

La idea de Filosofía Cristiana en San Agustín y en Santo Tomás

No se puede estudiar a San Agustín, cuando se tiene algunos conocimientos de filosofía tomista, sin ser perseguido por la constante tentación de comparar los dos sistemas. Se les siente parecidos como hermanos, pero, por esto mismo, se nota que ellos no son idénticos. Se daría mucho por hecho para definir los parecidos y diferencias de estos sistemas si se pudiera ponerse de acuerdo acerca de sus concepciones respectivas de la filosofía. Desgraciadamente, el problema es por esencia inagotable, porque supone el perfecto conocimiento de dos sistemas inmensos, en los cuales hasta los matices forman parte de lo esencial, y de dos personalidades más vastas aún que estos mismos sistemas. No pretendemos aquí traer sino sugerencias, abiertas a todas las correcciones, adiciones y supresiones que parezcan legítimas.

La idea que se hace uno de la filosofía en derecho no tiene nada que ver con la filosofía. De hecho, esta idea tiene mucho que ver con el hombre que la posee. A lo menos, es lo que parece evidente respecto a San Agustín. Ni una página suya en que no se deje adivinar su poderosa personalidad, estaba por decir: su temperamento. En el buen sentido de la palabra, y también en su mal sentido, es un hombre de deseos. Desde su infancia, y a través de su vida entera tiende hacia la Felicidad y hacia una Felicidad absoluta, es decir, la Beatitud, entendiéndola con esta palabra la posesión definitiva, sustraída a toda inquietud acerca de su pérdida posible, de un bien perfecto. Para que este fin pueda ser alcanzado, dos medios son indispensables: el amor, que no es otra cosa sino el movimiento mismo de un alma orientada hacia el bien, y el conocimiento, puesto que, el bien supremo, siendo Verdad, no puede colmar al alma del hombre con su alegría más que descubriéndose en su plenitud a su intelecto. **Gaudium de Veritate**, he aquí el término. No podría haber desacuerdo acerca de este punto.

Por otra parte, es un hecho el que San Agustín se ha dirigido hacia este fin por caminos tortuosos, dolorosos, y que ha ganado su pan espiritual con el sudor de su frente. Resumiendo brevemente su experiencia, cuya historia es demasiado conocida para que la refiramos aquí, puede decirse que está toda contenida en un esfuerzo violento del hombre por darse la beatitud y en la constatación trágica de su impotencia en dársela. Lo que importa, por el contrario, poner de relieve, porque toda la obra de Agustín está profundamente marcada por ello, es el doble aspecto de su experiencia: intelectual y moral.

En el orden del intelecto, Agustín tienta primero asir y poseer la verdad por sus solas fuerzas. Entre el Cristianismo que se basa en un acto de fe y el Maniqueísmo que promete conducir hasta la verdad por medio de la razón, no titubea: es el Maniqueísmo el que elige. Cuando la doctrina de Manes se hunde por sí sola en el pensamiento de Agustín, bajo el peso de su propia inconsistencia, es en el Academismo de Cicerón donde encuentra refugio: la razón no puede mucho, contentémonos o tratemos de contentarnos con lo que puede darnos. El episodio famoso del borracho de Milán y con más evidencia aun la historia ulterior de su pensamiento, bastarían para probar con qué miserias secretas esta resignación aparente se siente inquietada. El maestro que en este orden le libera es San Ambrosio, cuyas homilías de Milán le revelan el profundo sentido de las Escrituras, el espíritu escondido debajo de la letra, el bienestar de una aceptación de la verdad, la cuál verdad ha sido dada por Dios y ofrecida al hombre para el apaciguamiento de su sed de conocer. Desde el día en que el joven Agustín se hace inscribir como catecúmeno, está en posesión de una mitad de su filosofía. Sabe que la verdad no se conquista con la fuerza, pero sí que se acepta. Durante años vanamente ha pretendido darse lo que no tenía, en vez de tomar con toda simplicidad lo que le ofrecía Dios: es decir la revelación, interpretada por la Iglesia y de la cual, por más que la riqueza infinita de su contenido se le escapa, sabe desde entonces, de fuente segura, que contiene, con la verdad, el medio de la beatitud.

