

A PROPÓSITO DE LOS 1.700 AÑOS DEL EDICTO DE MILÁN, COMPLEMENTARIEDAD ENTRE RAZÓN Y FE EN CONTRA DE ACADÉMICOS, SAN AGUSTÍN; Y LA RELIGIÓN COMO FUENTE DE HEGEMONÍA, EN ANTONIO GRAMSCI

Mario Correa Bascañán

Doctor en Derecho
Catedrático de Derecho Romano
Pontificia Universidad Católica de Chile

Con motivo de cumplirse 1.700 años de la dictación del Edicto de Milán, que toleró la práctica del culto de las diversas religiones y, especialmente, del cristianismo, he querido analizar las principales corrientes filosóficas de la época y, especialmente, la crítica de San Agustín de Hipona a los académicos, que él centra especialmente en la figura de Cicerón. Por eso, limitaré ese análisis a los dos movimientos filosóficos a que adhirió mayormente Cicerón; y haré una breve reseña de su pensamiento. *La conclusión a que se puede llegar al estudiar "Contra Académicos"*, es que San Agustín sostiene la complementariedad entre razón y fe. Finalmente y como contrapunto, analizo la posición de Antonio Gramsci frente a la religión, que este importante filósofo y sociólogo italiano de la primera mitad del siglo XX, con tanta influencia en el pensamiento y la praxis marxista hasta nuestros días, considera sólo como un elemento de la hegemonía dominante, que se debe derribar, sobre la base del cambio del sentido común del pueblo, a través de un cambio cultural.

1.- LA ÉPOCA DE CONSTANTINO. REALIDAD FILOSÓFICA Y RELIGIOSA.

En esta ponencia, pretendo referirme, en primer término, a Constantino y el Edicto de Milán, explicando la realidad jurídica y filosófica de su época.

Aureliano, en su interés por establecer un sincretismo religioso, para lo cual idea el monoteísmo solar, culto de una divinidad visible para todos y a la cual todos pueden adherirse igualmente, establece un reconocimiento oficial del Sol como dios supremos del Imperio; la construcción de un templo del Sol en Roma y fiestas periódicas de culto al Sol; y la formación de un colegio público de pontífices del Sol¹. A esto une el aspecto político: el emperador es emanación del Sol y dios sobre la tierra, por lo que el propio Aureliano aparece como un dios sobre la

¹HOMO, León Nueva Historia de Roma, Editorial Iberia S.A., Barcelona, 1971, pág. 374.

tierra; y en las monedas lo denominan *Deus et Dominus natus*, por derecho de nacimiento. La idea de Aureliano era que este monoteísmo solar realizara la unidad religiosa y legitimara el absolutismo². Los sucesores de Aureliano, muerto el 275 d.C., permanecieron fieles a esta reforma religiosa y continuó siendo el monoteísmo solar la religión oficial del Estado.

Era condición para que el sincretismo triunfara que aunara en esa única religión a todos los cultos del Imperio, sin excepción; pero ello no se logra, por la existencia y desarrollo de una religión exclusiva e intransigente: el cristianismo, que no se presta al sincretismo en forma solar que Aureliano le ha dado. Esto hace que tanto Aureliano como Diocleciano lo persigan.

En efecto, cuando el estado emergió de las convulsiones del siglo III casi enteramente desprovisto de autoridad moral y con la sola base de la fuerza, se encontró frente a frente con la Iglesia cristiana, armada en pleno en la organización que voluntariamente habían aceptado sus adherentes. La autoridad moral que el poder civil había perdido era el único, pero suficiente apoyo de la Iglesia.³

Constantino, en una tentativa sincrética suprema, intenta vencer la intransigencia del cristianismo por la ampliación de la fórmula de Aureliano, convirtiendo el monoteísmo solar en deísmo, fórmula nueva respecto de la cual Constantino esperaba que su amplitud pudiera reunir en una fe a paganos y cristianos y realizar por fin la unidad de la religión nacional. Pero esta fórmula, vacía y fría, no podía convenir al mundo de fervientes y creyentes que había en el Imperio del siglo IV. El propio Constantino, imagen del ambiente contemporáneo y reflejo de las mismas aspiraciones, se va inclinando cada vez más hacia el cristianismo, dejando paulatinamente el deísmo y acercándose al cristianismo, por razones de Fe personal; pero también de consideración política. A los ojos de Constantino, el cristianismo representa para su Imperio envejecido y ya tambaleante, el elemento necesario de renovación. Según él piensa, substituyendo la fórmula solar por la idea cristiana; y con fuerza material y autoridad moral, el poder imperial saldría ganando⁴.

No obstante, Constantino renuncia a la corona radiada, representación del sol, y a su carácter sagrado sólo en apariencia, pues toma la diadema,

²Ibidem.

³ ROSTOVITZEFF, Michael, Roma. De los orígenes a la última crisis, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1980.

⁴ HOMO LEÓN, Nueva Historia de Roma, Editorial Iberia S.A., Barcelona, 1971, pág. 375.

que es señal de consagración; y todo lo que lo rodea es sagrado. Conserva su carácter de jefe de la guerra, pero reviste al mismo tiempo la majestad de un dios.⁵ Sin embargo, Constantino no consigue hacer reinar la paz religiosa. Después de haber tratado de considerar al cristianismo como una "filosofía", comprendió que tenía que elegir: en 313 condenó a muerte al neoplatónico Sopatros y, hacia el mismo tiempo, ordenó que se quemaran los libros de los "porfirianos". Persiguió a los herejes; pero en 325 se había acercado a los arrianos hasta declararse decididamente partidario de Arrio y un obispo arriano, Eusebio de Nicomedia, lo bautizó en vísperas de su muerte.⁶

Desde el punto de vista del Derecho, la voluntad del príncipe es su única fuente. Las leyes de Constantino lo muestran sobre todo como justiciero, muy preocupado de defender a los débiles, a la viuda, al huérfano; interviene en favor de los prisioneros y prohíbe los juegos de gladiadores.⁷

2.- TEXTO DEL EDICTO DE MILÁN:

En este panorama que hemos descrito, se dicta el Edicto de Milán, también llamado "de la tolerancia":

"Cuando yo, Constantino Augusto y yo, Licinio Augusto, afortunadamente nos reunimos cerca de Mediolanum (hoy Milán en Italia), y estuvimos considerando todo lo pertinente al bienestar y la seguridad pública, pensamos, entre otras cosas que estimamos serían para el bienestar de muchos. Las regulaciones pertinentes a la reverencia a la divinidad deben ciertamente hacerse primero. **Por lo que debemos conceder a los cristianos y a los demás, total autoridad para observar la religión que cada uno prefiera.** Para que cualquier divinidad que sea que se siente en los cielos sea propicia y benévola con nosotros y con todos los que están bajo nuestro reino. **Y así, por medio de este sano consejo y honesta provisión pensamos hacer los arreglos para que nadie sea de manera alguna negado de la oportunidad de dar su corazón a la observancia de la religión cristiana, a la religión que él piense que es la mejor para sí mismo, para que la suprema deidad, a quien libremente adoramos e inclinamos nuestro corazón, muestre en todas las cosas su usual favor y benevolencia.** Por tanto, deben saber que nos ha placido remover todas las condiciones

⁵ PIGANIOL, André, Historia de Roma, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pág. 430.

⁶ PIGANIOL, André, Historia de Roma, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976, pág. 429.

