, sino también a los cristianos por el Logos mismo, que tomó forma de hombre y se llamó Jesucristo” (99). “Una cosa es la semilla de alguno, y la imitación concedida en cuanto es posible a la capacidad del sujeto, y otra la misma realidad, y la comunicación e imitación concedida por la

(94) διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ Λόγου, *II Apol.* 8; PG, VI, 457.

(95) πρὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα, *I Apol.* 31; PG, VI 380.

(96) *I Apol.* 44; PG, VI, 396.

(97) *II Apol.* 10; PG, VI, 460.

(98) διὰ ἧς ἐνούσας ἐμῶτου τοῦ Λόγου σπορας ἀμυδρῶς ἐδύνατο ὁρᾶν τὰ ὄντα, *II Apol.* 13; PG, VI, 468.

(99) *I Apol.* 5; PG, VI, 336.

gracia" (100). Por esto la verdad total solamente se halla en el Cristianismo.

De esta manera piensa San Justino que se explican los aciertos y también las deficiencias y errores a los filósofos: "porque cada uno de estos habló rectamente conforme a su afinidad con la parte que veía de la verdad diseminada por el Logos divino" (101).

Por lo tanto, no hay más que una sola fuente de Verdad, que es el Logos divino, y de ella participan, en distinto grado, en distinta forma y de distinta manera, los judíos, los filósofos y los cristianos. Así el judaísmo y la filosofía vienen a ser como preludios o anticipaciones de la revelación perfecta hecha por el Verbo en persona. De aquí deduce San Justino la conclusión de que toda la verdad del mundo es cristiana: "Todo cuanto ha sido dicho rectamente por otros nos pertenece a los cristianos" (102). Y no sólo esto, sino que ha habido muchos griegos, como Sócrates y Heráclito, y "bárbaros", como Abraham, Ananías, Azarías, Misael y Elías, y otros muchos, que fueron cristianos antes de la venida de Cristo, y que incluso pudieron salvarse, porque pensaron y vivieron conforme al Logos, y Cristo es el Logos en carne humana (103).

Vemos pues, que para San Justino, toda verdad, sea cual sea, y hállese donde se halle, procede del Logos, bien sea parcialmente, a manera de "semillas", como en el judaísmo y en la filosofía, o bien totalmente, por revelación personal, como en el Cristianismo. El Cristianismo no anula, ni niega las revelaciones parciales del judaísmo y de la filosofía, sino que las completa y perfecciona. De esta manera, según San Justino, se explican perfectamente las coincidencias de ambos con la doctrina cristiana, y queda excluida toda posibilidad de contradicción y de conflicto entre las verdades fragmentarias de la Filosofía y la verdad total del Evangelio, pues ambos proceden, aunque de distinta manera, de una misma fuente, que es el Logos divino.

Después de lo dicho es ya fácil apreciar el modo concreto como se plantea el problema de las relaciones entre el Cristianismo y la Filosofía a los primeros escritores cristianos. Distinguen perfectamente entre ambas cosas. Pero no conocen la antítesis descarnada

(100) *II Apol.* 13; PG, VI, 468.

(101) ἀπό μέρους τοῦ σπερματικῆς θεοῦ Λόγου, *II Apol.* 13; PG, VI, 465.

(102) ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἔστιν, *II Apol.* 13; PG, VI, 465.

(103) *I Apol.* 46; PG, VI, 397; *II Apol.* 10; PG, VI, 461.

entre Fe y Razón, a la manera del siglo pasado, ni conciben siquiera que puedan enfrentarse en oposición dramática. Tanto la una como la otra son dos modos de conocimiento de la verdad, pero la primera tiene la gran ventaja de proceder directamente de Dios y estar apoyada en la garantía de la veracidad divina.

Los enemigos de la Filosofía la rechazan, por ver en ella una fuente de errores, de contradicciones, y un peligro de toda clase de herejías. Los que, como San Justino, Atenágoras, Clemente y Eusebio, la miran con ojos más benévolos, también la consideran como un cúmulo de errores, y como muy inferior a la fe cristiana, en la cual solamente se halla la verdad en toda su plenitud. Pero esto no les impide apreciar sus méritos y admitir la existencia de verdades aprovechables por los cristianos.

Hacia la verdadera solución.