Pero no basta ver la verdad, es necesario abrazarla, es decir amarla, y no se está seguro de amarla si no cuando se la prefiere

al resto. Hasta entonces es el resto lo que prefiere el futuro San Agustín. Pena más dolorosa y más sorprendente aún que la primera: el hombre, que por sí solo no es capaz de conocer lo que quisiera conocer, no es tampoco capaz por sí solo de amar lo que quisiera amar. La lectura de Plotino revela a la inteligencia de San Agustín la pura espiritualidad de Dios y del alma, la irrealidad de lo malo, la inferioridad del orden sensible y que la vía de la verdad va siempre desde el cuerpo al espíritu, y del espíritu hacia Dios. Plotino tiene razón. Lo sabe Agustín. Pero Plotino no es para él más que un médico que describe sucesivamente la enfermedad, la salud, y no da remedios. ¿Hay que desligarse de los sentidos? Es cierto, ¿pero cómo? Agustín lo querría, en esto se esfuerza; no lo puede. Y es entonces cuándo San Pablo le revela, con el secreto de la enfermedad, el del remedio. Leyendo las Epístolas, Agustín descubre que el alma que sufre no le es propio, es de los hombres todos desde la falta de Adán. La vanidad de su esfuerzo viene de que, siendo capaz de caer por sí solo, créese capaz de levantarse por sí solo. El remedio aquí también es el aceptar lo que Dios ofrece y que el hombre no puede darse.

Empeñado en la concupiscencia y los desórdenes que ella engendra, Agustín contemplaba con envidia la serenidad de un Ambrosio y la fuerza de los Padres del Desierto; de esta serenidad y de esta fuerza ya conoce la fuente. Es la gracia. Cual la fe da al intelecto la verdad que le escapa, la gracia da al corazón la pureza que él desea. Con ella, el hombre no es capaz tan sólo de ver desde lejos el término hacia el cual aspira, sino de alcanzarlo. Lo que Plotino nos muestra, hasta ello Jesucristo nos conduce.

He aquí cual es la doble experiencia de Agustín y la fuente de toda su filosofía. Se le pediría vanamente algo distinto: una reflexión metafísica y abstracta acerca de los primeros principios, una delimitación razonada de lo que entra en el dominio de la filosofía, en cuanto filosofía comparada ya sea con la fe, ya sea con las ciencias. Sin duda ha tocado todos estos problemas, ha dejado al pasar, preciosas sugerencias sobre la manera de resolverlos, pero no los ha considerado bastante de cerca para que se pueda decir que los haya resuelto. En el fondo, vuelve simplemente, porque de ello toma conciencia, a la idea de una sabiduría

cristiana de la que San Pablo ha definido la Carta de una vez por todas, y que se ha encarnado en Jesucristo, lleno de gracia y de verdad. De aquí el **Nisi credideritis non intelligetis** que San Agustín no se cansará de repetir, significando esta fórmula en su espíritu, antes que todo, que quienquiera que tenga la fe tiene toda la verdad filosófica en su esencia, que la tiene con una seguridad inconmensurable con respecto a la seguridad que puede ofrecer la razón, y que, por consiguiente, tiene en ella el punto de partida más seguro que cualquiera, para los análisis, aclaraciones y profundizaciones ulteriores de la razón. Pero de aquí también el **Da quod jubes et jube quod vis**, que completa la aceptación de la fe por la aceptación de la caridad. Como el intelecto, ya tiene en la fe el objeto total del conocimiento, la voluntad tiene ya el objeto total de su amor en el acto de caridad. En el amor de Dios que Dios nos da, poseemos las prendas de la beatitud futura, y es por esto que toda la filosofía de Agustín, y hasta su ética, se desarrolla íntegramente como la incansable explotación por el hombre de un doble don sobrenatural, una vida cuya unidad profunda es la de Dios mismo en nosotros: **via, veritas et vita.**

*

* *

Miremos ahora hacia Santo Tomás de Aquino. ¡Qué diferencia! Nació, vivió y murió en la luz. Ningún rasgo en él de estas conversiones que fecundan el alma de un San Agustín o de un Pascal, pero tienden su pensamiento hasta atiesarlo y le quitan la soltura de una razón de la cual la verdad es como el clima natural. Hombre tal como los otros, ciertamente, pero que Dios parece haber redimido especialmente. La tarea agotadora de reconquistarse sobre el error y el mal en que tantas almas humanas se gastan, no pesa sobre sus hombros y le deja libre enteramente para el bien y la verdad. La mirada recta, ocupando metódicamente lo real con este paso regular que sus amigos le conocen, fray Tomás no descuida más que el no-ser: **sanctificatus in veritate**, así va, siguiendo la verdad que le libera.

