

RECENSIONES

C.N. COCHRANE: *Cristianismo y cultura clásica*

1. ¿POR QUÉ UNA NUEVA LECTURA DE UN LIBRO VIEJO?

A quien lea la última obra de F. Fukuyama, *La Gran Ruptura*¹, puede llamarle la atención el tema y la forma de enfocarlos. En ella, el controvertido autor, se ocupa y se preocupa de lo que él llama «el capital social» por ser la clave para entender y valorar la ruptura que supone el advenimiento de la «era informática». Una ruptura en la que, a lo largo de su razonamiento, se constata que va a resultar muy difícil prescindir de los temas eternos de la filosofía, máxime, cuando la discusión de lo que está en juego es la supervivencia de la especie.

Es quizá este pensamiento el que me ha llevado a la lectura del libro «*Cristianismo y Cultura Clásica*» de C. N. Cochrane. Un libro que he leído a fondo y he procurado entender a pesar de la turbia y lejana edición en español que ha caído en mis manos y que data de 1949 (si bien en algunos fondos bibliotecarios poseen otra más moderna, también en español, concretamente de 1983). Un libro, repleto por lo demás, de las abundantes reflexiones metafísicas que tan honda trascendencia han tenido a lo largo de la historia del pensamiento humano, y de cuyo especial y original tratamiento ofrecido por este autor, he creído interesante redescubrir. Aunque me cabe la sincera duda, entre otras cosas por su escasa difusión, de que su mensaje haya llegado a un número considerable de lectores, de ahí la motivación de este trabajo. Un trabajo en el que, además de mostrar el núcleo temático principal de la obra (la evolución producida en el pensamiento y acción humanas en el tránsito del clasicismo al cristianismo), también intento explicar las razones de esa condición de polvoriento libro olvidado de biblioteca.

2. AUTOR Y OBRA

Charles Norris Cochrane nació en 1889. Cursó estudios en Toronto (Canadá) y en Oxford (Inglaterra). Fue profesor de historia antigua en la Universidad de Toronto; también secretario de la Asociación Histórica Canadiense de 1925 a 1927; y durante la Segunda Guerra Mundial, miembro de la Comisión Real del Departamento de Justicia del Gobierno Canadiense. Entre 1941 y 1945, año de su muerte, celebró varias conferencias en diversas universidades norteamericanas, entre ellas Princeton y Yale. Entre sus obras, además de ésta, cuya primera edición en

1 FUKUYAMA, F.: *La gran ruptura*; Ediciones B, Barcelona 2000.

inglés data de 1939, hay que destacar la de *Tucídides y la ciencia de la historia*, publicada en 1929.

3. PRESENTACIÓN Y ESTRUCTURA DE LA OBRA

Viene plasmado este ensayo en una extensión de quinientas páginas que se distribuyen en tres grandes partes. La primera, titulada «**La reconstrucción**», está compuesta por cuatro capítulos: el primero llamado «*Pax Augusta: la República restaurada*»; el segundo «*Románitas: Imperio y República*»; el tercero «*Roma aeterna: la apoteosis del poder*»; y el cuarto «*Regnum caesaris regnum diaboli*». La segunda parte lleva por título «**La renovación**», y está compuesta por cinco capítulos: el primero llamado «*La Nueva República: Constantino y el triunfo de la cruz*»; el segundo «*Quid Athenae Hierosolymis? El callejón sin salida del constantinismo*»; el tercero «*Apostasía y reacción*»; el cuarto «*Estado e Iglesia en la Nueva República*»; y quinto «*Teodosio y la religión de Estado*». Y por último, la tercera parte llamada «**La regeneración**», está compuesta a su vez por tres capítulos: el primero llamado «*La Iglesia y el reino de Dios*»; el segundo «*Nostra philosophia: el descubrimiento de la personalidad*»; y tercero «*Necesidad divina e historia humana*».