En los grandes representantes de la escuela de Alejandría, Clemente y Orígenes, hallamos un espíritu más abierto, que se traduce en una actitud benévola y acogedora hacia la ciencia humana, marcando un avance importantísimo hacia la verdadera solución del problema. Conocen la Filosofía bastante mejor que Tertuliano, y aún cuando la consideran más imperfecta que el conocimiento suministrado por la fe, se muestran mucho mejor dispuestos a aprovechar sus recursos en favor del cristianismo.

Clemente (h. 150-212), educado antes de su conversión en las mejores escuelas de filosofía de su tiempo, hace alarde de una vastísima erudición. Mezcladas con innumerables citas de la Sagrada Escritura (104), saltan a cada paso referencias a los escritores:

(104) P. A. COLUNGA, *Clemente escriturario*. "Helmántica", Salamanca, 1950.

P. TH. CAMELOT. *Les idées de Clement d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane*; *Clement d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*. *Recherches de Sc. Rel.* XXI (1931), págs. 38-66; 541-569.

P. H. CAMELOT, O. P. *Foi et Gnose*, Introduction a l'étude de la connaissance mystique chez Cl. d'Al., Paris, Vrin, 1945.

P. LEBRETON, *L'Ecole chrétienne d'Alexandrie avant Origene*, Histoire de l'Eglise, Fliche et Martin, T. II, págs. 240-243.

P. LEBRETON, *Le désaccord de la foi populaire et de la Theologie savante, dans l'Eglise chrétienne au III siècle*, *Rev. d' Hist. Eccles.* XIX (1923), págs. 481-506; XX (1924), págs. 5-37.

Hesíodo, Eurípides, Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, etc. (105).

Clemente tiene un profundo sentido de la completa suficiencia del Cristianismo y de su absoluta superioridad sobre la Filosofía. Para los cristianos, Cristo es el único verdadero Maestro: "Puesto que el Logos mismo ha venido del cielo a nosotros, ya no tenemos necesidad de frecuentar las escuelas de los hombres, ni que ir a estudiar a Atenas, ni a las demás partes de Grecia, ni a Jonia... Desde que el Logos enseña, todo el mundo se ha convertido para los cristianos en Atenas y Grecia" (106). Pero esto no le impide reconocer ni estimar en lo que valen las verdades parciales que se encuentran en los filósofos, y considerarlas útiles para la confirmación e ilustración de la doctrina cristiana.

El Logos iluminador.

La clave del pensamiento de Clemente hay que buscarla en su concepto del Logos, tomado del Prólogo del Evangelio de San Juan: "Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum".

Toda verdad, hállese donde se halle, procede de una fuente única, que es el Logos eterno, el cual fué iluminando sucesivamente,

D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premières siècles*, París, 1933.

SALAVERRI, S. J. *La Filosofía en la Escuela de Alejandria*, Gregorianum, XV (1934), págs. 488 ss.

E. DE FAYE, *Clément d'Al. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle*, 2.^a ed. París, 1937.

Edición O. STAEBLIN, GCS, T. XII, XV, XVII, 1905-1936.

(105) "...Grec et chrétien, et très sincèrement même l'un et l'autre, il veut unir son idéal religieux et son idéal de culture. Ainsi, ce ne sont pas seulement les rapports de la foi nouvelle avec la vérité des vieilles philosophies qui l'intéressent; il va beaucoup plus loin, et veut que la vie tout entière soit chrétienne: lettres, vie sociale et familiale, éducation, travail, loisir. Il cherche déjà a formuler les principes d'une culture pénétrée de sa foi et inspirée de son idéal", P. MONDESERT, *Introd. al Protéptrico*, "Sources chrétiennes", n.º 2, pp. 17-18. "Clément mérite excellemment, et le premier, le titre d'humaniste chrétien" (ib. p. 18).

(106) *Proptetr.* 11; PG, VIII, 229, 232; ὁ Λόγος φωτῶσας ἡμᾶς, ib; *El Logos en la Verdad*: ἀλήθεια γὰρ ὁ Λόγος (*Strom.* II, 4, PG, VIII, 944); Ilumina como la luz de la aurora: φωτὸς... ἀνατολῇ πάντα φωτίζεται (*Strom.* I, 13, PG, VIII, 756).

con destellos parciales a todos los hombres (107): primero a los hebreos, por medio de sus profetas (ἰουδαϊκῶς), después a los griegos, por sus filósofos (ἑθνικῶς) y finalmente, de una manera plena y perfecta, a los cristianos (καινῶς καὶ πνευματικῶς). Judaísmo y Filosofía son a manera de dos ríos, que contienen una misma verdad, y que desembocan en el Cristianismo (108).

