

«ASEMEJARSE A DIOS». LIBRE COMENTARIO DE PLATÓN

ROGER VERNEAUX

«*Teodoro*.—Si puedes, oh Sócrates, persuadir a todo el mundo, como a mí, de lo que dices, habría más paz y menos males entre los hombres.

Sócrates.—Mas no es posible que el mal desaparezca, oh Teodoro, porque habrá siempre necesariamente un contrario del bien. Como no puede ser situado entre los dioses, es una necesidad el hecho de que circule aquí entre la naturaleza mortal. De ahí que se nos imponga un esfuerzo: escapar lo más rápidamente posible de aquí abajo hacia allá arriba. Pero la evasión consiste en asemejarse a Dios en la medida de lo posible; y uno se asemeja a Dios al hacerse justo y santo en la claridad del espíritu» (PLATÓN, *Theéteto*, 176 a-b).

* * *

Este texto es célebre; y lo merece, pues es extraordinario, tanto por su profundidad como por su consonancia con los temas más fundamentales de la espiritualidad cristiana. Es uno de los pasajes que indujeron a los primeros Padres de la Iglesia a ver en PLATÓN un alma naturalmente cristiana, según la expresión de TERTULIANO, o incluso a creer, como SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, que no hubiera podido decir tales cosas si no hubiese tenido algún conocimiento del Libro santo de los judíos.

¿Tendría PLATÓN un alma naturalmente cristiana? A mi modo de entender sí, sin lugar a dudas, pero a condición de no mirar muy de cerca sus costumbres, porque era griego, ni su moral, pues el programa de comunismo integral y de eugenismo trazado en su *República* es intolerable, así como ciertos puntos de su doctrina, como la preexistencia de las almas. —¿Habría conocido PLATÓN la Biblia? Es posible, pues existían comunidades judías dispersas alrede-

del Mediterráneo, comunidades englobadas bajo el nombre de Diáspora. Pero es muy improbable, pues judíos y griegos se despreciaban mutuamente: para los judíos, el griego era un pagano idólatra; para los griegos, el judío era bárbaro, palabra que significa primitivamente, como se sabe, alguien que no habla griego.

Queda la tesis de que el Verbo ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Como el Verbo se ha encarnado en Jesucristo, SAN JUSTINO, el primero de todos los filósofos cristianos, escribía audazmente: «todo lo verdadero que ha sido dicho es nuestro». A esto responde la bella fórmula de SAN AMBROSIO, varias veces recogida por SANTO TOMÁS: «*omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*, todo lo verdadero que haya sido dicho por alguien, ha sido inspirado por el Espíritu Santo». Sólo que la idea es tan amplia que vale para todos los pensadores de la Antigüedad que han encontrado una parcela de verdad. Pero PLATÓN es el que más acorde se ve con el cristianismo en muchos puntos de principio. En particular, me parece que está más próximo a SAN PABLO que ARISTÓTELES, y esto explica (en parte) por qué la integración de ARISTÓTELES al pensamiento cristiano ha sido mucho más tardía que la de PLATÓN: fue preciso esperar mil años. Se trata naturalmente del ARISTÓTELES que conocemos, pues no sabemos casi nada de su obra publicada. Debió ser, por tanto, un gran escritor, quizá igual a PLATÓN, pues CICERÓN, que lo conocía, alaba (para nuestro gran asombro) «el río de oro de su palabra, *flumen aureum orationis suae*». ¡ARISTÓTELES merecería así el sobrenombre de CRISÓSTOMO! Mas lo que vale para la forma también vale para el fondo. ¿Por qué se ha salvado la obra exotérica de PLATÓN, mientras que se ha perdido la de ARISTÓTELES? ¿Y por qué se ha perdido la obra esotérica de PLATÓN, mientras que se ha salvado la de ARISTÓTELES? Esto es un misterio que se confunde con el de la Providencia.

I. EL MAL.

«No es posible que el mal desaparezca, porque habrá siempre necesariamente un contrario del bien».

Uno se siente tentado, de entrada, a juzgar esta afirmación de pesimista y a eliminarla por un acto de fe en el progreso. Y sin embargo, ¿no tendría razón PLATÓN? Es preciso intentar ver aquí

con claridad. La dificultad estriba en la modalidad de la afirmación: es *imposible* que el mal desaparezca, es *necesario* que exista un contrario del bien. ¿Por qué? PLATÓN no lo dice.

El texto puede ser interpretado en cuatro niveles: lógico, ontológico, cosmológico y ético.

Si tomamos la frase tal como se presenta, propendemos a ver en ella una especie de dialéctica de corte muy hegeliano: habrá siempre un contrario del bien porque un término suscita necesariamente su contrario. La diferencia con HEGEL es radical y consiste en que no hay aquí síntesis unificadora de contrarios. Felizmente, por lo demás, pues el concepto de bien-mal, o de mal-bien no me dice nada útil. Un mal puede tener razón de bien, como sacrificar un miembro para guardar la vida, y un bien puede tener razón de mal, como vivir un placer vedado. Pero no es el caso de que el bien sea un mal.

Sin embargo PLATÓN parece adoptar el primer momento de la dialéctica: el bien suscita necesariamente el mal. Si tal es el sentido de la proposición, ésta es falsa, pura y simplemente.