Nada desanima más al historiador que un misterio tan trans-

parente: una libertad cristiana fundada en la Inteligencia (1). El pensamiento que le rodea no choca con ningún obstáculo, puesto que está aquí en su lugar, y sin embargo se extraña de no avanzar. Es que la profundidad de Santo Tomás no admite progreso ni grados; entre su centro y el afuera, ninguna estación intermediaria donde el hombre de "demi-coeur" pudiera descansar. Cual San Agustín, Santo Tomás es dueño en Dios de todas las cosas, pero a ambos la posesión del mundo les viene de la misma fuente por dos vías diferentes. Agustín ha pagado su bien tan caro que lo aprieta contra él con una especie de temor; abraza la verdad en el don de la fe como si estuviera siempre por escapársele. Después de haber por fin asido el todo tan largamente deseado, se desinteresa de la parte. Por esto el amor tiende siempre en él a aventajarse al conocimiento, puesto que este Dios a quien aún no se puede conocer íntegramente, se le puede ya amar, ya amar todo entero. Santo Tomás, él también, quiere desde ya asir el todo por el amor, pero ningún temor le aparta de asir por la inteligencia lo que ya puede asir del todo, como más tarde asirá todo el resto. Va tranquilamente por el pensamiento al encuentro de la visión beatífica, pues conocer a Dios, he aquí la vida eterna. Conocerle y conociéndole volverse Dios en cierto modo por la inteligencia, he aquí su método; la libertad de San Agustín es la de un liberto, la de Santo Tomás es la de un hombre libre.

*

* . *

¿Cómo diferencias semejantes no se harían sentir en la idea que se han hecho de la filosofía? Ambos son santos; ambos son esencialmente teólogos; es decir, que están de acuerdo enteramente acerca de la preeminencia de la fe. Santo Tomás le atribuye el mismo rol y la misma dignidad que San Agustín. La fe contiene en sí la totalidad del conocimiento saludable, hasta el punto de que quien se contenta con ella posee en ella la substancia misma

(1) La libertad franciscana es el libre uso y la posesión del universo por el amor; presupone la integración de todo amor en la Caridad. La libertad dominicana es el libre uso y la posesión íntegra del universo por el conocimiento intelectual; presupone la integración de toda verdad en la Verdad. Dos caminos, un solo fin.

de los bienes que son de esperar. A diferencia de la filosofía, entrega su contenido a todos los hombres, ricos o pobres, sabios o necios, porque a todos la salvación está ofrecida. Y el filósofo mismo encuentra en ella su ventaja y está destinado a beneficiarse de ella. Por más poderosamente inteligente que sea un hombre, no es más que un hombre. La tarea de juntar por sí solo en un sistema la totalidad de las verdades necesarias a la salvación que sean accesibles a la razón, sin entremezclar el menor de esos errores que, mínimos en su principio, se vuelven destructores de lo verdadero por las consecuencias lejanas que ellos engendran, es una tarea de la cual no se puede decir que sea imposible en sí, pero acerca de la cual hay que agregar que sobrepasa prácticamente las fuerzas de cualquier hombre abandonado a sus propios recursos. Hasta suponer que uno entre nosotros pudiese llegar a hacerlo, no acertaría en ello más que tardíamente, después de haber consumido toda o casi toda su vida en tal empresa, y necesitamos ahora mismo la verdad, para poder desde el principio atañernos a sus reglas.