Hay pues dos Testamentos antiguos, la Biblia para los judíos, y la Filosofía para los griegos, y un Testamento nuevo, que es el Evangelio revelado a los cristianos por el Logos en persona (109). “Uno es el Sembrador, y una misma la semilla que siembra. El Sembrador es el Logos. La semilla, la verdad. Las diferencias proceden del distinto terreno en que se recibió, y del tiempo en que cayó en él. Por esto, si los hebreos pueden alegar alguna parte de la verdad, no menos pueden hacerlo los griegos, los cuales han conseguido arrancar una pequeña partícula de verdad del Logos teológico” (110). Así pues, un cierto efluvio divino ha sido inspirado a todos los hombres (111). A los bárbaros les fueron dadas la ley y los profetas y a los griegos la Filosofía, para acostumbrar sus oídos al Evangelio (112).

De aquí se derivan varias consecuencias: La Filosofía no es mala, sino buena, porque es obra de la Providencia Divina (113). Procede de Dios y del Verbo iluminador, fuente de toda verdad. Es “una imagen luminosa de la verdad, un don divino (θεσθέν) concedido a los griegos” para prepararlos al Evangelio y a la perfección

(107) ἐνάσματα τινα τοῦ Λογοῦ, *Protept.* VII, 7; PG, VIII, 184.

τὴν ἀίδιον ἀληθείαν σπαραγμὸν τινα, *Strom.* 1, 13; PG, VIII, 756.

ἡ φιλοσοφία ἐκ τῆς θείας γραφῆς ὁ ἐμπόρευμα λαβοῦσα, *Strom.* VI, 17; PG, IX, 380.

(108) *Strom.* VI, 5; PG, IX, 261.

(109) *Strom.* VI, 5; PG, IX, 261; VI, 8; PG, IX, 269; I, 5, PG, VIII, 117.

(110) *Strom.* I, 7, PG, VIII, 732.

(111) *Strom.* VI, 17, PG, IX, 389.

(112) *Strom.* VI, 6, PG, IX, 265. A los judíos se les dió la ley, y a los griegos la filosofía hasta la venida del Señor: Ἰουδαίους μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας, *Strom.* VI, 17, PG, IX, 392. El Logos iluminó dos veces a los hombres, una por los profetas, y otra con su venida: δις, διὰ τε προφητῶν, καὶ διὰ τῆς παρουσίας, *Strom.* I, 5, PG, VIII, 720.

(113) *Strom.* I, 1, PG, VIII, 708. Dios es causa de todos los bienes, de unos causa principal, como de los dos Testamentos, viejo y Nuevo, y de otros causa secundaria, como de la Filosofía, *Strom.* I, 5, PG, 717.

que Cristo iba a traer (114). También en los griegos hay alguna verdad (ἐλληνική ἀλήθεια) (115).

La filosofía es útil, tanto para los griegos como para los cristianos. A los primeros les sirve de propedéutica para la fe y para conducirlos a Cristo. Es el precursor que prepara el camino a la doctrina real (116). “La Filosofía ha servido a los griegos de pedagogo, como la ley a los hebreos” (117). Antes de la venida de Cristo, la Filosofía era necesaria a los griegos para su justificación. Después de la venida de Cristo les sirve para prepararse a recibir la fe. Y una vez que han llegado a la fe, les sigue siendo útil para profundizar en su conocimiento y para defenderla” (118). Para los segundos es un precioso auxiliar, una loriga, un medio eficaz para defender la fe, mediante la dialéctica, contra los ataques de los herejes, y para progresar en la ciencia mediante la demostración de la fe (πίστεως ἀπόδειξις). “La dialéctica impide caer en los errores que se presentan... La filosofía griega impide las emboscadas fraudulentas contra la verdad, y con razón se la representa como la empalizada y el muro que protege la viña” (119).

No hay pues que tener miedo a la filosofía griega, como algunos simples que la temen lo mismo que los niños a las máscaras y a los espantajos (120). Los cristianos no deben desdeñar la Filosofía, sino dedicarse a su estudio para convertirla en un arma de defensa de su propia fe (121).