En el plano lógico, un término positivo, como el bien, no engendra necesariamente, ni en absoluto, su contrario, que es negativo, como el mal. Lo máximo que se puede conceder en esta línea es la especie de necesidad que KANT llamaba subjetiva, que no es más que una asociación de ideas que se ha hecho habitual, como el binomio de palabras: positivo y negativo, bien y mal, finito e infinito, par e impar. Pero se ha saltado del plano del pensamiento lógico al de la imaginación. ¿El concepto de bien implica su contrario? De ningún modo. El bien es susceptible de ser pensado solo, «él mismo en sí mismo», como diría PLATÓN. Es el mal el que no puede ser pensado sin el bien, precisamente porque es lo negativo suyo. El sofisma consiste, pues, en presentar los conceptos de bien y de mal como correlativos, mientras que la relación no es recíproca, sino unívoca.

En el plano real, que es por lo demás el fundamento del lógico, esto es aún más claro. El bien puede *ser* sin el mal, y de suyo no puede engendrar nada más que bien. Mientras que el mal no puede ser sin el bien, porque no es más que una privación, o sea, un defecto, la falta de una perfección que un sujeto debería tener. Y el mal no puede ser producido (por accidente) nada más que por un bien, e incluso no puede existir, como afección negativa, nada más

que un sujeto que lo porta o lo soporta y que es bueno en la medida en que le sustrae su ser. El Bien puro y perfecto puede existir, e incluso decimos sin discusión que existe: PLATÓN lo sitúa «más allá de la esencia», lo que puede parecer extraño; pero ello se justifica, porque con esto viene a decir que trasciende todo concepto y toda definición, de suerte que puede ser asimilado, sin arbitrariedad alguna, al Dios de los cristianos. Por el contrario, el Mal puro y perfecto no puede existir. Si el mal triunfa sobre el bien, si llega a privar a su sujeto de toda perfección, entonces él lo aniquila y se aniquila con él. Como una enfermedad mortal: cuando el enfermo muere, no hay ya enfermedad.

De modo que si la tesis de la perennidad del mal reposa en una dialéctica de contrarios, queda sin valor. Mas podemos entenderla como una tesis cosmológica concerniente a la presencia del mal en el mundo. Desde este punto de vista tiene razón PLATÓN: el mal es necesario, al menos en el sentido de que siempre ha habido y siempre habrá en el mundo un contrario del bien. Sin duda se puede concebir un mundo que no comportara mal alguno. Sería, por ejemplo, un mundo inmóvil, donde cada ser tendría toda la perfección que puede tener y no la perdería jamás. La necesidad del mal no es, pues, absoluta, sino solamente hipotética, como se dice, o sea, que aparece si se supone el mundo tal como es de hecho. Porque en un mundo donde los seres están en movimiento, obran los unos sobre los otros, comienzan y dejan de existir, el mal es inevitable. *Generatio unius corruptio alterius*, decían los Antiguos; la generación de una cosa es la corrupción de otra. Incluso en el caso de que lo engendrado es mejor que lo corrompido, para el ser destruido es un mal su destrucción.

Esta idea es válida para el hombre en cuanto elemento del mundo material. Nadie ha prometido todavía suprimir el sufrimiento y la muerte. Sólo, a mi entender, BERGSON, a lomos de su *élan vital*, ha soñado que la muerte sería vencida un día. Pero *La evolución creadora* es una fábula.

Estamos todavía lejos del núcleo de la cuestión. El mal que PLATÓN tiene ante la vista no es el mal en sí, si se puede llamar así, ni el mal en el mundo, sino el mal propiamente humano, que llamaba un poco antes injusticia e iniquidad. No se trata propiamente de lo que se llama, después de LEIBNIZ, el mal moral, sino un caso particular de éste. Porque el mal moral consiste en la falta y el pecado,

y puede ser cometido sin salir del recinto de la conciencia. PLATÓN considera el mal moral, no solamente exteriorizado, sino además en cuanto tiene efectos nocivos en las relaciones humanas. Sin embargo, el punto esencial de la cuestión que nos ocupa estriba en que tiene su fuente en la libertad.

Porque decir que depende de la libertad es decir que no es necesario, que ni las leyes lógicas, ni las leyes naturales pueden explicarlo. Y por tanto es posible una desaparición del mal. En esto consiste la fuerza de todas las utopías progresistas: se puede siempre, sin absurdo manifiesto, dar pábulo a la esperanza de que el bien acabará por triunfar sobre el mal. Mas es preciso añadir que al mismo tiempo y por la misma razón queda eliminada la utopía de un progreso necesario. La necesidad del progreso no puede ser sostenida nada más que en una filosofía que niega la libertad, aún cuando mantenga la mera palabra, o mejor dicho, para evitar equívocos, en una filosofía que niega el libre arbitrio, aunque salvaguarde otras formas de libertad.

Pero en el dominio de la contingencia, y también de la libertad, hay probabilidades, y a veces tan altas que tocan la certeza. Mas en lo concerniente al bien y al mal en los actos humanos, hay una extrema probabilidad de que el bien no triunfe jamás completamente sobre el mal. ¿Por qué? Por razón de la dualidad que existe en el hombre entre la razón y las pasiones. ¿Quién osaría decir como el héroe corneliano: «...y sobre mis pasiones mi razón soberana»? Algunas personalidades excepcionales pueden llegar a la santidad, pero es preciso entonces el heroísmo, y no se tiene el derecho de exigir, y menos aún de esperar el heroísmo de la totalidad de los hombres. Además es un hecho que incluso en los santos subsiste una multitud de imperfecciones que pueden repercutir en el entorno. Cuando la Escritura dice que el justo peca siete veces por día, es preciso entenderla. Se trata a la vez de una verdad revelada y de un hecho. Mas por otra parte, y dado que se trata del justo, no son pecados propiamente dichos, graves o mortales, sino veniales o, mejor aún, imperfecciones. No importa. Todos los hombres serían santos cuando el mal no hubiera desaparecido sino en sus formas más graves. Esto sería ya mucho, evidentemente, y, por tanto la razón no estaría todavía satisfecha en su exigencia de absoluto.