⁷ Id., pág. 432; y Codex Theodosianus 15,12.

impuestas anteriormente respecto a los cristianos y ahora, cualquiera que desee observar la religión cristiana puede hacerlo libre y abiertamente sin ser molestado. Pensamos conveniente encomendar completamente a ustedes para que sepan que les hemos dado a los cristianos irrestricta libertad para ejercer su adoración religiosa. Cuando ven que esto ha sido concedido a ellos por parte de nosotros, también le *hemos concedido a otras religiones el derecho de llevar libre y abierta observancia de su adoración con el propósito de mantener la paz en nuestros tiempos, que cada uno pueda tener libertad de culto según quiera.* Esta regulación se ha hecho para que no parezca que hemos querido actuar en detrimento de ningún dignatario o de ninguna religión.

Sin embargo, en el caso de los cristianos, estimamos que es mejor ordenar **que si acaso alguien ha comprado** de nuestro tesoro o de alguien quienquiera que sea, **esos lugares donde ellos acostumbraban a congregarse previamente**, sobre lo cual, **un decreto ha sido hecho y una carta les ha sido enviada oficialmente para que esa propiedad les sea restaurada a los cristianos sin que tenga que mediar pago o recompensa alguna y sin ninguna clase de fraude o engaño.** Los que hayan recibido una de esas propiedades como obsequio, deben retornarla inmediatamente a los cristianos. Además, tanto aquellos que las han comprado como los que las han recibido como regalo deben apelar al vicario y de esa forma buscar un resarcimiento económico proveniente de nuestras arcas, para que reciban por medio de nuestra clemencia. Todas estas propiedades deben ser entregadas inmediatamente por medio de sus buenos oficios y sin tardanza alguna. Y ya que es sabido que estos cristianos han poseído no solamente los lugares donde se reúnen, sino también otras propiedades, como sus iglesias, las cuales le pertenecen no a individuos sino a las congregaciones, hemos incluido las tales en la ley antes citada. Ustedes ordenarán que les sean restituidas a los cristianos sin ninguna duda ni controversia. Comprendiendo por supuesto, que los arreglos anteriores sean conducidos sin exigir pago alguno y quienes entreguen las propiedades sean indemnizados con dinero de nuestras arcas. En todas estas cosas deben dar su más eficaz intervención hacia la comunidad de los cristianos para que nuestro mandato sea llevado a cabo tan pronto como sea posible. Por tanto, por nuestra clemencia, el orden público debe ser asegurado. Que esto sea hecho para que, como dijimos arriba, el favor divino hacia nosotros, que bajo las más importantes circunstancias hemos ya experimentado, sea por todo el tiempo preservado y prospere nuestro éxito junto al bienestar del estado. Sin embargo, para que este decreto de nuestra buena voluntad sea conocido por todos, esta copia, publicada por decreto suyo, debe ser anunciada en todas partes y llevada

al conocimiento de todos, para que el decreto de nuestra benevolencia no pueda ser escondido".⁸

En definitiva, cualquiera haya sido su motivación, Constantino y Licinio promulgan este edicto conocido como el de la Tolerancia, respecto de todas las religiones; pero especialmente del cristianismo. Algunos lo atribuyen a Galerio y es posible que así haya sido; pero lo concreto es que si trascendió en todo el imperio, lo debemos a Constantino y Licinio.

3.- FILOSOFÍA ESTOICA.

Se dice que el estoicismo, caracterizado como un conjunto de doctrinas filosóficas, un modo de vida y una concepción del mundo, es una escuela filosófica griega y grecorromana y, al mismo tiempo, una constante histórica en el pensamiento occidental, desde luego aún vigente en tiempos de Constantino.

Se habla de tres períodos de esta escuela filosófica:

- a) Estoicismo antiguo (siglos III y comienzos del II a. C.), fundado por Zenón de Citio, que tuvo como principales figuras a Aristón de Quíos, Cleantes y Crísipo. Los filósofos de este período recogieron algunos rasgos de la escuela cínica, especialmente en la política y la moral, y se preocuparon intensamente de cuestiones físicas, que relacionaron con sus ideas acerca de la divinidad y el destino, y lógicas. La física estoica y los notables trabajos estoicos sobre lógica proceden casi enteramente de este período.
- b) Estoicismo medio (siglos II y comienzos del I a.C.), cuyas principales figuras fueron Panecio y Posidonio. Su principal característica fue su tendencia al sincretismo y a la universalidad de intereses intelectuales. En esta escuela se manifiestan rasgos platónicos y a veces pitagorizantes, así como tendencias escépticas moderadas en la teoría del conocimiento. En teología, mostró una fuerte tendencia al panteísmo. Los estoicos de este período, sin descuidar las especulaciones sobre la física, tendieron a dar mayor importancia a problemas humanos y morales. Sus ideas influyeron grandemente sobre el mundo intelectual y político romano, sobre todo por medio del círculo de Escipión Emiliano, constituyendo el fundamento de las

⁸ EUSEBIUS, *Historia eclesiástica*, 5.15-17; y también, Cruz, Nicolás, "Relaciones Cristianismo-Imperio Romano. Siglos I, II, III", en: *Revista de Historia Universal*, nº 8, 1987, Santiago, pp. 135 y ss.

creencias políticas y de la acción moral de no pocos estadistas de Roma a partir del siglo I a.C.

- c) Estoicismo nuevo, nuevos estoicos o estoicos romanos (siglo I a.C. al II d.C.), cuyas principales figuras fueron Séneca, Musonio, Epicteto, Hierocles y Marco Aurelio. Se trató de un estoicismo de índole moral y religioso. El estoicismo conquistó en esta época gran parte del mundo político-intelectual romano, sin que, no obstante, pudiera ser considerado un “partido”, sino una norma para la acción, abarcando estudios sobre la ética; pero también sobre cuestiones naturales y tendencias enciclopédicas. Muchas de sus doctrinas penetraron en autores no formalmente estoicos, neoplatónicos e, incluso, cristianos.

Su doctrina, tratando de simplificarla y unificarla, se presenta dividida en tres partes: lógica, física y ética.

En materia de lógica o filosofía racional, se puede distinguir la lógica formal y la teoría del conocimiento. En la lógica formal, la contribución de los estoicos fue sumamente importante, al preocuparse sobre todo de las proposiciones en vez de en los términos. En la teoría del conocimiento, elaboraron una doctrina del alma como un encerado sobre el cual se inscriben las cosas externas, las impresiones o fantasías, que el alma puede aceptar o negar, dependiendo de ello la verdad o el error. Si se acepta la impresión tal como es, surge una impresión o catalepsia. La certidumbre absoluta o evidencia es una “impresión comprensiva” o “fantasía cataléptica”. Esta doctrina distinguía a los estoicos tanto de los platónicos como de los empíricos y los escépticos. Otras investigaciones estaban relacionadas con la filosofía racional, especialmente las referidas a la retórica y a la semiótica, que trataron con especial detalle.

En la física de los estoicos se manifestaron algunos de los rasgos más conocidos de su cosmovisión. Los elementos racionalistas, materialistas o, mejor dicho, corporalistas, y deterministas que invaden sus doctrinas están fundados en gran parte en su concepción de la realidad física. Para los estoicos el mundo es esencialmente corporal, aunque no niegan ciertas realidades que llaman los incorpóreos.

La parte más conocida del estoicismo, la ética, se funda en el ejercicio constante de la virtud, que permite a los hombres desasirse de los bienes externos. El primer imperativo ético es vivir conforme la Naturaleza, esto es, conforme a la razón, porque lo natural es racional. La felicidad consiste en la aceptación del destino, en el combate contra las fuerzas de la pasión, que producen la intranquilidad. Al resignarse al destino, se resigna también a la justicia, porque el mundo es, en tanto que racional, justo. El mal, por el contrario, es lo opuesto a la voluntad de la razón del

mundo, en el vicio de las pasiones, en cuanto destruye y perturba el equilibrio. Sin embargo, esta teoría de la resignación, no impidió a los estoicos ejercer una crítica social y política.⁹

4.- FILOSOFÍA ACADÉMICA.