(114) θειαν δωρεάν Ἑλλησι δεδομένον, *Strom.* I, 2, PG, VIII, 709. φιλοσοφίαν προπαιδεύσαν εἰς διὰ χριστοῦ τελειωσιν, *Strom.* I, 1, PG, VIII, 708; 2, 710; 14, 757.

(115) Ἑλληνική ἀλήθεια, *Strom.* I, 20, PG, VIII, 816. *Strom.* I, 20, PG, VIII, 816; 19, 805.

(116) *Strom.* I, 16, PG, VIII, 796. Aunque la Filosofía fuese inútil, aún así sería útil el confirmar su inutilidad, *Strom.* I, 2, PG, VIII, 709.

(117) *Strom.* I, 5, PG, VIII, 717; VI, 17, PG, IX, 392.

(118) *Strom.* I, 5, PG, VIII, 717; I, 4, 717. A los que eran justos por la ley sólo les faltaba la fe, a los que eran justos por la filosofía, les faltaba la fe y el apartarse de los ídolos, *Strom.* VI, 6, PG, IX, 265.

“Considero verdaderamente erudito al que todo lo refiere a la verdad, tomando todo cuanto hay de útil en la geometría, en la música, en la gramática y en la misma filosofía, para guardar la fe segura contra las insidias, *Strom.* I, 8, PG, VIII, 740.

(119) *Strom.* I, 20, PG, VIII, 817; I, 9, 740.

(120) *Strom.* VI, 10, PG, IV, 301.

(121) *Strom.* I, 2, PG, VIII, 709.

Pero, aunque Clemente admite la legitimidad y la utilidad de la Filosofía, siempre la considera como insuficiente por sí misma, y en un plano inferior a la fe cristiana. Aunque los griegos recibieron algunas chispas del Logos divino (ἐνάσματα τίνα τοῦ Λόγου τοῦ θεοῦ), sólo lograron expresar una exigua parte de la verdad (122). Los más ilustres de ellos no conocieron a Dios de una manera perfecta (κατ' ἐπίγνωσιν), sino velada (κατὰ περίφρασιν) (123). La doctrina griega versa esencialmente sobre la moral y la virtud, mientras que la cristiana tiende ante todo al conocimiento de Dios y del Verbo (124). “La Filosofía, que enseña la Providencia, la recompensa de la vida virtuosa y los castigos de la perversa, da de Dios un conocimiento superficial. Y aun en este conocimiento no salva ni la exactitud ni las partes, porque no considera en pormenor como nosotros lo que se refiere al Hijo de Dios ni a la providencia de la *economía*; ella ignora la religión divina (125). La filosofía griega es elemental, mientras que la ciencia perfecta es la que, más allá del mundo, se consagra a los inteligibles y a las realidades más espirituales, que “ojo no vió, ni oído oyó, y que no han sido comprendidas por el hombre” hasta que el Maestro nos las manifestó por su palabra (126). Los filósofos permanecen siendo párvulos, a no ser que sean vivificados por Cristo (127). La verdad es una, pero las sectas filosóficas han destrozado esa unidad, lo mismo que las bacantes el cuerpo de Penteo (128). Por esto la verdad se halla en las filosofías tan sólo de manera fragmentaria, incompleta y mezclada con muchos

(122) *Proteptr.* 7, PG, VIII, 184; *Strom.* I, 13, PG, VIII, 756. El indicio de que la verdad se halla en nosotros es que nos la enseñó el mismo Hijo de Dios... por esto la verdad solamente se halla de una manera perfecta en los cristianos, *Strom.* VI, 15, PG, IX, 345.

(123) *Strom.* VI, 5, PG, IX, 257. Una cosa es la conjetura de la verdad y otra cosa la verdad; una cosa es la semejanza de una cosa, y otra la cosa misma. *Strom.* I, 7, PG, VIII, 733. En los griegos se halla la elegancia y el ornato de las palabras; pero las cosas y la realidad sólo se encuentra en nosotros bárbaros (ἡμῖν τοῖς βαρβάροις) *Strom.* VI, 17, PG, IX, 381. Hay una verdad griega. Pero sólo es verdad auténtica la que nos enseña el Hijo de Dios, *Strom.* I, 20, PG, VIII, 816.