Queda por tratar todavía un punto. En la medida en que PLATÓN es discípulo de SÓCRATES, ¿no debería prometer la desapari-

ción del mal gracias a la difusión de las luces intelectuales? Célebres son, en efecto, las fórmulas socráticas que expresan que la virtud es la ciencia del bien y, por tanto, puede ser enseñada: nadie es malo voluntariamente, todo pecador es un ignorante, basta conocer el bien para hacerlo.

Dejemos el problema histórico. PLATÓN tiene entera razón al no fundar esperanzas en un suelo tan frágil. Porque sin duda nadie quiere el mal, entendamos el mal en sí, para sí mismo; se quiere siempre un bien. Pero ocurre que se quiere un bien «desordenado», o sea, no conforme con el bien del hombre definido por la razón. Acontece por ejemplo que se quiere un placer, que es manifiestamente un bien para la sensibilidad, aunque sea desordenado y se sepa que lo es. El optimismo socrático queda, pues, desmentido por la experiencia común de la humanidad. Si se nos permite relacionar con un gran pensador otro muy pequeño, la fe en la eficacia moral de las luces encuentra su remate en una expresión de VÍCTOR HUGO que rebasa los límites del ridículo: «abrir una escuela es cerrar una prisión».

Así, pues, al fin de cuentas la tesis de PLATÓN es verdadera. Y si intentamos buscarle su razón más allá de lo racional, la encontraremos en el dogma del pecado original. Sin duda Dios habría podido crear al hombre en el estado en que ahora lo vemos, de modo que el análisis hecho por PASCAL de su condición miserable no ofrecería una prueba del pecado original. A lo sumo encontramos signos y probabilidades, como lo enseña SANTO TOMÁS: «Aparecen ciertos signos del pecado original en el género humano, *quaedam signa apparent*», «puede probarse con bastante probabilidad, *satis probabiliter probari potest*, que tales males (el sufrimiento, la muerte) son penas, y concluir así, *et sic colligi potest*, que el género humano está afectado originalmente por un cierto pecado».

Mas por oscuro que esto sea en sí mismo, el dogma del pecado original arroja una gran luz sobre la condición humana. Si, pues, lo admitimos por fe, encontramos la justificación de la tesis platónica: es imposible que el mal cese de circular entre la naturaleza mortal.

II. LA EVASIÓN.

«De ahí que se nos imponga un esfuerzo: escapar lo más rápidamente posible de aquí abajo hacia allá arriba».

Reconocemos aquí un tema platónico completamente clásico: el gran asunto del filósofo en esta vida, su único cuidado, leemos en el *Fedón*, es aprender a morir. Este tema contiene una importante verdad, porque morir tiene varios sentidos.

No se trata del suicidio. No fue PLATÓN llamado «el persuasor del morir», sino su contemporáneo HEGESIAS DE CIRENE, quien ponía el bien del hombre en el placer. El suicidio parece, en efecto, el acabamiento normal, o mejor lógico, de una moral del gozo. Porque la búsqueda exclusiva del placer engendra en el disoluto primero el hastío, después la desesperación desde el momento en que la vida sólo le aporta sufrimiento.

PLATÓN mismo condena firmemente el suicidio, pues sería una impiedad, una injusticia hacia los dioses, cuya propiedad somos. La evasión es, pues, una purificación moral y mental, un desligamiento del mundo sensible, una separación del alma con respecto a su cuerpo, el cual retarda y entorpece las operaciones del pensamiento. El término técnico es *catharsis*, purificación, pero el término mortificación convendría también, pues ésta es un aprendizaje de la muerte.

No cabe disimular que la base de esta doctrina es de lo más frágil: no es otra, efectivamente, que el mito pitagórico de la pre-existencia de las almas. El alma de cada hombre existía antes de entrar en un cuerpo por una caída a la vez mortal y física. Puro espíritu por naturaleza, está encerrada en su cuerpo como en una prisión o una tumba, es decir, en un sarcófago. De donde se sigue una regla general de vida que podemos llamar ascética, y que anticipa las fórmulas tan vigorosas de SAN PABLO: «morir me es una ganancia», «deseo ser disuelto», «castigo mi cuerpo», «mortifico mis miembros», «buscad las cosas de arriba, pensad en las cosas de arriba, no en las de la tierra; estáis muertos en efecto», «nuestra ciudad está en los cielos».

Mientras que para ARISTÓTELES el alma es por naturaleza forma de un cuerpo, está hecha para animar un cuerpo, y tiene necesidad de él, a su vez, para ejercer sus funciones más altas. De donde se sigue una regla general de vida que podemos llamar humanista. Sin duda la razón debe dirigir la vida y gobernar las pasiones, sin duda el bien del hombre no está en el placer, sino en la contemplación de lo supremamente cognoscible. Por tanto, no se encuentra en ARISTÓTELES una exigencia tan neta de mortificación.

Estamos ante una situación bastante chocante. Por una mala razón llega PLATÓN al ascetismo; y por una buena razón ARISTÓTELES se separa de él. En una perspectiva platónica, el dogma cristiano de la resurrección del cuerpo es particularmente escandaloso, mientras que en una perspectiva aristotélica es oscuramente esperado. ARISTÓTELES tiene además la ventaja de poner a la luz «la locura de la cruz». Porque en PLATÓN la mortificación es requerida por la filosofía, o sea, en el fondo por la razón. Mientras que en ARISTÓTELES sólo es requerida la ascesis que mantiene cada función en su rango y asegura la preeminencia de la razón de la vida. Todo lo que sobrepasa esta perspectiva se hace, por eso mismo, irracional. Ahora bien, Cristo pide a sus discípulos que tomen su cruz detrás de él, lo cual rebasa manifiestamente las exigencias de las virtudes morales.