Por ello, Santo Tomás de Aquino, tanto como San Agustín solicita y exige, para el más gran beneficio del pensamiento filosófico, la acción reguladora de la fe y de la revelación. Me pregunto en ciertos momentos si, por exceso de celo en servirle de modo un poco indiscreto, algunos de sus intérpretes no han hecho de Santo Tomás, bajo el pretexto de mejor servirle, una especie de racionalista cristiano, cosa que nunca ha querido ser, ni que nunca ha sido. (2) Se han dejado impresionar en exceso por el reproche, tantas veces dirigido a la filosofía medieval, de confundir filosofía y teología. Sus adversarios tantas veces la han convencido de ser extraña en su esencia a toda filosofía, en nombre del solo principio *Philosophia ancilla theologiae*, que han creído hacer bien invirtiendo las proporciones en la medida en que la doctrina parecía facilitararlo. **De donde tantas exposiciones del to-**

(2) Me cuento yo también entre ellos, dejando por lo demás a cada uno de los interesados el cuidado de saber si debe él mismo contarse entre ellos. Por ello no he nunca aceptado dejar reimprimir tales cuales mis "Études de philosophie médiévale" (Strasbourg 1921) cuyas páginas 95-124, aunque contengan una "âme de vérité" me parecen unilaterales y deficientes. Espero haber hecho oír una nota más exacta en "Le thomisme", 3ª. edición, cap. II.

mismo en las cuales la filosofía aparece como una disciplina por sí, separada en su esencia como en sus principios, obra exclusiva de la sola razón y que por consiguiente no debe más ni menos a la fe que cualquier otra ciencia. (3)

Si se trata aquí de un método apologético, es peligroso como inútil, porque no respondiendo a los hechos está gravemente expuesta a verse a cada instante tomada en flagrante delito de inexactitud. Aquí, como en cualquier parte, no hay nada provechoso sino la verdad. ¿Cuál es?

Es muy verdadero decir que existe en Santo Tomás un plan propiamente filosófico cuyo equivalente se discierne menos bien en San Agustín. La razón ha de ser buscada, al parecer, en un problema mucho más general, del cual el de las relaciones de la razón con la fe no es sino un caso particular: el de la relación de la naturaleza con la gracia. Sería equivocarse completamente si se sostuviera que San Agustín ha confundido los dos dominios, pues no hay ni una página de las obras del Doctor de la Gracia que no la presente como un don gratuito, destinado a restaurar, completar y santificar la naturaleza, de la cual se distingue, por consiguiente, como por definición. Lo que, por lo tanto, se tiene derecho a decir, según creemos, es, desde luego, que si el Dios de San Agustín no es más envidioso de la naturaleza que el Dios de Santo Tomás, pues la ha creado buena y adornada de los dones necesarios a su perfección, San Agustín, al menos, es como envidioso de la naturaleza en vista de Dios. Lo que ha creado Dios es la naturaleza en su estado de bondad primitiva; lo que tiene San Agustín delante de los ojos es la naturaleza corrompida por el pecado.

Una naturaleza que, decaída por culpa propia, pretende constantemente pensar, amar, obrar como si las consecuencias de su caída no pasasen gravemente sobre ella. ¿Cómo se habría olvidado de este hecho esencial? Su propia historia, siempre delante de los ojos, historia que narran sus **Confesiones**, estaba aquí para hacérselo recordar. El es quien, más que cualquier hombre, ha querido pasar sin la fe y la gracia, él es quien ha sufrido de ello, quien ha fracasado, quien se ha rendido al final en el aban-

(3) Subrayado por el traductor.

dono de sí mismo y las lágrimas para echarse en los brazos de un Dios que nunca de nosotros exige más que lo que nos ha dado primeramente. De aquí este modo de desconfianza continua que, según lo vemos, tiene sin cesar acerca de la naturaleza, la sospecha con que hiere el poder de la razón, la llamada o la llamada de nuevo continúa que dirige en todas las circunstancias hacia la luz de la fe.