(124) *Strom.* VI, PG, IX, 277.

(125) *Strom.* VI, 15, PG, IX, 348; 7, 277; 8, 282.

(126) Θεοδιδάχτοι γὰρ ἡμεῖς ἱερά ὄντως γράμματα παρὰ τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ παιδευόμενοι, *Strom.* I, 20, PG, VIII, 816; VI, 7, PG, IX, 280.

(127) *Strom.* I, 11, PG, VIII, 752.

(128) *Strom.* I, 13, PG, VIII, 753.

errores. A los cristianos, que han sido iluminados por la fe, les corresponde eliminarlos, restableciendo la unidad.

Esa es la intención de Clemente. En sus *Stromata* se contendrá la verdad cristiana, mezclada con las opiniones de los filósofos, oculta como el fruto dentro de la nuez. Y así como los agricultores, primero riegan la tierra, y después arrojan la semilla, así él se propone extraer lo que pueda de la sabiduría griega, regando lo que en ella hay de terrestre para que reciba la semilla espiritual (129).

Ordenación del saber, según Clemente.

La mejor manera de comprender el pensamiento de Clemente acerca de la relación del Cristianismo con la Filosofía es fijarnos en la ordenación jerárquica que concibe entre los grados del saber. Quizá responde a su concepto de un programa completo de estudios, que tal vez fué intentado por él en el Didascaleo de Alejandría. En él se refleja claramente el lugar que corresponde a la Filosofía en una consideración cristiana de la realidad y del conocimiento. Clemente distingue en el saber cinco grados ascendentes (130):

1.º *La propedéutica de párvulos*, propia de la escuela primaria, consiste en aprender a leer, escribir y contar.

2.º *Las disciplinas encíclicas* (εγκυκλία παιδεύματα) que aparecen ya reducidas al septenario de las artes liberales: Gramática, Retórica, Dialéctica, Aritmética, Geometría, Astronomía y Música, y que, como en las escuelas paganas, sirven de preparación para la Filosofía (131), a la cual están subordinadas como servidoras o criadas. “Algunos, embriagados con los filtros de las criadas, despreciaron a la señora Filosofía, y unos encanecieron en la Música, otros en la Gramática, otros en la Geometría, otros en la Aritmética, y muchos en la Retórica. Pero así como estas disciplinas, a las que llaman encíclicas, o circulares, son preparación para la Filosofía, que es su señora (δέσποινα) así también la Filosofía sirve a su vez de preparación para la Sabiduría. Es pues la Filosofía el ejercicio de la Sabiduría, y llamo Sabiduría a la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas respectivas. Es la Sabiduría la Reina de

(129) *Strom.* I, 1, PG, VIII, 708.

(130) *Strom.* I, 7, PG, VIII, 732; I, 5, 721.

(131) *Strom.* VI, 10, PG, IX, 300. Estas artes son perjudiciales, si no van unidas a la Filosofía, *Strom.* I, 8, PG, VIII, 736.

la Filosofía, como ésta es, a su vez Reina de las disciplinas que le preceden" (132).

3.º *La Filosofía*. Clemente tiene un claro concepto de la Filosofía, como investigador de la verdad por medio de la razón, a diferencia de la fe, basada en el testimonio de la revelación divina. Sus preferencias, por influjo de su formación y de su maestro Panteno, se orientan hacia el platonismo y el estoicismo. Es significativo que, mientras que las citas de Platón en los *Stromata* se elevan a ciento quince, y las de los estoicos a doscientas cuarenta, Aristóteles sólo aparece mencionado quince veces. Platón es el "amigo de la verdad", "inspirado por Dios" (θεοφορούμενος), un "corega" generoso en palabras para vaticinar sobre la verdad religiosa (133). No todos los que llevan el nombre de filósofos son merecedores de él. Mientras que Pitágoras, Sócrates y Platón honraron ese título con su vida y su doctrina, Clemente excluye decididamente a los epicúreos y a los sofistas como indignos de llevarlo. A Epicuro no pierde ocasión de estigmatizarlo, calificándolo de ateo y de "príncipe de la impiedad" (134). Pero Clemente no se adscribe a ninguna escuela, sino que toma la Filosofía en sentido ecléctico, no en cuanto obra de tal o cual filósofo, sino como el conjunto de verdades que se hallan dispersas por las distintas escuelas, y a las que llegaron los paganos por medio de su razón natural. "No llamo Filosofía, a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino a todo aquello que ha sido rectamente enseñado por cada una de estas sectas, que profesan la justicia con piadosa ciencia. Ese conjunto seleccionado (ἐκλεκτικόν) es lo que yo llamo Filosofía" (135). La razón es que, si bien la Filosofía procede remotamente de Dios y del Verbo iluminador, sin embargo su origen inmediato proviene de los ángeles prevaricadores (136), o de los plagios de los filósofos a los profetas.