El prolongamiento del ascetismo platónico puede ser buscado en los místicos, porque la vida mística comporta necesariamente una vida ascética. La mística pagana tiene su prototipo en PLOTINO, y la mística cristiana en SAN JUAN DE LA CRUZ. La diferencia no resalta a la vista, hasta el punto de que buenos autores, como BARUZI, confunden los dos ascetismos. Pero la diferencia es radical. En PLOTINO, la ascesis consiste en hacer realmente el vacío en la conciencia, en expulsar las imágenes sensibles y todo pensamiento distinto para obtener al final la intuición del Uno. En SAN JUAN DE LA CRUZ hay también «noches», noche del sentido, de la imaginación, del entendimiento; pero se trata de un esfuerzo puramente moral de desligamiento. SAN JUAN DE LA CRUZ dice formalmente en ciertos pasajes que no debemos intentar sentir nada, imaginar nada, pensar nada, sino que debemos aprender a no ligarnos a eso, porque el menor hilo impide que el alma vuele hacia su Dios.

¿Cómo debemos entender la recomendación de escapar lo más rápidamente posible? En un sentido, la conversión es un acto instantáneo, pues consiste en una dirección de la atención y de la intención, y, en el fondo, del amor en tanto que depende de la voluntad. Pero siempre será verdad que es preciso hacer grandes esfuerzos, tener una gran perseverancia para estabilizar el corazón en el desprecio a las cosas sensibles y en el amor a las cosas divinas, para perder el gusto de unas y adquirir el de otras.

PLATÓN y PLOTINO piensan que esta purificación del corazón es toda ella obra nuestra, porque no tienen evidentemente conoci-

miento de la gracia. Para el cristiano, en cualquier nivel, el esfuerzo de ascesis está prevenido y sostenido en todo momento por la gracia, porque Dios tiene la iniciativa absoluta de todo movimiento que lleva al hombre a la salvación, desde el buen pensamiento inicial, desde la más fugitiva intención, hasta la decisión, el acto y la perseverancia. Pero hay algo así como dos grados en la iniciativa divina, los cuales son discernibles en los místicos. Hay efectivamente en el místico, como en todo cristiano, una purificación activa; mas ella sola, por enérgica que sea, no puede producir todo el efecto deseado. Hay además una purificación pasiva, donde Dios tiene nuevamente la iniciativa. Dios mismo, en efecto, desliga al alma de lo creado, le quita el apetito hacia ello, de modo que el alma sólo hace dejar hacer, lo que exige, por otra parte, mucho más valor, porque, dice SAN JUAN DE LA CRUZ, «el alma se siente en trance de desfallecer y de derretirse, en cruel muerte».

III. LA ASIMILACIÓN.

«La evasión consiste en asemejarse a Dios en la medida de lo posible». Esta expresión, *homoiosis Theō*, ha tenido una repercusión enorme, no solamente en el mundo antiguo, sino en el mundo cristiano, porque toca verdaderamente el fondo de la vida espiritual.

Es preciso sin embargo notar inicialmente que ella es susceptible de un sentido perverso. «Asemejarse a Dios» puede ser «hacerse Dios», o mejor «hacer de Dios», comportarse como Dios, pretender bastarse y gozar de esa independencia que los griegos llamaban *autarquía*. Una tal pretensión ha sido la primera tentación de la humanidad: «seréis como dioses». Constituye asimismo la esencia misma del pecado.

¿Esta tendencia es natural al hombre? Podríamos creerlo, teniendo presentes las declaraciones de independencia que jalonan los siglos, incluido el nuestro. Es lo que afirma SARTRE en particular; y por encima de la algarabía de las palabras y del juego de ideas, subraya un problema vital. Según él, el «proyecto fundamental» del hombre consiste en hacerse Dios; lo cual significa que el hombre emprende todas sus tareas en esta perspectiva. Pero esto es imposible, porque un ser finito no puede hacerse infinito por una especie de esfuerzo. Luego su proyecto está abocado al fracaso; el hombre

es una pasión inútil, su existencia es absurda. ¿Qué piensa de esto un filósofo cristiano?

Esta visión no puede ser verdadera si se aplica a la naturaleza humana tomada en sí misma, justo porque la tendencia es absurda. La razón, o sea, aquí la metafísica basta para mostrar que una naturaleza, sea cual fuere, no puede estar viciada o pervertida: ya no sería ella, sino otra. Sólo hay que añadir enseguida que la fe nos enseña, en lo que concierne al hombre, una verdad capital, a saber: que la naturaleza humana «pura», como dicen los teólogos, ni existe ni ha existido jamás. Actualmente sólo existen hombres caídos de la justicia original y rescatados por el sacrificio de Cristo. Pero el deseo de hacerse Dios es un rasgo real del hombre caído, o del pecador como tal, y este deseo subsiste en el hombre rescatado, porque éste no termina jamás, incluso viviendo de la gracia, de «despojarse del hombre viejo». En él persisten, pues, las tres concupiscencias de las que habla SAN JUAN, la más profunda de las cuales y la más perniciosa es el orgullo. De donde se sigue que el proyecto de hacerse Dios puede ser visto en el hombre por simple fenomenología, fuera de toda perspectiva cristiana. He aquí por qué SARTRE es interesante.

Pero la asimilación a Dios puede tener otro sentido, no ya perverso, sino normal, a saber: una participación en la divinidad. Pero esto puede ser entendido desde dos planos: el ontológico y el psicológico.