Semejante distribución guarda sin duda una profunda relación con la estructura interna de la obra. Una estructura que se ajusta perfectamente a la dialéctica hegeliana², y donde su «reconstrucción» adopta la disposición de una «tesis» en la que se plasma la génesis, evolución y decadencia del orden clásico. Su «renovación» la de una «antítesis» donde el cristianismo articula un orden nuevo y contrapuesto al clásico. Y su «regeneración» la de una «síntesis» por la que los Padres de la Iglesia, muy especialmente San Agustín, articulan todo un cuerpo filosófico cristiano susceptible de crear un nuevo y definitivo orden, en el que se recoge todo lo que de positivo tenían los dos anteriores, aunque superándolo y perfeccionándolo.

Con respecto a las fuentes, no cabe duda que sigue un patrón de corte tradicionalista, ya que su trabajo está basado y fundamentado única y exclusivamente en las obras clásicas llegadas hasta nosotros, tal y como él mismo deja constancia en el prólogo de la obra y según voluntad propia. Aunque ello no le resta originalidad al ensayo, ya no sólo por la temática central de la obra (la evolución del pensamiento y acción humanos), sino también por el planteamiento y plasmación de la misma: «*dejar que los protagonistas de uno y otro lado hablaran, en cuanto fuera posible, por sí mismos*»³. Temática y planteamiento que quizá sean fruto de esas nuevas corrientes historiográficas que empiezan a recorrer el planeta de los eruditos, y entre las cuales, podemos encontrar tipologías similares y anejas a ésta en la «historia de las mentalidades», circunscrita al ámbito de *Annales*; o en la idea de más alcance de «ideología» que introduce y utiliza el ámbito marxista.

Unas corrientes historiográficas que sin duda se encuentran influidas a su vez por la filosofía del momento y de la que, obviamente, también beberá esta obra que me ocupa. Pero, hallar con la lectura de una sola obra, la tendencia o afinidad filosófica de un autor determinado es

2 Hegel entiende que los procesos históricos no son un desarrollo progresivo y lineal, sino que cada momento histórico significa una negación del anterior, sin perjuicio de que ulteriormente, en un tercer momento, una mirada más aguda descubra y realice la unidad de los anteriores, proporcionando además, un avance sobre el punto de partida. Un proceso comúnmente llamado «tesis-antítesis-síntesis». RABADE, S. y otros: *Historia de la filosofía*; Editorial G. del Toro, Madrid 1982. pp. 270-271.

3 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo y cultura clásica*; Fondo de Cultura Económica, México, 1949. p. 8.

francamente difícil, máxime si el autor pretende evitar plasmar, en la medida de lo posible, su propio posicionamiento, como es este caso. No obstante, la neutralidad o impermeabilidad absoluta en el plano de la expresión es, según mi opinión, prácticamente inexistente, por cuanto semejante acto conlleva necesariamente un posicionamiento personal con respecto al tema u objeto de la misma, aunque sólo sea en su estructura, su disposición o su secuencia. Es por ello, por lo que, extrayendo de esta obra el elemento vertebrador de la misma, y los pilares en torno de los cuales pretende fundamentar tal vertebración, se pueden descubrir en Cochrane residuos de distintos autores y corrientes, de entre las cuales, aquella que responde a la denominación de «personalismo», y que se extiende en el orbe erudito entre los años 1920 y 1940, es la que más afinidad o concordancia presenta con semejante temática.

Dicha corriente, si bien coincide con otras que le son coetáneas en la exaltación y primación del hombre, difiere con ellas en el matiz marcadamente comunitario y social que profesa, frente al individualismo extremo de aquellas. Además, es un posicionamiento profundamente ligado al cristianismo, por cuanto defiende la importancia de la tradición cultural cristiana en el seno de la cultura occidental, sobre todo en la conformación del concepto de persona como sinónimo de igualdad de todos los hombres, por ser criaturas de Dios y estar hechos a su imagen y semejanza. Una concepción que los principales representantes de esta corriente, colocan por encima de sociedades como la griega y la romana, por abogar y defender éstas un modelo de persona de carácter desigualitario.