La escuela fundada por Platón recibió el nombre de Academia, por estar situada en los jardines dedicados al héroe ateniense Academos. Su principal función oficial pareció ser el culto de las musas, pues una escuela filosófica ateniense debía ser en principio una comunidad dedicada al culto, con sacrificios regulares o comunes. Pero junto al culto o en torno a él, se desarrolló una intensa actividad filosófica y científica. Importante era en la Academia la actividad pedagógica, que se manifestaba en forma de lecciones y de diálogos. La Academia platónica irradiaba influencia no sólo en el terreno religioso, moral y científico, sino también en el político.

La Academia platónica tuvo larga vida, pues persistió hasta el 529 d.C., en que fue cerrada por decreto de Justiniano, aunque por motivos más bien religiosos que filosóficos. Pero eso no significa que hubiera habido una continuidad filosófica ni que hubiera habido acuerdo entre los miembros de la escuela en torno a las enseñanzas de Platón, ni siquiera las más fundamentales, como la teoría de las ideas.

Tradicionalmente, la Academia se ha dividido en tres períodos: Antigua, media o Segunda Academia y nueva o Tercera Academia. En la Academia antigua, predominaron las ideas pitagorizantes, la afirmación de que la percepción proporciona también conocimiento, investigaciones sobre los grados del saber, mezcla de rasgos ascéticos con otros hedonistas y ciertas tendencias que acercaron a algunos académicos al cinismo. Característico de la Academia media es el antidogmatismo, el escepticismo moderado en la teoría del conocimiento. En la Academia nueva, se agrega al antidogmatismo el probabilismo. Los académicos medios y nuevos polemizaron frecuentemente con el estoicismo. Desde esta época, el academicismo se bifurca en dos direcciones. Por un lado, hacia el neoplatonismo; y por otro, hacia lo que podría llamarse un platonismo ecléctico. Este último tiene estrecha relación con el eclecticismo de Antíoco de Ascalón, que consiste en un esfuerzo por armonizar las ideas platónicas con las peripatéticas y las estoicas, básicamente.¹⁰

⁹FERRATER MORA, José, Diccionario de Filosofía, Editorial Ariel, Barcelona, 1999, págs. 1120-1123.

¹⁰ Id. Págs. 38 y 39.

5.- MARCO TULIO CICERÓN.

Cicerón vivió entre el 106 y el 43 a.C. En lo que respecta al contenido de su pensamiento filosófico, ha sido considerado como esencialmente ecléctico, no obstante que frecuentemente ha sido considerado como uno de los miembros de la nueva Academia platónica. Discípulo del epicúreo Fedro, del académico Filón, del estoico Diodoto, del académico Antíoco de Ascalón, del epicúreo Zenón y del estoico Posidonio, se encuentran en sus obras las huellas de todas esas doctrinas, como también de los grandes maestros griegos Platón y Aristóteles.

En la doctrina del conocimiento, Cicerón rechazaba el escepticismo extremo, pues el moderado tenía, a su entender, una razón de ser como escudo contra el desmedido dogmatismo. Las razones dadas por Cicerón contra los escépticos extremos no eran de naturaleza epistemológica, sino más bien moral y social; pensaba que es necesario que haya nociones innatas y consenso universal si se quiere que la sociedad mantenga su cohesión.

En la moral, Cicerón se inclinó hacia las doctrinas estoicas, pero desprovistas de su extremo rigorismo. Similares formas de eclecticismo pueden encontrarse en su filosofía natural y en su filosofía política, la cual aparece dominada por una especie de “creencias a medias”, unida a un realismo político, en nombre del cual defendió los ideales de la República romana frente a todos los falsos realismos que amenazaban en su tiempo con destruir lo que él consideraba las verdaderas realidades: las tradiciones susceptibles de transformación continua y sin violencia.¹¹

Lo antedicho lleva a Antonio Gómez Robledo, en su introducción a la versión española de *De Officiis*, de Baldomero estrada Morán¹², a expresar: “Pues así como en teoría del conocimiento Cicerón permanece leal a escepticismo temperado de la Nueva Academia, así por el contrario en materia de costumbres es aseverativo y enfático en la exposición de las normas, y su inspiración la deriva casi siempre de las mejores fuentes. Aunque miradas las cosas desde otro ángulo, también pudiera decirse que una gnoseología probabilista, como era la gnoseología neoacadémica, no está fuera de su centro en la moral concreta, donde los juicios no pueden tener, como en otras disciplinas, una certeza apodíctica. De cualquier modo el escepticismo científico no afecta a Cicerón en la consistencia de su ética.- No se aparta mucho de su moral,

¹¹FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 1999, págs. 543 y 544.

¹²ESTRADA MORÁN, Baldomero, *De los deberes*, Marco Tulio Cicerón, Versión española, Universidad nacional Autónoma de México, 1962, págs. XX y XXI.

como él lo reconoce, de la de los peripatéticos; y he aquí lo primero que debemos ponderar. Con todas las diferencias que puede haber, el hecho es que no sentimos un cambio súbito de clima al pasar de las *Éticas* aristotélicas a los *Deberes* ciceronianos; más bien el tránsito sería sensible en las *Tusculanas*. Con una que otra variante, reconocemos las mismas virtudes y las mismas directrices fundamentales, así por ejemplo Cicerón se declara partidario de la doctrina del término medio en las virtudes morales. De hecho apenas encontramos en este tratado otra reserva expresa frente a la escuela peripatética que los consabidos anatemas estoicos contra la pasión de la ira;...”

No es de extrañar este eclecticismo de Cicerón, si se tiene en consideración que su principal labor fue la de *orator*, dedicado, por ende, a la retórica, defendiendo causas de muy diverso contenido, exponiendo la *causaeconectio*, esto es, la explicación sumaria de la causa, con la cual había que poner al juez al corriente de lo que se había hecho *in iure*, ante el magistrado, y explicarle los términos en que había sido fijada en la fórmula la causa propuesta. Enseguida, las partes y sus *oratores* peroraban la causa, lo que en general se hacía con largas *orationes*. En estas *prerorationes*, solía hacerse el examen de las pruebas; “en efecto, Cicerón, en sus discursos, se interrumpe de cuando en cuando y lee la deposición de los testigos, el tenor de los documentos, etc.”¹³

Humberto Cuenca, al referirse a los grandes *oratores*, consigna: “De todos, quien con más intensidad proyectó su gloria sobre la posteridad, fue Marco Tulio Cicerón orador, político, jurisconsulto, filósofo y literato, quien fue pretor y cónsul, acusador de Sila, actuó intensamente en la época de César y Pompeyo, y fue finalmente victimado por los sicarios de Antonio. Sus discursos contra Verres y en favor de Quintio, Roscio, Caecina y Cluentio, sus epístolas *ad Atticum* y sus obras *De re publica*, *De legibus*, *Orator* y sobre todo, su obra jurídica *De iure civile in arte redigendo*, son importantes fuentes extra-justinianas, de obligada consulta en el estudio del derecho procesal romano, pues le tocó a aquel gran jurisconsulto actuar en las postrimerías de la República, defendiendo sus instituciones, como abogado y como político.”¹⁴

He querido analizar la filosofía estoica, la filosofía académica y señalar las principales posiciones filosóficas de Cicerón, porque cuando se promulga el Edicto de Milán constituyen las filosofías en boga; y Cicerón aparece como estoico en algunos aspectos y como académico en otros, aunque más bien fue evolucionando del estoicismo al academicismo. Y

¹³SCIALOJA Vittorio, Procedimiento Civil Romano, Ediciones Jurídicas Europa América, Buenos Aires, 1954.