Desde el plano ontológico, la asimilación, por una parte, ya se ha realizado. Todo ser, en efecto, participa en Dios, más o menos, según su grado de perfección.

La doctrina platónica de la participación contiene una gran verdad que no debemos dejar perder y que, por lo demás, se ha acreditado en el pensamiento cristiano. El realismo de PLATÓN ha sido criticado por ARISTÓTELES y no es sostenible. Nos parece bastante infantil pretender que todos los caballos participan en el Caballo en sí, o en la Idea de caballo, la cual es más real que ningún caballo del mundo sensible. Pero lo cierto es que más allá de todas las Ideas, hay la Idea de Bien, o el Bien en sí, en el que todo participa. PLATÓN no la llama Dios, porque su teología es aún confusa, mas para un filósofo cristiano no hay duda posible: el Bien en sí, el Bien puro y perfecto, es Dios, y toda creatura recibe de él su ser que es, por así decir, un reflejo lejano de la divinidad.

Lo que vale para toda creatura vale para el hombre, y como él es la creatura más perfecta del mundo sensible, participa en Dios más y mejor que ningún otro. Y puede crecer en esta línea haciéndose simplemente «más hombre» en la medida en que esto depende de su esfuerzo.

Pero haga lo que haga, queda bloqueado en su naturaleza humana, y su libertad tiene límites muy estrechos. Sólo la gracia puede elevarlo a un plano de ser trascendente y propiamente divino, sobrenatural. De modo que la respuesta a la invitación de PLATÓN se encuentra en la promesa de SAN PEDRO: «*ut efficiamini consortes divinae naturae*, que os hagais participantes de la naturaleza divina».

Una divinización del hombre, en el sentido propio y fuerte de la palabra, no puede comprenderse nada más que en una metafísica panteísta, como en PLOTINO, en los pensadores hindúes o en ESPINOZA. Porque si el mundo emana de Dios por necesidad de naturaleza, es posible que el hombre remonte la pendiente, vuelva a la fuente de su ser y se funda en él, eliminando sus límites y perdiéndose en el abismo insondable de la divinidad. ¿Mas, puede decirse entonces que está divinizado? No, porque ha perdido su individualidad.

Por lo demás esta perspectiva está excluida por Revelación. Desde las primeras palabras de la Biblia queda zanjada la cuestión: «en el comienzo Dios creó el cielo y la tierra». En una metafísica de la creación, hay una fractura ontológica entre Dios y sus creaturas. Nada puede llenar el abismo, ni siquiera la gracia, la cual respeta la diversidad de naturalezas y no puede efectuar una identificación, sino solamente una participación. Es el máximo de unión compatible con el dogma de la creación y la transcendencia de Dios.

Desde el plano psicológico, la asimilación se hace por el amor. En efecto, lo propio del amor consiste en unir el amante con el amado, tal como éste es en sí en su realidad concreta. El conocimiento es necesario para despertar el amor y dirigirlo hacia su objeto; pero el amor, dice SANTO TOMÁS, es «más unitivo» que el conocimiento y se puede amar mejor que se conoce. Esto es cierto ya en las relaciones humanas. Todavía es más cierto en nuestras relaciones con Dios, porque le conocemos muy mal, pero lo poco que conocemos de El basta para hacérselo amable por encima de todas las cosas.

El primer efecto del amor es operar una unidad de voluntad,

unum velle, entre los amigos, y por este medio se realiza una presencia o un inmanencia mutua, según la expresión de San Juan: «*qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo*, el que permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él». La unión es tan íntima que los místicos, al intentar expresar la conciencia que tienen de ella, usan un lenguaje que frisa a veces en el panteísmo. Así, en el matrimonio espiritual, que es el más alto de los estados místicos, hay, dice San Juan de la Cruz, unión sustancial, es decir, unión de sustancia a sustancia entre el alma y Dios. Según Santa Teresa, el alma está penetrada por Dios tan íntimamente como el cristal por la luz, como el hierro enrojecido por el calor; mejor: el alma se funde en Dios como una gota de agua en el mar; todavía mejor: el alma tiene la impresión de hacerse «una misma cosa con Dios».

«Hacerse una misma cosa con Dios» es una fórmula característica del panteísmo que se encuentra textualmente en Espinoza. Pero Santa Teresa se ha librado de este error por su fe y sólo pretende expresar, mejor o peor, lo inexpresable, a saber: la intimidad de la unión. Asimismo no debemos ofuscarnos por la expresión técnica de unión sustancial, empleada por San Juan de la Cruz: ésta no designa la fusión de dos sustancias en una sola, sino solamente la etapa última, previa a la visión beatífica. Casi todos los velos que cubrían la faz de Dios han caído, y sólo queda un ligero velo que únicamente la muerte puede desgarrar.

PLATÓN cree posible que el filósofo, inflamado de amor, se eleve gradualmente a la contemplación de la Belleza eterna, por encima de todas las bellezas sensibles e incluso inteligibles. Cree posible que el filósofo, después de haber fortalecido su mirada, vea y contemple el sol del mundo inteligible, a saber, el Bien. PLOTINO, por su parte, cree poder conquistar la intuición del Uno, aunque el éxtasis no se obtenga cuando se quiere, sino que, después de haber sido preparado al encuentro por purificaciones, hay que esperar una especie de iniciativa del Uno. De hecho, si damos crédito al testimonio de su discípulo PORFIRIO, Plotino sólo obtuvo el éxtasis cuatro veces en su vida. Pero esto es suficiente para que se haya planteado el problema de una mística natural.