A esta razón moral se agrega una razón más propiamente filosófica. Es exacto que San Agustín reconoce la existencia de una naturaleza, sin la cual la gracia misma no tendría nada que salvar, pero, a diferencia de la naturaleza tomista, la naturaleza agustiniana no tiene una carta metafísica definida. Resulta, a sus ojos, mucho menos de un derecho que de un hecho. Si, por ejemplo, se trata del hombre, su natura era primitivamente la que Dios le había dado creándolo; hoy es diferente, corrompida como está por el pecado, de manera que una nueva natura ha sucedido desde entonces a la antigua. Aunque se pudiera encontrar aquí o allá, en las obras de San Agustín, la huella de un comienzo de reflexión acerca de la posibilidad al menos metafísica de una necesidad intrínseca de las esencias, no es este el plan sobre el cual su deducción prosigue de ordinario. Se siente que la cosa es muy distinta en Santo Tomás: **formalissime semper loquitur divus Thomas**. Por razones históricas, pero filosóficas sobre todo, las cuales no es aquí lugar de recordar, Santo Tomás supone siempre que un ser dado posee una esencia que le es propia y puede, en consecuencia, ejercer las operaciones que proceden necesariamente de esta esencia. Así, el hombre, animal razonable, es capaz, por el hecho mismo de ser hombre, de ejercer las operaciones de la razón. Esta decisión metafísica inicial no tiene solamente sus consecuencias en epistemología y en moral; las tiene también, y tal vez antes que todo, en el problema de las relaciones entre la fe y la razón.

Se recuerda, sin duda, ese famoso pasaje del **De libero arbitrio** en que Agustín, requerido por su interlocutor de suministrarle una demostración necesaria y puramente racional de la existencia de Dios, comienza por hacerle esta respuesta sorprendente: “Si no fuese una cosa el creer, y otra el comprender, y si no tu-

viéramos primeramente que creer lo que deseamos comprender de grande y de divino, en vano el Profeta habría dicho: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Por otra parte, Nuestro Señor mismo, por medio de sus palabras y de sus actos, ha comenzado por exhortar a creer a los que llamaba a la salvación. Pero después, hablando del don mismo que va a dar a los creyentes, nos dice: La vida eterna consiste en el creer, pero más bien: La vida eterna consiste en conocerte a Tí, el solo Dios verdadero, y a aquel que has enviado, Jesucristo. Además, dirigiéndose a los que ya creen, dice esto: *Buscad y encontraréis*. En efecto, por un lado, no se puede llamar encontrado a aquello en que se cree sin saberlo, y por otro lado, nadie se hace capaz de encontrar a Dios sin haber desde luego creído lo que va a conocer luego: *neque quisquam inveniendi Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus*. Así, pues, obedeciendo a las órdenes del Señor, busquemos con empeño; en efecto lo que buscamos con orden suya, lo encontraremos por indicación suya, al menos en la medida en que tales cosas pueden ser encontradas en esta vida y por seres tales cuales somos nosotros''. (4)

Se descubre así plenamente la diferencia específica introducida por San Agustín entre la razón y la fe, y la subordinación de la razón a la fe en el interior mismo de su dominio propio. Como buen agustiniano, San Anselmo ha formulado definitivamente la doctrina en su *fides quaerens intellectum* y ha hecho de ella una aplicación que ha permanecido, con razón, célebre en la famosa demostración de la existencia de Dios por la idea de lo perfecto que expone el *Proslogion*. Se buscaría vanamente en Santo Tomás de Aquino una prueba del mismo género, como tampoco se podría encontrar la actitud con la cual se conforme. Para él la razón humana, en cuanto es razón natural, es competente en virtud de su esencia para adquirir por sí sola todos los conocimientos del orden propiamente natural. Jamás diría con San Agustín que nadie es capaz de encontrar a Dios por la razón sin haber antes creído en su existencia, puesto que Dios es causa del orden natural y; como tal, requerido para su inteligibilidad me-

(4) San Agustín — De lib. arbitrio, II, 2, 6; Pat. lat. t. 32, col. 1243
Subrayado por el traductor (Nota del traductor).

tafísica completa. La interposición por Santo Tomás entre el acto de fe y las conclusiones de la razón, de una razón dotada del poder natural de producir la verdad, de formular sus principios y deducir sus consecuencias, hace que lo que depende de la razón en el tomismo no puede al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, depender de la fe. En este sentido es verdadero decir que existe una filosofía tomista que no es más que filosofía, en aquello de que los principios sobre los cuales ella se apoya y las conclusiones que saca de estos principios dependen del orden de la sola razón, excluyendo la revelación.