¹⁴CUENCA Humberto, Proceso Civil Romano, Ediciones Jurídicas Europa América, Buenos Aires, 1957.

San Agustín en *Contra Académicos* se refiere frecuentemente a él, como el académico más notable de su tiempo, que sabemos es un poco posterior a Constantino.

6.- ALGO SOBRE LA EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DE SAN AGUSTÍN, QUE LO MUEVE A ESCRIBIR "CONTRA ACADÉMICOS".

San Agustín, en su juventud, atravesó por un estado psicológico de duda, en el camino de la sabiduría, por lo que en sus Confesiones llega a exclamar "Y vínome a las mentes el pensamiento que los filósofos a que llaman académicos habían sido más avisados que los otros en sostener que de todo se debía dudar, llegando a la conclusión de que el hombre no es capaz de ninguna verdad"¹⁵.

El gran peregrino de Dios, como se lo ha llamado, perdió la esperanza de hallar la verdad; perdió la creencia vigorosa en el dominio universal de la verdad, como consecuencia de la crisis ideológica en que lo sumiera el fracaso del maniqueísmo, del que esperaba le diera razón de las cosas y le resultó un conjunto insostenible de sinrazones¹⁶.

En su calidad de gran retórico, profesor de retórica, admiraba al extraordinario orador latino y uno de los perfectos estilistas de la literatura latina: Marco Tulio Cicerón a quien ya nos hemos referido. La lectura de "Hortensius" lo estimuló para ponerlo en el camino de la sabiduría. La tesis de Cicerón se puede resumir: "No somos de los que niegan en absoluto la existencia de la verdad, sino de los que sostienen que la verdad y falsedad andan tan hermanadas y mezcladas, que en ellas no hay ninguna señal cierta para discernirlas y prestarles asentimiento, de donde resulta que el sabio debe regir su vida según la probabilidad"¹⁷

Como ya hemos señalado, los académicos opinaban que, para hallar la verdad probable, hay que pesar el pro y el contra de todas las opiniones¹⁸. Por eso surgieron entre ellos habilísimos polemistas, ágiles para la esgrima de las ideas. Razones de orden filosófico y práctico movieron a Cicerón a adherirse a la escuela académica. La profesión oratoria le obligó al manejo de la discusión, a la habilidad dialéctica y

¹⁵Confesiones VI, 10, en CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 4.

¹⁶CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 4.

¹⁷De natura deorum III 3, en CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 6.

¹⁸Acad II 18,36 en CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 6.

parlamentaria. "Por lo cual siempre me ha agradado a mí la costumbre de los peripatéticos y de la Academia de formar dos bandos contrarios en la investigación, no sólo porque de otro modo no puede alcanzarse lo que hay de verosímil en cada cosa, sino también porque es el mejor ejercicio para la oratoria"¹⁹. Por eso, San Agustín dedica parte del libro III de *Contra Académicos* a rebatir a Cicerón.

Su desencanto del maniqueísmo le produjo una grave crisis de confianza en sí mismo y convirtió en problemas insolubles las creencias que habían sido el norte de su vida; pero eso coincide con su viaje a Milán a enseñar retórica, donde conoce y comienza a seguir los sermones de San Ambrosio. "De esta manera, prevenido Agustín felizmente a favor de Ambrosio, iba con frecuencia a oír sus prédicas, no con el ánimo que debía, sino para ver si su elocuencia correspondía a su gran celebridad... Efectivamente, principió a conocer que había buenas pruebas a favor de lo que Ambrosio predicaba, i que los maniqueos habían tratado de despreñar los libros de la lei de los profetas..."²⁰

Viajó posteriormente San Agustín a Casiciaco, en una especie de retiro filosófico, en el que fue teniendo una evolución, primero de desencanto de los maniqueos (*Confesiones* V 25: PL 32,718); luego, un período de entusiasmo neoplatónico, en que recobró la esperanza de encontrar la verdad, aunque todavía se veía incapaz de concebir un ser espiritual (*Confesiones* VII 1: PL 32,733); y finalmente, un período de luchas y angustias, hasta que la luz entra en su alma por las divinas Escrituras (*Confesiones* VII 20-21: PL 32,746): ellas las dos grandes verdades desconocidas por los platónicos Cristo Salvador y la gracia de nuestra victoria. La certeza de que Cristo es el único camino de la Verdad y salvación²¹

En *Contra Académicos* se enfrentan estas dos adhesiones, a Cristo y a Platón, a la fe y a la filosofía. El cristiano y el pensador luchan aquí por una armonía interior, por una solución conciliadora entre la religión y la filosofía. El Evangelio y el platonismo son dos fuerzas que, sin confundirse, llevan a la verdad absoluta, sólo que el Evangelio la ofrece al hombre vestida de nuestra carne, ajustada a nuestra debilidad de párvulos. La autoridad del Evangelio le afianzó en la seguridad de hallar la verdad. La doble adhesión excluye toda forma de escepticismo, contra

¹⁹Tuscul. II 3,354, en CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 6.

²⁰MERCURI, Nicolás, *Vida de San Agustín*, Imprenta de "El Progreso", Santiago, 1887, págs. 107 y 108.

²¹CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 15.

el cual luchaban ya abiertamente la razón y la fe del catecúmeno de Casiciaco²²

Contra Académicos consta de tres libros que fueron escritos en el retiro de Casiciaco, entre el 11 y el 22 de noviembre de 386, compuestos para robustecer el anhelo profundo de encontrar la verdad, debilitada por los argumentos de los escépticos, en forma de diálogos.

Los académicos consideraban su doctrina como una escuela de sabiduría y aspiraban a formar al sabio, con el “dulcísimo y santísimo nombre de la sabiduría”²³; pero hay un enlace irrompible entre el sabio, la sabiduría y la posesión de la verdad. El sabio debe poseer la verdad, siendo, por lo mismo, un argumento vivo y ambulante del hecho del conocimiento y posesión de la misma. El concepto de sabiduría, tal como lo maneja San Agustín, enriquecido con elementos cristianos, nos viene de la *sophia* de los antiguos filósofos. Según ellos, comprendía el saber seguro, e inmutable²⁴.

Mas la *sophia* entraña una conexión necesaria con la verdad. Una sabiduría vaciada del conocimiento de la verdad es contradicción en los términos. Según San Agustín, se asocian entre sí las tres cosas: sabiduría, verdad y beatitud²⁵

Los académicos disociaban la acción y la contemplación, la teoría y la práctica, al negar la posibilidad de todo conocimiento, sumiendo en el caos la existencia del ser racional. Por eso se vieron obligados a admitir ciertas verdades provisionales, dando primacía a la razón práctica sobre la especulativa. En su pensamiento subyace el gran peligro de la subversión ideológica que caracteriza al hombre moderno: el que la vida activa avasalle a la contemplativa y el querer y la razón vital impere y se sobreponga al conocimiento. El voluntarismo adquiere un predominio exorbitante, ya que toda verdad es insegura y sospechosa.²⁶

²²CAPÁNAGA Victorino, Introducción a Contra Académicos, en Obras Filosóficas de San Agustín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 16.

²³SAN AGUSTÍN DE HIPONA, Contra Académicos, en Obras Filosóficas de San Agustín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, III 9,19: PL 32,944.

²⁴ZUBIRI, Xabier, Naturaleza, Historia, Dios, Madrid, 1944, pág. 206, en Capánaga Victorino, Introducción a Contra Académicos, en Obras Filosóficas de San Agustín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 16.