A decir verdad, este problema abarca dos cuestiones muy diferentes, que podríamos llamar una cuestión de derecho y una cuestión de hecho. La primera se reduce a saber si el éxtasis puede ser obtenido por medios naturales. La respuesta depende evidentemente

de lo que se llame éxtasis. Si se busca solamente estar «fuera de sí», según el sentido propio de la palabra, bastarían muy bien las drogas para ello, o esa especie de arrebato producido por el ayuno y por la repetición indefinida de una sílaba. Pero si buscamos la unión con Dios, en donde el éxtasis es sólo un aspecto completamente secundario, entonces la preparación a ella sólo puede hacerse por una vida santa y por el hábito de la oración; el resto depende de las gracias que Dios otorga, dice santa Teresa, «a quien quiere, cuando quiere y como quiere». «Aquí no podemos absolutamente nada», añade ella, y la teología le da la razón, porque un espíritu finito no puede elevarse por sus propias fuerzas a la intuición del Infinito.

La cuestión de hecho consiste en saber si una experiencia mística auténtica se da en almas que no hacen profesión de cristianismo. A lo que creo que debemos responder que uno sabe de esto tan sólo lo que es posible. En efecto, es muy posible que hombres como PLOTINO (y podría decirse lo mismo de ciertos monjes budistas y de algunos sufíes musulmanes) hayan estado en gracia, perteneciendo por tanto al alma de la Iglesia, —que hayan sido más fieles a su gracia que nosotros a la nuestra—, que Dios les haya elevado a la unión mística. Ellos han traducido después su experiencia como han podido, en un lenguaje deficiente y en conceptos panteístas. Pero entonces, evidentemente, no se trata de una mística natural, sino de una mística sobrenatural en hombres que, sin pertenecer al cuerpo visible de la Iglesia, pertenecen a su alma.

IV. LA SANTIDAD.

«Hacerse justo y santo».

Este lenguaje es cristiano. Sin duda los términos no tienen en absoluto el mismo sentido en Platón y San Pablo, mas nada impide insuflar a las palabras de Platón un sentido cristiano, porque hay al menos algo común a las dos perspectivas: una vida moral o espiritual, dependiente de la libertad y dirigida a la perfección, de la que Dios es el arquetipo inaccesible.

Por lo demás debemos reconocer en los paganos virtudes auténticas. La Iglesia ha condenado esta especie de pesimismo teológico que los jansenistas han sacado de San Agustín, según el cual el hombre no puede hacer bien alguno sin la gracia. «Todos los actos de los

infieles son pecados y las virtudes de los filósofos son vicios». Condenar esta proposición equivale a profesar que los infieles pueden tener virtudes naturales, una justicia y, nos atrevemos a decir, incluso una verdadera santidad. Aun cuando Platón quedase muy alejado en su vida de la santidad, al menos debemos aducir, para su crédito y gloria, que ha definido firmemente un cierto ideal de semejanza a Dios.

Nos es verdaderamente imposible no poner en relación sus palabras con dos expresiones decisivas de la Revelación judeo-cristiana. En el Antiguo Testamento Yahweh dice a su pueblo: «Sed santos porque yo soy santo». Y en el Nuevo, Jesús dice a sus discípulos: «Sed perfectos como vuestro Padre Celestial es perfecto». Podemos destacar en estos dos requerimientos, lo siguiente: en el primero se dice «porque», en el segundo «como».

En el primer caso, el sentido común objetaría: Dios es santo, se entiende; es también eterno y todopoderoso. Como yo no soy Dios, no tengo por qué preocuparme de ser santo, como no me preocupo de ser eterno y todopoderoso. Pero la orden es perentoria, y también lo es la razón. Si Dios nos ordena ser santos, es porque podemos llegar a serlo, mientras que no podemos hacernos eternos. Y de nuevo, si Dios nos ordena ser santos, es porque él mismo es santo. No se puede dar aquí una razón distinta ni mejor. En cuanto a comprenderla, eso no es tan fácil. Entrevemos solamente que resulta de la Alianza concluida entre Yahweh y el pueblo judío: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo». Pero lo que estaba oscuro en el Antiguo Testamento, tórnase límpido en el Nuevo, pues Jesús ha revelado que su Padre es nuestro Padre. Ningún otro motivo es necesario para incitarnos a imitarle.

Pero la imitación no puede ser nada más que muy lejana, tanto en el plano moral como en el plano ontológico. Esto es obvio, y PLATÓN tomó la precaución de decir que es preciso asimilarse a Dios en la medida de lo posible. Este es también el precepto de Jesús. Para un hombre, ser perfecto *como* el Padre Celestial, no puede significar una igualdad, sino solamente una analogía, en el sentido técnico del término, porque la perfección divina es un absoluto, un límite inaccesible, al que el hombre sólo puede acercarse sin esperar alcanzarlo jamás. Pero tender a la perfección es participar en ella y, por tanto, ser ya perfecto en cierta medida, en una medida creciente.

PLATÓN no dice en qué consiste la santidad que propone, y me-

recería la pena sacar un concepto preciso de ella en su obra. El término sólo recibe su sentido pleno en el Cristianismo. Mas es difícil elegir entre una multitud de presentaciones posibles, equivalentes en el fondo. Para mantenernos en la línea abierta por PLATÓN, es posible que conviniera tomarla de San Bernardo.

Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza. La imagen de Dios es el Verbo, engendrado, no creado. El hombre es creado a imagen de Dios. No puede dejar de ser a imagen de Dios sin dejar de ser, simplemente, porque esta relación es constitutiva de su naturaleza. Pero puede perder su semejanza con Dios, y de hecho la ha perdido por el pecado. Para caracterizar este estado miserable, San Bernardo usa una expresión muy bella y profunda, que le viene de San Agustín y que es netamente platónica: la región de la desemejanza, *regio dissimilitudinis*. En este estado, el alma no está solamente unida al cuerpo, lo que es natural, sino que le está sometida, lo que es una perversión, y su amor queda degradado en avidez, búsqueda indefinida de satisfacciones sensibles.