Sin embargo, aquí mismo, Santo Tomás está menos alejado de San Agustín como parece al primer contacto. **Lo que el tomismo agrega al agustinismo es un progreso técnico de gran importancia que salva su esencia definiéndola.** (5)

Si, en efecto, se transporta al texto de Agustín que acabamos de recordar, se encontrará en él formulada de la manera más clara la distinción del acto de creer y del acto de conocer: **sed nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus.** A la inversa, si se refiere uno a la doctrina de la fe, se constatará sin pena que, distinguiéndose esencialmente del acto de conocimiento racional, por lo tanto no está aislada ni condenada a quedar sin influencia sobre el ejercicio del acto de conocimiento racional. Cual la moción divina respeta la eficacia de las causas segundas, hasta el punto de fundarla, ya que Dios mueve las naturas como naturas, tal también la fe respeta la eficacia y la autonomía de la razón natural, ya que, cuando la mueve, la mueve como razón.

Por esto decíamos primeramente que este problema es un acto particular del problema de la naturaleza y de la gracia, y también por ello, no menos que la filosofía agustiniana, aunque disponga sus planos diversos según una ordenación diferente, la filosofía tomista es una filosofía cristiana en el pleno sentido de la palabra, sin dejar de ser una filosofía en el pleno sentido de la palabra. Que sea una filosofía pura y simple, nada más verdadero, puesto que respecto a todas las cuestiones que no interesan directa ni indirectamente, la obra de salvación, no depende más que de la razón pura, sin tener, en cualquier sentido

(5) Lo que va en negrita ha sido señalado por el traductor.

que sea, recurrir a las luces de la fe. Tales conocimientos pueden ser, comparados, vanos y su investigación inútil, pero es posible, y tomada en sí, legítima. Que la filosofía tomista sea todavía puramente filosófica en orden a las cuestiones que, accesibles a la razón sola interesan a la salvación, es igualmente cierto, puesto que ninguna demostración que de ellas se da hace intervenir el acto de fe, ni en su principio, ni en cualquier momento de la deducción. Por lo tanto, la razón tomista no se aísla más de la fe que la razón agustiniana, pero en vez de impregnarse de ella por lo que no podría aparecer a Santo Tomás sino como una confusión de esencias, la razón se somete a la fe como a una influencia, la razón no se destruye, se acaba, pues la fe no destruye su esencia para substituirse a ella, no obra sobre la razón más que para conferirle su plenitud de razón. (6)

Consideremos, en efecto, un conocimiento cualquiera, a condición de que pertenezca al orden de los que son al mismo tiempo filosóficamente demostrables e impuestos al hombre por Dios como artículos de fe. Lo que Santo Tomás enseña a este respecto es que es imposible para el hombre saberlo y creerlo; en efecto, si lo sabe, no cree más en ello, y si cree en ello, no lo sabe todavía. Pues, o lo sabe, o lo cree, pero no podría hacer al mismo tiempo el uno y el otro. Este hecho no impide que sea necesario creer primero lo que en derecho pueda demostrarse, y ello en el sistema de Santo Tomás tal como el de San Agustín. En efecto, estas verdades demostrables no lo son más que en derecho, no lo son necesariamente de hecho por cada uno de nosotros. Los errores y las contradicciones de los filósofos lo prueban en demasía. Quien, pues, puesto en posesión de una verdad por la fe, adquiere de esta verdad una demostración evidente, elimina de su espíritu la fe para substituirle la razón. Pero no lo hace más que en cuanto adquiere de esta verdad una demostración evidente, y si se toman en su conjunto los conocimientos que podemos adquirir acerca de Dios, la experiencia prueba que serían gravemente deficientes si la certidumbre de la fe no estuviese aquí para garantizarlos: "Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus

(6) Estamos dichosos de encontrarnos plenamente de acuerdo con las penetrantes notas del P. P. Monnot, en los Archives de Philosophie, VII, 2 (1930) p. 181.