Pero además de lo expuesto, y que como se verá guarda profunda relación con los parámetros principales de esta obra de Cochrane⁴, el elemento principal y vertebrador de la misma, que versa sobre el cambio operado en el pensamiento y acción en el tránsito del clasicismo al cristianismo, y sobre la importancia que el primero, el pensamiento, tiene en la redefinición de una acción determinada, está también profundamente influido por esta corriente filosófica. Y ello es así, porque en el trabajo de reflexión filosófica de sus representantes, su finalidad última no será la mera teoría, sino la acción práctica, la actividad. Cosa que les aleja de posiciones estáticas e inertes en su peculiar visión y concepción de la persona, y que les sitúa bajo el influjo de la dialéctica hegeliana de moda, en la que todo ser es proceso, devenir y dinamismo.

Pero semejante afinidad temática con el «personalismo» no resta importancia a las posibles aportaciones de otros autores o corrientes de pensamiento. Así por ejemplo, autores como Arnold Toynbee y Oswald Spengler, ya abordan extensamente en sus obras la temática de las civilizaciones como ente orgánico sujeto a génesis, madurez y decadencia. Incluso este último, Spengler⁵, ya trata allá por 1918 en su *Decadencia de Occidente* algunos puntos que Cochrane en la presente obra amplía y sobredimensiona, tales como: el principio de polaridad en el pensamiento clásico; la ahistoricidad e inmovilidad de susodicho pensamiento frente a la noción lineal y de progreso que introducen algunas religiones orientales, muy especialmente el cristianismo; la depravación de los valores tradicionales en el marco urbano; etc. Cosa que permite situar y catalogar las influencias de Cochrane por la época en que éste llevó a cabo su obra, y en el seno de un «ambiente de opinión» con respecto a la temática de su trabajo, ya tratado por algunos autores, aunque sólo fuese a modo de meras pinceladas.

4 Tanto es así, que un capítulo, concretamente el XI, hace referencia en su título al término «personalidad» («*Nostra philosophía: el descubrimiento de la personalidad*»). Un término que, en el desarrollo de susodicho capítulo, adopta gran parte del sentido conferido al mismo en el seno de la corriente personalista.

5 SPENGLER, O.: *La decadencia de occidente*; Espasa-Calpe, Madrid 1976. pp. 25-84.

Por otra parte, y avanzando un poco más en el plano expositivo, si bien la estructura externa presenta una cierta concordancia con la interna dentro de una lógica discursiva de corte hegeliano, en el seno de cada uno de los capítulos la disposición temática es un tanto desordenada y amorfa, por cuanto encadena hechos y materias de forma asistemática y con continuos saltos hacia delante y hacia atrás, con la dificultad que ello conlleva de cara a la comprensión de temas tan complejos como los sistemas de creencias, de valores y de virtudes. No encontraremos pues, ni apartados ni subapartados, ni cualquier otra forma de organización o estructura, con lo que dada la extensión de algunos de ellos, resulta bastante más difícil la retención de conclusiones que, como es lógico, a cada poco va plasmando. Cosa que convierte la obra en un gran jeroglífico de una casi imposible solución, compuesto por una buena temática y con un buen planteamiento, pero con un enigmático desarrollo que dificulta *in extremis* la comprensión del mensaje pretendido por el autor.

He encontrado también que la traducción de la obra no es muy buena, y no es que yo sea un experto, pero la sintaxis de muchas de las frases es tan difícil y retorcida que uno no sabe si la dificultad de comprensión de un párrafo concreto se debe a su contenido o a la exposición del mismo, lo que me ha llevado en ocasiones, a copiar yo mismo el párrafo con una sintaxis más acorde con la que usualmente empleamos; dando como resultado la perfecta comprensión de éste.