²⁵De lib. arb. II 8,26: PL 32,1254, en CAPÁNAGA Victorino, Introducción a Contra Académicos, en Obras Filosóficas de San Agustín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 21.

²⁶CAPÁNAGA Victorino, Introducción a Contra Académicos, en Obras Filosóficas de San Agustín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 23.

San Agustín, cuya juventud había pasado por todos los caminos de la duda académica, encuentra el centro de una nueva seguridad inmediata e indudable y, por ende, el origen de todo conocimiento seguro en el saber que tiene el alma de sí misma. He aquí el punto arquimédico de la filosofía de San Agustín: la realidad del mundo de la conciencia, aprehendido con un acto de intuición inteligible. San Agustín aprehende *el espíritu como vaso incorruptible de evidencias, inmunes de todo engaño*.²⁷

Mas hay una forma de intuición en que el objeto no viene de afuera, sino reside en la conciencia: Hemos distinguido, dice San Agustín, que una cosa es sentir por medio del cuerpo, como ver el sol, los árboles, etc., y muy otra vez con los ojos de la mente realidades de indiscutible evidencia. Así vemos dentro de nuestra voluntad cuando queremos, *vemos en el pensamiento cuando pensamos, la memoria cuando recordamos*, o algunas otras cosas que están en la misma alma, y para ello nonos servimos de ministerio de ningún sentido corporal. Así como el creer difiere de ambas cosas y consiste en dar fe a lo que no se halla ni delante de los ojos del cuerpo ni los del alma. La doble intuición es requerida por las clases de realidad con que se enfrenta el hombre: el mundo visible y el invisible.²⁸

Se deducen cuatro condiciones que realzan la intuición interior: a) hay unión inmediata entre el objeto y la potencia; b) hay presencia íntima de las cosas intuidas; c) claridad de percepción; d) certeza y seguridad.²⁹

La tesis agustiniana puede formularse de este modo: Toda la filosofía comienza por una intuición plenamente cierta del mundo inteligible, esto es, de la verdad o de un objeto de conocimiento, que se revela directamente y en plena evidencia al espíritu independientemente de los sentidos, y por consecuencia, inmune de todo error.³⁰

Etienne Gilson, coloca la fe en el punto inicial del itinerario de San Agustín hacia la verdad filosófica; pero San Agustín señala que en el proceso para alcanzar la sabiduría, hay tres jalones indispensables: una

²⁷CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, págs. 25 y 26.

²⁸Epist. 146, 1, 6: PL 33,599, en CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 32.

²⁹CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 34.

³⁰Précis d'Histoire de la Philosophie, P. Thonnard, n. 148, en CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 50.

conquista de la razón por la superación de la duda académica, una conquista de la fe por la razón y la gracia, y una conquista o inteligencia de los contenidos de la fe por la sabiduría.- La fe aguza la razón y aun la introduce en lo más íntimo de la verdad religiosa. Primero la razón dispone para la fe, y ésta lleva después a una más profunda razón, o sea a los arcanos misteriosos de lo real, manifestado por la revelación de Cristo. Razón, fe y sabiduría resumen la vida intelectual de hecho y derecho en San Agustín, y este orden no puede alterarse diciendo fe, razón y sabiduría. La razón precede a la autoridad en el desarrollo histórico del agustinismo.³¹

Se podrá discutir cuál es el elemento formal e íntimo que liga entre sí y forma la articulación orgánica del pensamiento agustiniano; pero son indiscutibles estas tres afirmaciones:

1ª La razón tiene una capacidad natural para conocer las verdades del mismo orden, puesta sobre bases firmes por San Agustín en su polémica antiacadémica;

2ª San Agustín ha aplicado fructuosamente dicha capacidad a un inmenso orbe de ideas naturales y sobrenaturales, creando un peculiar modo de contemplar el mundo y captar su realidad. Para él no hay más que una filosofía legítima, esto es, la que combina las nociones que la razón puede descubrir por sí misma y sus fuerzas con las luces directrices de la revelación, como tampoco hay una sabiduría real más que las que se orienta a la posesión de Dios y la visión beatífica ; y

3ª Esta suma de ideas racionales es susceptible de una sistematización o de una reducción a principios, si bien no realizó él esa síntesis.³²

La fe engendra conocimiento aun en el orden filosófico, pues es una especie de iluminación interna del objeto que se nos propone para creer, y tiene sus ojos de gran penetración.³³

³¹CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 51.

³²CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 54.

³³Epist. 120,8: PL 33,456, en CAPÁNAGA Victorino, Introducción a *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 54.

7.- CONTRA ACADÉMICOS.

Como ya lo hemos referido, la filosofía académica sostiene que no es posible encontrar la verdad, conformando una corriente gnóstica o, al menos, ecléctica.

En el libro I, San Agustín desafía a Romaniano a alcanzar la verdadera libertad; y expresa que la filosofía lo alimenta y conforta, liberándolo de toda superstición, porque ella enseña que no se debe dar culto ni estimación a lo que se ve con los ojos mortales, a todo lo que es objeto de la percepción sensible. Ella promete mostrar con claridad al verdaderísimo y ocultísimo Dios.³⁴

Luego, plantea como interrogante si nos conviene conocer la verdad, a lo que todos consienten; y si se puede ser dichoso sin hallar la verdad o sólo buscando la verdad. En esto, ya no hay unanimidad de pareceres, porque se sostiene por alguno que el hombre feliz debe ser perfecto sabio en todas las cosas; y el que busca, todavía no es perfecto y no puede ser feliz. Se contraponen la opinión de Cicerón, que sostuvo que es feliz el investigador de la verdad, aunque no pueda llegar a su posesión, lo que motiva al académico a dudar de la sabiduría de Cicerón.³⁵ Su contradictor le señala que el que no llegó al fin no es perfecto aún, "**Pero aquella verdad sólo Dios creo que la posee, o quizá también las almas de los hombres, después de abandonar el cuerpo, es decir, esta tenebrosa cárcel**".³⁶

A continuación, plantea si es posible ser feliz sin alcanzar el conocimiento de la verdad, concluyendo que la bienaventuranza del hombre está en la búsqueda de la verdad con todas las fuerzas; y quien así lo hace, aun sin dar con ella, es feliz, pues hace cuánto debe según su condición natural. Y si no la descubre, es defecto de naturaleza.³⁷

Enseguida, trata del error, señalando al académico que el que yerra ni vive según la razón ni es dichoso totalmente; para concluir San Agustín en boca del interlocutor, tras plantear la necesidad de definir el concepto de error, que no yerra el que busca bien, aun sin atinar en la verdad, y es dichoso, pues vive conforme a la razón. Y sigue definiendo sabiduría: es

³⁴SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 74.

³⁵SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 81.

³⁶SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 82.

³⁷SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 82.

el camino recto de la vida; el camino recto que guía a la verdad; pero concluye que no puede ser el camino, sino su término, que es la verdad misma. Sostiene que sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas.³⁸ Y, frente a la objeción, precisa que se trata de las cosas humanas que conocen la luz de la prudencia, la hermosura de la templanza, el vigor de la fortaleza, la santidad de la justicia.³⁹ Además, que la sabiduría no sólo es la ciencia, sino también la inquisición de las cosas divinas y humanas. Así, el sabio no se deja lacerar por las pasiones, sino *con ánimo tranquilo se consagra al estudio de sí mismo y de Dios, para gozar aquí del dominio de la razón, en el que consiste la beatitud, y cuando suena para él la última hora de la vida, se halla dispuesto para recibir lo que ha deseado y gozar con justicia de la divina bienaventuranza, después de haber gozado anteriormente de la humana.*⁴⁰

En el Libro II, procede San Agustín a un examen de la doctrina de los académicos, señalando que los académicos sostienen que el hombre no puede conseguir la ciencia de las cosas tocantes a la filosofía y, no obstante eso, que el hombre puede ser sabio, y toda su misión consiste en investigar la verdad. Por eso el sabio no da su asentimiento a ninguna cosa, porque necesariamente yerra, lo que es impropio del sabio; y afirmaban que todo era incierto y que no podía comprenderse la verdad. Entonces, introdujeron el uso de una cierta probabilidad, que llamaban verosimilitud y sostenían que la verdad, sea por la oscuridad de la naturaleza, sea por las semejanzas engañosas de las cosas, yacía escondida y confusa⁴¹.