La conversión consiste, pues, en pasar de una región a otra, de la desemejanza a la semejanza. ¿Cómo ocurre esto? Por una rectificación del amor. La avidez, amor de cosas temporales, es sustituida por la dilección, amor de cosas eternas. Esta dilección es la caridad, infundida por el Espíritu Santo en nuestros corazones. Ella es la perfección del cristiano, porque Dios es Caridad. Ser semejante a Dios es, pues, querer lo que Dios quiere, o amar a Dios como El se ama. La vida del alma viene a ser por gracia lo que la vida de Dios es por naturaleza.

Hay ciertamente una multitud de grados en el ardor de la caridad, pero desde el primero el alma ha encontrado ya a Dios: «*nemo te quaerere valet nisi qui prius invenerit*, dice San Bernardo, nadie es capaz de buscarte si antes no te ha encontrado». A esta fórmula hacía eco Pascal en el *Misterio de Jesús*: «consuélate, no me buscarías si no me hubieras encontrado».

V. LA CLARIDAD.

«...*En la claridad del espíritu*».

El término griego es *phronêsis* y contiene acepciones múltiples. Su sentido primordial es el de inteligencia, pero entendida ampliamente, porque ARISTÓTELES, al comienzo de la *Metafísica*, la emplea

para designar lo que llamaríamos inteligencia animal. Su sentido propio, en ARISTÓTELES, es la prudencia, primera de las virtudes morales. Se debería, pues, traducir el texto de PLATÓN: «con prudencia»; pero, dado el uso corriente del término, sería un contrasentido horrible. ¿Acaso hay que acercarse a Dios con prudencia? ¿Por temor a quemarse quizás? «Con inteligencia» estaría mucho mejor. DIÈS lo ha traducido por «claridad de espíritu», lo que quizás sea un poco amplio. Pero cuando yo le planteé ingenuamente la cuestión, me respondió que esta traducción le parecía la manera más exacta de ofrecer el pensamiento de PLATÓN. La acepto, pues, en principio y ante todo fundado en su autoridad, que es grande, mas también porque me satisface, no solamente para comprender el texto, sino más ampliamente como lema de toda una vida intelectual.

La claridad de espíritu puede en principio significar la plena conciencia de lo que se hace, una visión clara del fin y de los motivos, por oposición a los oscuros movimientos del sentimiento y del instinto. Porque hay indudablemente en la creatura una especie de instinto de Dios. *Omnia intendunt assimilari Deo*, dice tranquilamente Santo Tomás, todas las cosas tienden a asemejarse a Dios, incluso los animales, las plantas, las piedras. Y en el hombre es tan tenaz el instinto religioso, por ser natural, que siempre encuentra un medio de satisfacerse. Cuando falta el verdadero Dios, desconocido o mal conocido, suscita ídolos, sean éstos la Humanidad, la Ciencia, el Dinero, o incluso el Sexo. Mas justamente dejarse llevar por el instinto sin esclarecerlo no es una conducta humana: es buscar a Dios a ciegas; podemos hacer algo mejor que esto. Tanto más, cuanto la naturaleza humana no es recta, como la de las plantas o las piedras, y cuanto su instinto religioso, abandonado a sí mismo, corre el riesgo de las peores perversiones.

El hombre es inteligente, y dado que su naturaleza le empuja a buscar a Dios, lo debe buscar inteligentemente. Por lo demás, en una perspectiva cristiana la inteligencia es en él el más puro reflejo del Verbo y como su sello propio. Como dice finamente San Bernardo: «no conviene que la esposa del Verbo sea estúpida»; en su lenguaje místico, la esposa del Verbo es el alma humana. Por eso debemos pedir a Dios siempre más inteligencia, *da mihi intellectum ut sciam testimonia tua*, «dame inteligencia para comprender tus enseñanzas».

Pero sería un error muy trágico esperar la asimilación a Dios

del solo ejercicio de la inteligencia. No hace aún mucho tiempo que BRUNSCHWIG predicaba una religión que él llamaba, parodiando el Evangelio, «en espíritu y en verdad». Consistía en divinizarse por la actividad científica, especialmente por las matemáticas. Las matemáticas son, en efecto, para BRUNSCHWIG la obra de la Razón impersonal presente en todo ser racional; aseguran, pues, la unidad de los espíritus finitos, haciendo que todos participen en el único Espíritu y en la única Verdad.

El pensamiento matemático es quizás el más claro, el más riguroso, el más satisfactorio —aunque sobre esto habría mucho que decir. Una cosa es segura, en todo caso, a saber: que es incapaz de enseñarnos nada sobre Dios. Para esto, para saber de El alguna cosa, por poco que sea, es preciso cambiar de registro, pasar de la ciencia a la metafísica y a la fe.

La razón, convenientemente conducida, es suficiente para constituir una teología y para fundar una religión natural. Estos son bienes muy preciosos. Y aunque el deísmo haya sido utilizado en el siglo de las Luces —mal llamado así— como máquina de guerra contra el cristianismo, no debe ser por eso denigrado, como tampoco las virtudes naturales. Mas el deísmo se queda corto con respecto a la fe.

Ahora bien, en este nivel no puede ser primordial la exigencia de claridad, porque la fe es por naturaleza oscura. Ella es una adhesión de la inteligencia a verdades reveladas, indemostrables e incomprensibles. Exige, pues, una sumisión, o mejor, un sacrificio de la inteligencia.