(132) *Strom.* I, 5, PG, VIII, 721; 7, 732. Estas comparaciones las toma Clemente de Filón casi al pie de la letra.

(133) φιλαληθῆ, *Strom.* V, 10, PG, VIII, 101.

(134) "Sólo dejo de mencionar a Epicuro, porque, negando la existencia de Dios, es el más impío de todos", *Proteptr.* I, 51, PG, VIII, 172. ἀθεότητος κατάρχοντι, *Strom.* I, 1, PG, VIII, 688; VI, 8, PG, IX, 289. En *Strom.* I, 11, PG, VIII, 747; le aplica las expresiones de San Pablo en la Epístola a los Colosenses, 2, 8.

(135) *Strom.* I, 7, PG, VIII, 732. "No tomamos sin más cualquier filosofía": οὐ μὲν ἄλλως πάσαν φιλοσοφίαν αποδεχόμεθα, *Strom.* I 19, PG, VIII, 808.

(136) *Strom.* I, 16, PG, VIII, 796; V, 1, PG, IX, 24.

Por esto, aunque en ella se contengan fragmentariamente muchas verdades aprovechables, hay que saberlas discernir, separándolas de los errores con que están mezcladas. El gnóstico “toma de cada disciplina lo que conviene a la verdad” (137).

Así entendida la Filosofía, sería un conjunto orgánico de doctrinas, entresacadas de las distintas escuelas, que puede ser aprovechado para el entendimiento e ilustración de la fe y de la gnosis. De esta manera, la Filosofía de los griegos es un fundamento de la *Filosofía cristiana*, expresión que, casi al pie de la letra, aparece por vez primera en Clemente (138). Aunque esta frase hay que entenderla, no en el sentido actual, sino como equivalente a la doctrina propia del cristianismo, basada en la fe, y contrapuesta a la filosofía puramente racional. La “Filosofía cristiana”, tal como actualmente la entendemos, habría parecido tal vez a Clemente una redundancia. El distingue claramente entre Filosofía pagana, y la doctrina del Cristianismo, basada en la fe y en la revelación de Cristo. Pero quizá le hubiera parecido extraño intercalar una categoría intermedia, es decir una “filosofía cristiana” producto de la razón, y distinta de la pagana, de la fe y de la gnosis. Si bien en realidad, su concepto de Filosofía, en cuanto conjunto de verdades racionales, entresacado con un criterio sanamente ecléctico de las distintas filosofías, y orientado por la luz extrínseca, negativa y preservativa, de la fe, no dista mucho de lo que hoy entendemos por Filosofía cristiana.

Pero la Filosofía no es el grado supremo del saber. Clemente subraya vigorosamente su carácter propedéutico (*περιληπτικῶς*), preparatorio. “La Filosofía griega purifica el alma y la prepara anticipadamente para recibir la fe, sobre la cual la verdad edifica la gnosis” (139). Para ilustrar esto le sirven a maravilla las alegorías filonianas de las dos mujeres de Abraham” (140).

4.º *La Fe*. Por encima de la Filosofía, conocimiento puramente racional, quedan otros dos grados superiores y ascendentes hacia el conocimiento perfecto que son la Fe y la Gnosis. La Fe es superior a la Filosofía, pues suministra al cristiano, no verdades parciales y

(137) *Strom.* VI, 10, PG, IX, 300.

(138) ὑποβάθραν οὖσον τῆς κατὰ χριστὸν φιλοσοφίας, *Strom.* VI, 8, PG, IX 289.

(139) *Strom.* VII, 3, PG, IX, 425.