Las erratas en la obra también son frecuentes, lo que desconozco es si son de imprenta, del traductor o de ambos a la vez, ya que si bien se pueden encontrar las típicas palabras mal escritas en las que se suprime o altera alguna vocal o consonante; también hay otras en las que, al estar perfectamente escritas y con pleno significado, te hacen dudar sobre si son una errata o si has leído el párrafo demasiado deprisa como para poder comprender su pleno significado. Un ejemplo de ello se puede ver con la palabra «principado», o, como pone el texto, «principio»⁶. Leyendo el mismo encontramos: «*Bajo el principio, los derechos y obligaciones de aquélla fueron de nuevo reconocidos...*». Pero si leemos todo el texto vemos que la palabra «principado» tiene más sentido tanto en la frase como en el párrafo, aunque, en una obra, como ésta, donde el contenido más importante de la misma es de tipo filosófico, nunca estás seguro si se te ha escapado por ahí algún «principio» de esos extraños, con lo cual, la duda está servida.

Tal vez, la confluencia de todos estos factores negativos en el plano expositivo hayan influido poderosamente en el poco interés despertado en nuestro país por esta obra, tal y como deja patente su primera impresión en español allá por el año 1949, y una única reimpresión en 1983, ambas por la editorial Fondo de Cultura Económica, frente a las tres reimpressiones que siguieron en inglés a su primera impresión en dicha lengua en 1939. Unos factores que conforman un cóctel altamente negativo y determinante de cara a la aceptación y difusión de la misma, en comparación con otras similares y coetáneas suya. Porque, si bien el influjo de la corriente «personalista», que presenta unas características específicas en el plano filosófico, es importante en la determinación de la obra; no es un factor decisivo a la hora de explicar su fracaso, dado a que dicha corriente era una compilación eminentemente ecléctica del resto de corrientes filosóficas contemporáneas: existencialismo, marxismo, etc. Además, y fruto de esas corrientes, la historiografía experimentó un desarrollo temático que gozó de gran éxito y aceptación, y del que considero también participó esta obra, tal y como apunté más arriba, por lo que tampoco se podría atribuir su fracaso al empleo de una temática desfasada. Así pues, la falta de claridad y

6 COCHRANE, C.N.: *Critianismo y...*; p. 125.

de sencillez expositivas, así como la deficiente organización interna en el seno capitular, pueden ser los factores que mejor respondan a la tendencia al olvido de esta obra.

4. ELEMENTO VERTEBRADOR DE LA OBRA: «PENSAMIENTO Y ACCIÓN»

Tal y como el autor expone en el prólogo de la obra, la intención de su trabajo es el de mostrar la metamorfosis que se produce en el pensamiento y acción del hombre en el tránsito del clasicismo al cristianismo. El porqué de este singular estudio, lo plasma en un pequeño comentario que hace en la parte dedicada a la «Renovación», donde textualmente dice: «*Las controversias cristológicas que inmediatamente irrumpen y que debían proseguir durante la mayor parte del siglo IV, pueden, tal vez, ser dejadas de lado como peleas fútiles y nada edificantes por quienes perversamente consideran ser el pensamiento función de la materia. Mas para los que creen que lo que hacen los hombres tiene directa relación con lo que piensan y con lo que desean, será imposible evitar los temas de discusión suscitados en la época. Y, desde este punto de vista, dichos temas incumben al historiador no menos directamente que al teólogo, y no podrá, pues, descuidarlos salvo a costa de no acertar con lo que fue realmente central en los movimientos políticos, sociales y económicos de aquel entonces*»⁷. Un aspecto este también considerado, o al menos tenido en cuenta, por otros autores, como es el caso de Jaeger, que refiriéndose a las elegías de Tirteo en cuanto a su impregnación de un *ethos* pedagógico, apunta sobre éstas que: «*Las normas que imponen al pensamiento y acción de los individuos no nacen de la tensión y las exigencias que inevitablemente se siguen de la guerra, sino que son el fundamento del cosmos espartano en su totalidad*»⁸.

Todo ello sirve sin duda a Cochrane para entablar una relación directa entre filosofía e historia, entre la forma de ver y concebir el cosmos, la naturaleza y el hombre, y la forma de actuar en tales campos. Ejemplificación de lo cual, pretende llevar a término en el seno de una sociedad de frontera entre dos mundos, el clásico y el cristiano, donde las acuciantes contraposiciones y metamorfosis resaltan precisamente esa interrelación filosófico-histórica. Cosa que inevitablemente llevará al autor a una continua polarización temática en el seno de su exposición.