Los contradice San Agustín: "La misma evidencia clama que son dignos de risa tus académicos, que en la vida quieren seguir lo verosímil, lo semejante a la verdad, ignorando ésta".⁴²

Finalmente, reta al académico a investigar acerca de si, según sus argumentos, es probable que nada pueda percibirse y que a ninguna cosa se debe prestar asentimiento; o si, por el contrario es mucho más

³⁸SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 90.

³⁹SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 94.

⁴⁰SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 98.

⁴¹SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 114.

⁴²SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 122.

probable que el sabio puede llegar a la verdad, y que el asentimiento no siempre se debe suspender.⁴³

En el Libro III, llama San Agustín a buscar la verdad con ahínco; y lleva al académico a reconocer que el sabio conoce la sabiduría, por lo que no puede saber nada, de lo que se infiere que el sabio conoce la sabiduría, aunque el académico más bien siente que le parece al sabio que conoce la sabiduría.⁴⁴

Posteriormente, sostiene San Agustín que se necesita un divino socorro para conocer la verdad; sólo algún divino numen puede manifestar al hombre lo que es la verdad.⁴⁵

Finaliza San Agustín esta obra, escrita al comienzo de su vida cristiana, señalando que después de muchos siglos y prolijas discusiones, se ha elaborado una filosofía perfectamente verdadera, que es la del mundo inteligible, al que la sutileza de la razón no habría podido guiar a las almas, cegadas con las multiformes tinieblas del error y olvidadas bajo la costra de las sordideces materiales, si el sumo Dios, descendiendo con su misericordia al seno del pueblo, no hubiese abatido y humillado hasta tomar cuerpo humano al Verbo Divino, para que, estimuladas las almas con sus preceptos y, sobre todo, con sus ejemplos, sin luchas de disputas, pudiesen entrar en sí mismas y volver los ojos a la patria.⁴⁶ Y agrega: "Pues a nadie resulta dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más poderosa. En los temas que exigen arduos razonamientos..., confío entretanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación"⁴⁷. Y, refiriéndose a Platón, dice: "tenemos un guía que es capaz de llevarnos, con la ayuda del Señor, hasta los mismos arcanos de la verdad".⁴⁸

Entonces, contradiciendo a los académicos, llega a establecer que es posible llegar a la verdad, a través de la filosofía, especialmente la

⁴³SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 134.

⁴⁴SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 142.

⁴⁵SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 149.

⁴⁶SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 187.

⁴⁷SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 188.

⁴⁸SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra Académicos*, en *Obras Filosóficas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pág. 189.

platónica; pero que sólo se llega definitivamente a ella con el auxilio de la fe.

8.- LA RELIGIÓN EN LOS ESCRITOS DE ANTONIO GRAMSCI.

Para Antonio Gramsci, como hemos señalado precedentemente, la religión no es más que una de las principales fuentes de la hegemonía dominante en la Europa Occidental de su época, que se encuentra bajo la influencia sin contrapeso de la Iglesia Católica. Ésa es la hegemonía que se debe desmontar, a su juicio, para cambiar el sentido común del pueblo, su modo de pensar, pues de esa manera la revolución proletaria se apoderará de la sociedad civil y, como consecuencia, de la sociedad política. Por eso, dedica muchos de sus escritos a criticar a la religión, en general y a la Iglesia Católica en especial.

a.- Seguiremos en esta selección de escritos de Antonio Gramsci sobre la religión un orden estrictamente cronológico; y así, el primero, es un **discurso suyo en la Cámara de Diputados el 16 de mayo de 1925**, relativo a un proyecto de ley contra las sociedades secretas, que se había presentado como contra la masonería, constituida a su juicio como el partido defensor del Estado unitario, que tenía como enemigos de clase, especialmente a la Iglesia. Así afirma:

“¿Quiénes eran esos enemigos? Lo era, ante todo el Vaticano, lo eran los jesuitas, y habrá que recordar a S.S. el diputado Martire que junto a los jesuitas que visten sotana están los jesuitas laicos, los cuales no llevan insignia especial alguna que indique su orden religiosa- En los primeros años posteriores a la fundación del Reino, los jesuitas declararon explícitamente, en toda una serie de artículos publicados por la *Civiltà Cattolica*, **cuál era el programa político del Vaticano y de las clases que entonces estaban representadas por el Vaticano**, o sea, las viejas clases semif feudales tendencialmente borbónicas en el sur y tendencialmente austríacas en Lombardía y en el Véneto, fuerzas sociales numerosísimas que la burguesía capitalista no ha conseguido contener nunca, aunque en el período del *Risorgimento* la burguesía representara un progreso y un principio revolucionario. Los jesuitas de la *Civiltà Cattolica* -o sea el Vaticano- se proponían como primer objetivo de su política el sabotaje del Estado Unitario por medio del abstencionismo parlamentario, el frenar el Estado liberal en todas las actividades que pudieran corromper y destruir el viejo orden; como segundo objetivo, se proponían la creación de un ejército rural de reserva que oponer al avance del proletariado, puesto que desde el 71 los jesuitas preveían que , **dado el terreno de la democracia liberal**,

nacería un movimiento proletario que luego se desarrollaría en movimiento revolucionario.”⁴⁹

b.- Bog y bogati (en ruso, Dios y ricos).

Se ha dicho que las relaciones entre Bog y bogati son una coincidencia fortuita del desarrollo lingüístico de una determinada cultura nacional. Pero esa afirmación es falsa. En las lenguas neolatinas el vocablo germánico “rico” alteró la relación que existía entre *deus, dives y divites, divitiae*(riqueza, ricamente, etc.). En un artículo de Alessandro Chiappelli “Come s’inquadra il pensiero filosofico nel’ economia del mondo”, se pueden recoger elementos para mostrar que en todo el mundo occidental, a diferencia del asiático (India), la concepción de Dios está íntimamente atada a la concepción de *propiedad* y de *propietario*: “... el concepto de propiedad, igual que es el centro de gravedad y raíz de todo nuestro sistema jurídico, así también es la urdimbre de toda nuestra estructura civil y mental. Hasta nuestro concepto teológico está a menudo forjado según este modelo, y Dios se representa a veces como el gran propietario del mundo. **La rebelión contra Dios en el Paraíso Perdido, de Milton, igual que en el poema del Dante, se representa como el temerario intento de Satanás o Lucifer de expropiar al Omnipotente** y deponerlo de su altísimo trono. Un agudo colaborador, director precisamente en otro tiempo del *Hibbert Journal*, cuenta que asistió a una conferencia en la cual la prueba de la existencia de Dios se obtenía de la necesidad de postular un propietario o poseedor del mundo. ¿Cómo podía creerse que una propiedad tan grande, tan selecta y fructífera, no pertenezca a nadie? Es, en substancia, la misma pregunta que se hace en el sublime monólogo el pastor errante del *Asia*, de Leopardi. Puede dudarse de que haya habido o no una primera causa del mundo. Pero la necesidad de un primer propietario tiene que ser manifiesta e indudable”. Chiappelli se olvida de que también en el *Credo* Dios es “creador y señor (*dominus*, amo, propietario) del cielo y de la tierra”.⁵⁰

c.- La primera comunión.