signum est, quia philosophi de rebus divinis naturali investigatione perscrutantes, in multis erraverunt, et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest". (7)

*

* *

Así, cuando se reduce las dos doctrinas a sus principios, se las encuentra completamente de acuerdo. El hombre parte necesariamente de la fe: **necesse est credere Deum esse unum incorporeum, quae naturali ratione a philosophis probantur** (8), es lo que se diría que Santo Tomás concede si no lo hubiera dicho por sí mismo y sin tener que concederlo. El hombre que parte de la ciencia tiende espontáneamente hacia la ciencia: **nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur**, es lo que se podría decir que San Agustín concede si no hubiera tenido el cuidado de afirmarlo el primero. **Así, en los dos sistemas, la filosofía cristiana se presenta como una inteligencia de las cosas divinas que se substituye progresivamente a una fe, en la medida al menos en que es humanamente posible sustituirla;** (9) en los dos sistemas, cualquiera que haya sido la acción de la fe que la precede y la prepara, la ciencia que se ha constituido como ciencia no debe nada a la fe de su evidencia científica: en los dos sistemas, en fin, la fe queda siempre lista para volver a tomar eventualmente el lugar de una ciencia desfalleciente, cuando, asiendo la verdad con mano demasiado floja, corre el riesgo de dejarla escapar.

Si, pues, existen desacuerdos entre el agustinismo y el tomismo, siendo los principios los mismos, es, sea a diferencias en el grado de elaboración de las doctrinas, sea a diferencias de temperamento entre sus autores, a lo que conviene referirlas. Por las razones que hemos indicado, se buscaría en vano en San Agustín una definición precisa de la fe, de la ciencia, de la teología y de la filosofía tales como Santo Tomás las distingue en la Suma; se le pediría en vano si la ciencia una vez constituida, ex-

(7) Summa Theologica, IIa IIae, 4 — Resp. Cf. Cont. Gent. I—4.

(8) Summa Theologica, ibid, sed contra.

(9) Subrayado por el traductor.

cluye o no la fe, si se substituye con ella o si se agrega a ella. Por otra parte, las diferencias profundas de sus vidas interiores han determinado en San Agustín, y en todos los que le siguen, una manera de pesimismo respecto a los recursos de la razón natural que no se encuentra ciertamente en el mismo grado ni expresándose en el mismo tono en Santo Tomás de Aquino. El obispo de Hipona, que tanto ha esperado y tan poco ha recibido de la razón, es sobre todo admirado de lo que es incapaz de dar; el Doctor Angélico, libertado como estaba desde el origen por la luz y seguro de su camino, ha podido gozar plenamente y sin temor ninguno del magnífico espectáculo de lo que la razón, hasta desprovista de las luces de la fe, había revelado de verdad a paganos como Aristóteles. En fin, y sobre todo, de acuerdo con Aristóteles para admitir que todo conocimiento humano empieza naturalmente por lo sensible, no será tentado de condenar la epistemología peripatética como tachada de sensualismo y de atribuir al desorden de un corazón, él, que no sentía ningún desorden, lo que parecía a su espíritu la evidencia filosófica misma.

Por esto, tomistas y agustinianos no se entienden siempre acerca del catálogo de las verdades de fe que la fe se reserva y de las que puede asimilar la razón; no distinguen exactamente del mismo modo el trabajo filosófico de una fe que tiende hacia la inteligencia y el trabajo teológico de una fe que se define y se sistematiza en tanto que fe; no conciben del mismo modo el funcionamiento de una razón que para los unos es la razón de una naturaleza corrompida, mientras ha conservado su esencia a los ojos de los otros y para ellos no es más que la razón de una naturaleza herida. De donde diferencias de familia espirituales, acerca de las cuales es vano, y tal vez imprudente, desear que desaparezcan, porque formulan en términos abstractos diferencias concretas y vividas entre las experiencias religiosas que ellas traducen. De aquí también la unidad mucho más profunda aún que manifiestan, porque esta unidad depende de la identidad de sus principios y de la decisión que han tomado de una vez para todas de arraigar su pensamiento en una misma fe...

ÉTIENNE GILSON

(*La Vie Intellectuelle* — Julio-Agosto 1930).