(140) *Strom.* I, 5, PG, VIII, 724. La señora κυρία, δέσποινα, representa la Sabiduría cristiana, y la criada, παιδίσκη, la filosofía griega.

fragmentarias, sino la Verdad en toda su plenitud, que procede de la revelación hecha por el Logos encarnado (*ἀρχικός λόγος*). Es la sustancia de las cosas que esperamos, una demostración de lo que no se ha visto, una anticipación voluntaria (*προληψις ἐκούσιος*) y un asentimiento religioso. Es un conocimiento proporcionado por la verdad revelada, que hay que descubrir en la Sagrada Escritura por medio de la interpretación alegórica, en la cual se ponen de manifiesto los misterios en ellas ocultos. Es el fundamento sobre el cual hay que edificar la ciencia, con oro, plata y piedras preciosas (141), y el medio para llegar al verdadero conocimiento de Dios (142). “Es la perfección del conocimiento, conforme dice la Escritura que el que cree en el Hijo tiene la vida eterna. Si pues los creyentes tenemos la vida, ¿qué queda que supere la posesión de la vida eterna? Nada le falta a la fe. Ella es perfecta, y basta para todo”.

Clemente distingue perfectamente entre Fe y Razón, a las cuales corresponden dos clases distintas de conocimiento. Pero no las considera como cosas opuestas ni antagónicas, sino como dos órdenes sucesivos y ascendentes en perfección. La fe prevalece sobre la razón, la cual tiene carácter de auxiliar y subordinada, contribuyendo a la inteligencia, a la ilustración y a la defensa de las verdades conocidas por revelación personal del Logos. La fe se inserta sobre el tronco de la razón, y el fruto que resulta es la sabiduría cristiana (143), cuyo grado supremo es la Gnosis.

5.º *La Gnosis*. Es la perfección del conocimiento, en la cual culminan todos los grados anteriores. “Querer llegar a la gnosis sin filosofía, sin dialéctica y sin el estudio de la naturaleza, es pretender coger los racimos sin cultivar la viña” (144). Para llegar a ella hay que ir ascendiendo mediante la fe (*ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν*), penetrando los secretos de las Escrituras encubiertos bajo los velos de las alegorías, y conocer las enseñanzas secretas del Señor, transmitidas por tradición (*παράδοσις*) a los Apóstoles, especialmente a San Pedro, Santiago, San Juan y San Pablo, y de estos a los demás. Su objeto es el conocimiento de Dios (*γνῶσις θεοῦ, μέγιστον ἄρα ἢ γνῶσις τοῦ θεοῦ*) y del Logos, que es la Verdad por esencia. Pero se trata de un conocimiento eminente, esotérico, reservado a una minoría muy selecta (*θεωρία εποπτική, κατ' ἐξοχήν*). Es una iluminación (*φωτισμός*), una com-

(141) *Strom.* VII, 10, PG, IX, 480; VI, 17, 384.

(142) *Strom.* II, 4, PG, VIII, 944.

(143) *Strom.* VI, 15, PG, IX, 340.

(144) *Strom.* I, 9, PG, VIII, 740.

prehensión (κατάληψις), un estado habitual de contemplación (ἔξις), un conocimiento a la vez intuitivo y afectivo de los secretos de Dios y del Logos, y de la causa suprema de todas las cosas (τὸ ἐπέκεινα αἴτιον). “La cumbre más alta a que puede llegar el alma gnóstica, es la contemplación de Dios cara a cara” (145).

No entra en nuestro objeto exponer en pormenor este grado supremo de conocimiento, que no sólo excede el ámbito de la Filosofía, sino también el de la Teología racional propiamente dicha, y penetra en el campo de la Teología mística. Solamente hemos tratado de poner de relieve la gran estima en que Clemente tiene a la Filosofía, y su utilización práctica para la expresión e ilustración de las doctrinas cristianas. A pesar de su desorden, de sus imperfecciones, de sus muchos defectos, más quizá de forma que de fondo, sus *Stromata* representan un esfuerzo generoso, y un gran avance hacia el ideal que realizará Santo Tomás, la incorporación de la sabiduría humana puesta al servicio de la verdad revelada, en una simbiosis armónica, cuyo resultado será la Teología. Es notable que Clemente, aunque en muchos pasajes parece querer esbozarlo, no haya llegado a tener concepto de este tipo de ciencia, cuyo lugar propio sería a continuación de la fe, combinada con la Filosofía. Entre los grados cuarto y quinto de Clemente queda un hueco, en el cual debería haber situado la ciencia teológica. Por lo demás es un gran mérito suyo haber definido claramente la serie de etapas ascendentes hacia el conocimiento perfecto, que en un concepto cristiano del saber van subiendo desde el conocimiento racional que proporciona la Filosofía, después la Teología, ciencia natural por su modo, pero sobrenatural por su objeto y por la luz de revelación bajo la cual lo considera; nor encima de ésta el saber místico, cuyo modo de conocimiento es ya sobrenatural; y finalmente la visión beatífica, en la cual culminan todas las posibilidades del saber humano elevado por la gracia y por el *lumen gloriae*.