Pero la fe no es así «un salto en el absurdo», como lo pretendía KIERKEGAARD, ni la inteligencia pierde todos sus derechos. Primero porque el acto de fe no es ciego: el creyente tiene buenas razones de creer, y más vale que las conozca claramente. Después porque la fe, aunque oscura, es fuente de luz, no solamente acerca de Dios, sino acerca del hombre y del mundo: *crede ut intelligas*, «cree para entender», decía San Agustín. En fin porque el creyente intenta comprender lo que cree: *fides quaerens intellectum* es la divisa y casi la definición de la teología; pero esta inquisición de la inteligencia acontece en la lógica vital de la fe.

La claridad de espíritu puede en fin entenderse como luz del Espíritu Santo. El precepto dice entonces que hay que hacerse justo y santo siguiendo las inspiraciones que el Espíritu Santo da a cada uno según las necesidades.

Aquí hay que confesar que se lleva muy lejos la libertad del comentario, pues el texto no encierra el término espíritu. Pero la inteligencia no es solamente una facultad del alma; es también un don del Espíritu Santo que perfecciona a la facultad en todo lo que concierne a la vida sobrenatural, como el don de consejo perfecciona a la prudencia. Toda la vida espiritual puede ser presentada como la docilidad del alma al Espíritu Santo, o sea, la resolución de hacer siempre lo que parece mejor. La dificultad estriba aquí no sólo en que se precisa el heroísmo, sino también, y primordialmente, de que uno puede equivocarse. Es incluso muy fácil y frecuente atribuir a inspiración del Espíritu Santo las fantasías de la imaginación y también los movimientos de la sensualidad. Pero la rectitud de intención no dispensa en absoluto intentar ver claro, sino que más bien exige ese esfuerzo que los autores espirituales llaman «el discernimiento de los espíritus». Es esta una tarea muy delicada que exige mucha prudencia y lucidez. Pero al fin y al cabo la claridad de espíritu es la única que puede garantizar la docilidad al Espíritu Santo porque no tenemos otro medio de saber si nuestros proyectos están bien inspirados por El.

Inversamente, es preciso comprender bien asimismo que la confianza en el Espíritu Santo es la única actitud que puede guardar el corazón en la paz cuando intentamos encarar el porvenir. Pues se corre el riesgo de zozobrar en la oscuridad de un futuro indeterminado, donde todo parece posible igualmente, tanto lo bueno como lo malo, porque nada está aún realizado. «Qué haría yo si...» es el tipo de pregunta ociosa, porque la respuesta puede ir desde el orgullo más exaltado a la cobardía más vergonzosa. Mas el Espíritu Santo nos hará saber en el momento exacto, de una manera o de otra, lo que tenemos que hacer. Y sobre todo nos dará fuerzas para llevarlo a cabo, porque a El se atribuye, en el seno de la Trinidad, toda obra de santificación.

* * *

Hemos visto algunas de las vías abiertas por la doctrina platónica de la «huida», porque tal es el término griego en su vigor y en su pureza. Queda por ver si el precepto de huir del mundo es compatible con el compromiso en el mundo, que parece tan esencial a todo apostolado. La respuesta es afirmativa, sin vacilaciones.

En principio es preciso sentar firmemente que las vocaciones

son diversas y que la vida contemplativa es una vocación auténtica. Si el religioso huye del mundo, es para mejor encontrar a Dios, y el mundo mismo es beneficiario de la santidad adquirida a este precio. Las Ordenes contemplativas son las columnas de la Iglesia; Santa Teresa de Lisieux, que jamás salió de su Carmelo, es la patrona de las misiones.

Por lo demás, incluso en PLATÓN el sabio retorna a la caverna después de haber contemplado las realidades y el sol del mundo inteligible. Importunando a sus compañeros de cautividad, intentando convertirlos y llevarlos a la verdad, es objeto de burla y es puesto en trance de muerte. Nadie duda que el recuerdo de SÓCRATES inspiró a PLATÓN en este pasaje de la *República*. SÓCRATES es primero ridiculizado por ARISTÓTELES en las *Nubes*, después es condenado a beber la cicuta bajo la triple acusación de negar a los dioses de la ciudad, de introducir divinidades nuevas y de pervertir a la juventud. Esta figura, grande y pura, es un ejemplo de apostolado intelectual; me atrevería a decir incluso que SÓCRATES es un mártir, en el sentido propio de la palabra, mártir de la sabiduría natural.

Pero la socialidad del hombre quizás está mejor subrayada por ARISTÓTELES. Basta en efecto traspasar la célebre fórmula: «el hombre es un animal político» para llegar al dogma de la Comunión de los santos. Nadie se salva solo, una comunidad es indispensable tanto para la vida espiritual como para la vida temporal, una comunidad donde cada uno da y recibe, y donde los unos dan más porque han contemplado mejor a Dios.

Tal es en efecto la ley o el alma de todo apostolado. La *separación* es la condición de un compromiso útil. Esto es muy claro. Si se es del mundo, si uno adopta sus máximas, sus pasiones, sus vicios, entonces se es incapaz de salvarlo, porque se es entonces uno de los hombres que deben ser salvados. El compromiso debe ser precedido y constantemente sostenido por la contemplación de las cosas divinas; faltando ésta, no hay nada válido que dar.

Por eso experimento gozo cuando uno en mi corazón a Santo Domingo con Platón. Esperando que Santo Domingo no vea aquí una impertinencia, adelantaría que él estaba en la línea de Platón cuando dio a su Orden por lema *contemplata aliis tradere*. Porque la huida de PLATÓN no es más que esta contemplación salutífera tanto para los demás como para nosotros.

(Trad. JUAN CRUZ CRUZ)