Una de las medidas más importantes arbitradas por la Iglesia para reforzar su formación en los tiempos modernos es la obligación impuesta a las familias de que los niños hagan la primera comunión a los siete años. Se comprende el efecto psíquico que ha de tener en un niño

⁴⁹GRAMSCI, Antonio, Antología, Sacristán Manuel, Siglo XXI editores S.A., Madrid, 1986.págs. 168-169.

⁵⁰Cuadernos de la cárcel VIII; Passato e Presente, GRAMSCI, Antonio, 4ª ed., Torino, 1954, págs. 146-147, en Gramsci, Antonio, Antología, Sacristán Manuel, Siglo XXI editores S.A., Madrid, 1986.págs. 302-303..

de siete años el aparato ceremonial de la primera comunión, tanto como acontecimiento familiar individual como acontecimiento colectivo, y se comprende también qué fuente de terror puede dar de sí y, por tanto, de vinculación a la Iglesia. Se trata de “comprometer” el espíritu infantil en cuanto que empieza a reflexionar. Por eso se entiende la resistencia que la medida ha encontrado en las familias, preocupadas por los deletéreos efectos que puede tener en el espíritu infantil ese misticismo precoz; también se comprende la lucha de la Iglesia por vencer esa resistencia. (Recordar, del *Piccolo mondo antico*, de Fogazzaro, la lucha entre Franco Maironi y su mujer cuando se trata de llevar a la niña en barca, en una noche de tormenta, a la misa del gallo: Franco Maironi quiere crear en la niña “recuerdos imborrables”, “impresiones” decisivas; su mujer no quiere turbar el desarrollo normal del espíritu de su hija).- La medida fue decretada por Pío X en 1910. En 1928 el editor Pustet, de Roma, ha vuelto a publicar el decreto con un prólogo del cardenal Gasparri y un comentario de monseñor Jorio, dando pie a una nueva campaña de prensa.⁵¹

d.- Conexión entre el sentido común, la religión y la filosofía.

La filosofía es un orden intelectual, cosa que no puede ser la religión ni el sentido común. Estudiar cómo tampoco coinciden en la realidad la religión y el sentido común, sino que la religión es un elemento disgregado del sentido común. Por lo demás, “sentido común” es un nombre colectivo, como “religión”; no existe un sentido común solo, sino que también el sentido común es un producto y un devenir histórico. La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común, y de este modo coincide con el “buen sentido”, que se contrapone al sentido común.⁵²

e.- Relaciones entre ciencia-religión-sentido común.

La religión y el sentido común no pueden constituir un orden intelectual porque no pueden reducirse a unidad y coherencia ni siquiera en la consciencia individual, por no hablar ya de la consciencia colectiva: no puede reducirse a unidad y coherencia “libremente”, porque “autoritariamente” sí que lo podrían, como de hecho ha ocurrido en el pasado dentro de ciertos límites. El problema de la religión entendido no

⁵¹Cuadernos de la cárcel IX. Note sul Macchiavelli, sulla politica e sullo stato moderno, 4ª ed. Torino, 1955, en GRAMSCI, Antonio, Antología, Sacristán Manuel, Siglo XXI editores S.A., Madrid, 1986.págs. 304-305.

⁵²Cuadernos de la cárcel XVIII; Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 8ª ed., 5, Torino, 1966, GRAMSCI, Antonio, en Gramsci, Antonio, Antología, Sacristán Manuel, Siglo XXI editores S.A., Madrid, 1986.págs.366 y 367.

en el sentido confesional, sino en el sentido laico de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta concorde: pero, ¿por qué llamar a esa unidad de fe “religión”, en vez de llamarla “ideología” o incluso “política”?

... Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que haya llegado a ser movimiento cultural, “religión”, “fe”, o sea, que haya producido una actividad práctica y una voluntad que se contenga en ellas como “premisa” teórica implícita (una “ideología”, podría decirse, si se da al término “ideología” precisamente la significación más alta: la de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida, individuales y colectivas) –o sea, **el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social cimentado y unificado por aquella determinada ideología precisamente. La fuerza de las religiones, y especialmente de la iglesia Católica, ha consistido y consiste en el hecho de que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de la masa “religiosa”, y se esfuerzan porque los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores.** La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en esa lucha por impedir que se formen “oficialmente” dos religiones, la de los “intelectuales” y la de las “almas sencillas”. Esa lucha no ha carecido de *graves inconvenientes para la Iglesia misma, pero esos inconvenientes* está relacionados con el proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene en bloque una crítica corrosiva de las religiones; tanto más destaca la capacidad organizativa en la esfera de la cultura del clero, y la relación abstractamente racional y justa que la Iglesia ha sabido establecer, en su ambiente, entre los intelectuales y los sencillos. Los jesuitas han sido, sin duda, los artífices mayores de ese equilibrio y, para conservarlo, han impreso a la Iglesia un movimiento progresivo que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con un ritmo tan lento y metódico que los cambios no son percibidos por los sencillos, aunque resulten “revolucionarios” y demagógicos a los ojos de los “integristas”.

Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los “sencillos” y los intelectuales. En la historia de la sociedad occidental el hecho ha ocurrido a escala europea con el fracaso inmediato del renacimiento, y en parte también de la Reforma, respecto de la Iglesia romana. Esa debilidad se manifiesta en la cuestión de la escuela, pues las filosofías inmanentistas no han intentado siquiera construir una concepción que pudiera sustituir a la religión en la educación infantil, situación que da origen al sofisma pseudo-historicista por el cual pedagogos irreligiosos (aconfesionales) y en realidad ateos conceden la enseñanza de la religión porque la religión es

la infancia de la humanidad que se renueva en cada infancia no metafórica.

... la relación entre filosofía "superior" y sentido común está garantizada por la "política", **del mismo modo que la política asegura también la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los "sencillos"**. Pero las diferencias entre los dos casos son fundamentales. El que la Iglesia tenga que enfrentarse con un problema de los "sencillos" hasta la altura de los "intelectuales" (la Iglesia no se propone siquiera esa tarea, que es ideal y económicamente imposible con sus actuales fuerzas), **sino mediante una disciplina de hierro sobre los intelectuales, para que no rebasen ciertos límites en la distinción y no lleguen a hacerla catastrófica e irreparable**. En el pasado esas "rupturas" de la comunidad de los fieles se curaba mediante poderosos movimientos de masas que determinaban la formación de nuevas órdenes religiosas en torno a enérgicas personalidades (Domingo, Francisco), o eran reabsorbidos por ellas.

Pero la Contrarreforma ha esterilizado ese pulular de fuerzas populares: La Compañía de Jesús es la última gran orden religiosa, de origen reaccionario y autoritario, con carácter represivo y "diplomático", la cual ha fechado con su nacimiento la rígida crispación del organismo católico. Las nuevas órdenes surgidas después tienen escasísima significación "religiosa" y una gran significación "disciplinaria" sobre la masa de los fieles: son ramificaciones y tentáculos de la Compañía de Jesús, o se han convertido en ello, instrumentos de "resistencia" para conservar las posiciones políticas conquistadas, no fuerzas renovadoras y de desarrollo. El modernismo no ha creado "órdenes religiosas", sino un partido político, la democracia cristiana.