Orígenes, sucesor de Clemente en el Didascaleo, aunque conoce profundamente la Filosofía griega, no comparte el entusiasmo incondicional de su maestro. Reconoce sus méritos y la utiliza ampliamente, pero hace resaltar las insuficiencias y los errores de los filósofos, quizá porque su pensamiento acerca de este punto lo hallamos

(145) *Strom.* VII, 11, PG, IX, 496.

expuesto en su obra de combate contra Celso, donde le convenía hacerlo para su finalidad apologética (146).

Para Orígenes la fuente por excelencia de la verdad es la Sagrada Escritura. Los conocimientos de procedencia pagana pueden y deben ser utilizados, no tanto por su valor intrínseco, cuanto como preparación y en concepto de auxiliares para la exposición de la doctrina cristiana. Así lo aconseja hacer a su discípulo San Gregorio Taumaturgo, en una Epístola en que aparece su pensamiento con toda claridad. El fin debe ser el conocimiento más profundo del Cristianismo. Pero como medios deben utilizarse las disciplinas "encíclicas", v. gr. la Geometría y la Astronomía, en cuanto que pueden ser útiles para la explicación de las Sagradas Escrituras. Así como para los filósofos, la Geometría, la Música, la Gramática, la Retórica y la Astronomía son empleadas como preparación para la Filosofía, así para los cristianos la Filosofía misma debe servir como preparación para la inteligencia más profunda del cristianismo (147).

El mismo San Gregorio nos ha transmitido el plan seguido por Orígenes en su enseñanza durante su estancia en Cesárea, en el cual se transparenta claramente la clasificación estoica. Supuestas ya conocidas las disciplinas "encíclicas", comenzaba por la Dialéctica, para adiestrar a sus discípulos en los recursos del raciocinio. Seguía después con la Física, "explicando y clasificando los seres naturales, y analizándolos hasta sus primeros elementos con la mayor claridad". Junto con el estudio de la naturaleza añadía la Geometría y la Astronomía. A continuación enseñaba la Ética, en la cual "no sólo hablaba de la virtud con palabras, sino que confirmaba la doctrina con las obras". Después de esta preparación filosófica seguía la explicación teológica, cuya base fundamental eran las Sagradas Escrituras (148).

La orientación seguida por Orígenes en filosofía es idéntica a la de Clemente. Su eclecticismo nos lo indica San Gregorio cuando nos dice que en sus lecciones, a las que asistían también filósofos ajenos a la fe cristiana, exponía todos los sistemas filosóficos, exceptuando tan sólo los ateos, como el de Epicuro.

Vemos pues, que si bien con más reservas que Clemente, en el

(146) *Contra Celsum*, III, 75, PG, XI, 1017; VI, 3, 1292. "Philosophia, neque in omnibus legi Dei, contraria est, neque in omnibus consona", *In Genes.* Hom. XIV, 3.

(147) *Ep. ad Greg.* I, PG, XI, 88.

"148) Gfieg. THAUM. *In Orig. oratio panegyrica*, VI, PG, X, 1069-1093.

fondo el propósito de Orígenes es idéntico: incorporar al servicio de la doctrina cristiana todos cuantos elementos sanos y métodos aprovechables se pudieran encontrar en la Filosofía del paganismo. Pero, aunque la obra realizada por ambos pueda considerarse como el primer intento serio de constituir una Teología científica, habrá que esperar todavía muchos siglos para que una empresa tan gigantesca logre llegar a su perfecta madurez. Ello se logrará solamente después del segundo encuentro del Cristianismo con la Filosofía griega, y su realización constituye la gloria de San Alberto Magno y de Santo Tomás de Aquino.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

*Catedrático de Historia de la Filosofía en
la Universidad Pontificia de Salamanca*