La posición de la filosofía de la práctica es antitética de la católica: La filosofía de la práctica no tiende a mantener a los "sencillos" en su filosofía primitiva del sentido común, sino, por el contrario, a llevarlos a una superior concepción de la vida.

... Un análisis del desarrollo de la religión cristiana -que en un determinado período histórico y en condiciones históricas determinadas **ha sido y sigue siendo una "necesidad"**, una forma necesaria de la voluntad de las masas populares, una forma determinada de racionalidad del mundo y de la vida, y dio los cuadros generales de la actividad práctica real- muestra que la concepción mecanicista ha sido una religión de subalternos. Esta función del cristianismo me parece bien expresada en el siguiente párrafo de un artículo de la *Civiltà Cattolica*: "La fe en un porvenir seguro, en la inmortalidad de poder llegar al goce eterno, fue el muelle propulsor de un trabajo de intensa perfección interior y de elevación intelectual. Todas las fuerzas del cristianismo se concentraron en torno a ese noble fin. Liberado de las fluctuaciones especulativas que enervan el alma en la duda, e iluminado por principios inmortales, el hombre sintió que renacían las esperanzas; seguro de que

una fuerza superior le sostenía en la lucha contra el mal, se hizo violencia a sí mismo y venció al mundo". Pero también en este caso **todo eso se entiende del cristianismo ingenuo, no del cristianismo jesuitizado, hecho puro narcótico de las masas populares.**

... Pero estas consideraciones llevan a la conclusión de una extrema labilidad en las convicciones nuevas de las masas populares, especialmente si estas nuevas convicciones se contraponen a las convenciones (también nuevas) ortodoxas, socialmente conformistas con los intereses generales de las clases dominantes. **Esto puede comprobarse reflexionando sobre la fortuna de las religiones y de las iglesias.** La religión, o una determinada iglesia, mantiene su comunidad de fieles (dentro de ciertos límites de las necesidades del desarrollo histórico general) **en la medida en la cual alimenta permanente y organizadamente la fe, repitiendo imperturbablemente su apologética, luchando siempre y en todo momento con argumentos análogos y manteniendo una jerarquía de intelectuales que den al menos a la fe la apariencia de la dignidad del pensamiento.**

...La escuela en todos sus grados y la Iglesia son las dos mayores organizaciones culturales de cada país, por el número de personal que ocupan...⁵³

f.- Nexo entre filosofía, religión, ideología (en el sentido crociano).

Si ha de entenderse por religión una concepción del mundo (una filosofía) con una norma de conducta conforme a ella, ¿qué diferencia puede haber entre religión e ideología (o instrumento de acción), y, en último análisis, entre ideología y filosofía? ¿Existe o puede existir filosofía sin una voluntad moral conforme con ella? ¿Pueden concebirse, o haber sido concebidos, como separados los dos aspectos de la religiosidad, la filosofía y las normas de conducta? Y si la filosofía y la moral son siempre unitarias, ¿por qué ha de ser la filosofía lógicamente anterior a la práctica y no al revés? ¿O no es un absurdo ese planteamiento, y en realidad hay que concluir que la "historicidad" de la filosofía significa pura y simplemente su "practicidad"?"...⁵⁴

⁵³ Cuadernos de la cárcel XVIII; Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 8ª ed., 5-209, Torino, 1966, GRAMSCI, Antonio, en Gramsci, Antonio, Antología, Sacristán Manuel, Siglo XXI editores S.A., Madrid, 1986.págs.366 - 381.

⁵⁴ Cuadernos de la cárcel XXXIII; Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 8ª ed., 231-235, Torino, 1966, GRAMSCI, Antonio, en Gramsci, Antonio, Antología, Sacristán Manuel, Siglo XXI editores S.A., Madrid, 1986.págs.366 - 381.

g.- Religión, filosofía, política.

... Es verdad que se ha formado en la filosofía de la práctica una corriente inferior, la cual puede considerarse respecto de la concepción de los fundadores de la doctrina **como el catolicismo popular respecto del teológico o del catolicismo de los intelectuales**: del mismo modo que el catolicismo popular puede traducirse a un lenguaje de paganismo o de religiones inferiores al catolicismo, por las supersticiones y las brujerías que las dominaban o las dominan, así también la inferior filosofía de la práctica puede traducirse a un lenguaje "teológico" o trascendental, o sea, propio de las filosofías prekantianas y precartesianas. Croce se comporta como los anticlericales masones y racionalistas vulgares que combaten precisamente al catolicismo con esas traducciones del catolicismo vulgar a un lenguaje "fetichista" ...⁵⁵

h.- Observaciones sobre el folklore.

... No hay duda de que existe una **"religión del pueblo"**, especialmente en los países católicos y ortodoxos, muy distinta de la de los intelectuales (religiosos), y sobre todo muy distinta de la orgánicamente sistematizada por la jerarquía eclesiástica, aunque se puede sostener que **todas las religiones, incluso las más refinadas, son "folklore" en relación con el pensamiento moderno**; pero con la capital diferencia de que las religiones, y la católica en primer lugar, son precisamente "elaboradas y sistematizadas" por los intelectuales y por la jerarquía eclesiástica, y presentan, por tanto, especiales problemas (hay que estudiar si esa elaboración sistemática es necesaria para mantener el folklore en situación de multiplicidad dispersa: las condiciones de la Iglesia antes y después de la Reforma y del Concilio de Trento y el diverso desarrollo histórico-cultural de los países reformados y de los ortodoxos después de la Reforma y de Trento son elementos muy significativos).⁵⁶

Como puede apreciarse, para Gramsci la religión no guarda relación alguna con la búsqueda de la verdad. Él constata a través de sus escritos, y desde el punto de vista de su materialismo histórico, que la religión es sólo un elemento de la hegemonía de la clase dominante, aunque aprecia con nostalgia el hecho de que en la Iglesia Católica no haya realmente

⁵⁵ Cuadernos de la cárcel XXXIII; Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, 8ª ed., 253-254, Torino, 1966, GRAMSCI, Antonio, en GRAMSCI, Antonio, Antología, Sacristán Manuel, Siglo XXI editores S.A., Madrid, 1986.págs.430-434.

⁵⁶ Cuadernos de la cárcel XI; Letteratura e vita nazionale, GRAMSCI, Antonio, 3ª ed. Torino, 1953, en Gramsci, Antonio, Antología, Sacristán Manuel, Siglo XXI editores S.A., Madrid, 1986.págs.489-491.

una división entre la Iglesia de los intelectuales o teólogos y la del pueblo, porque a su juicio ha tenido especial habilidad en conseguir que ese pueblo siga a los intelectuales, lo que a él le gustaría se pudiera conseguir entre los filósofos de la praxis.

Por otra parte, queda muy claro con lo antes expuesto, que para San Agustín es posible alcanzar la fe desde la filosofía y que la fe es fundamental para alcanzar filosóficamente el conocimiento de la verdad.

Digamos, finalmente, que esta visión de San Agustín coincide plenamente con lo afirmado por SS. Juan Pablo II en *Fides et Ratio*, en que plantea "Credo ut intelligam" y también "Intelligo ut credam". "La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse" y también: "Esta unidad de la verdad, natural y revelada, tiene su identificación viva y personal en Cristo, como nos recuerda el Apóstol: "habéis sido enseñados conforme a la verdad de Jesús". Él es la palabra eterna, en quien todo ha sido creado, y a la vez es la Palabra encarnada, que en toda su persona revela al Padre. Lo que la razón humana busca "sin conocerlo", puede ser encontrado sólo por medio de Cristo: lo que en Él se revela, en efecto, es "la plena verdad" de todo ser que en Él y por Él ha sido creado y después encuentra en Él su plenitud"