El momento histórico en que va a llevar a cabo tal pretensión, va a ser la época imperial, desde sus orígenes con Augusto, hasta su cataclismo con la caída y pérdida de la parte occidental del imperio. El porqué elige esta época y no otra, es, según el autor, «*por su hallazgo de la expresión definitiva y final del orden clásico*»⁹. Y es que, con Augusto, se culmina un esfuerzo que había comenzado varios siglos antes en la Hélade, consistente en la creación de un mundo capaz de dar seguridad a la civilización. También, lógicamente, por ser el marco de aparición y desarrollo del primer cristianismo.

La originalidad de semejante punto de vista, no está exenta de dificultad por cuanto trata algo tan volátil, particularista y etéreo como es el pensamiento, y la capacidad de éste como principal factor de la motivación humana hacia una acción determinada. Un punto de vista pues, del que es muy difícil la extracción de conclusiones serias y bien fundamentadas, máxime cuando el objeto de dicho estudio se encuentra en el pasado. No obstante, y a pesar de las

7 Idem, p. 248.

8 JAEGER, W.: «*Paideia: los ideales de la cultura griega*». Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993, p. 93.

9 COCHRANE, C. N.: «*Cristianismo...*»; p. 7.

limitaciones que entraña, Cochrane aprovecha y obtiene un gran rendimiento de las fuentes escritas llegadas hasta nosotros y pertenecientes a la etapa en cuestión de su estudio. Un rendimiento del que cabría cuestionarse su validez, por extrapolar al grueso de la población, unas consideraciones extraídas de una ínfima parte de la misma, como son, los escritores o literatos. Una dificultad que supera airoso, ya que focaliza su atención en un aspecto de la vida personal y social que tiene fácil constatación, no sólo en las obras de los clásicos, sino también en el marco legal que lo ampara y protege, y en los acontecimientos históricos propiamente dichos que lo confirman.

Ese aspecto son los valores y las virtudes clásicas, las cuales se encuentran íntimamente relacionadas con lo que el hombre, a nivel particular y social, piensa; y con la motivación que, a través de ese pensamiento, son capaces de insuflar a la acción humana. De ahí que la mayor parte de este ensayo, se ocupe de la génesis, utilización y decadencia de los valores y virtudes que caracterizan y determinan al hombre y a la sociedad clásica (primera y segunda parte de la obra); en contraposición a los valores y virtudes aportados por el cristianismo, cuya génesis, a manos de los principales Padres de la Iglesia (muy especialmente San Agustín), se encarga de plasmar en la última parte del mismo.

4.1. «La decadencia de los valores y las virtudes clásicas»

La pretensión de Cochrane en el tratamiento de tal decadencia, será en primer lugar su constatación a través de los escritores y demás eruditos del clasicismo que han llegado hasta nosotros. Una vez conseguido tal propósito y demostración, comienza a retrotraerse en el tiempo con el objeto de ir plasmando los oriundos valores y virtudes de la sociedad romana en su conjunto, y por los que fue impelida a la conquista y dominio del mundo conocido. Pero no se queda ahí, sino que en la búsqueda del origen de los más fundamentales de esos valores y virtudes retrocede hasta la Hélade, considerada por él, germen del mundo civilizado frente a la barbarie.

Semejante construcción sirve a Cochrane para introducir las características principales del pensamiento clásico. Un pensamiento que aunque evoluciona y cambia en algunos puntos e interpretaciones según la corriente filosófica del momento, se mantiene constante en algunos de sus elementos integrantes. Una de dichas constantes es la polarización entre el mundo sensible y el inteligible, reflejado por Cochrane en su exposición de las acciones y hechos históricos con una gran variedad terminológica, tal y como puede observarse en el Anexo I. Polarización de la que también participa el hombre por ser considerado un compuesto de cuerpo y alma. Pero lo más importante de esa polarización, es que en ella se encuentran dos de los aspectos reguladores del hombre como categoría individual y social, como son la «virtud» (correspondiente al ámbito o mundo sensible), y la «fortuna» (correspondiente al inteligible). Y es aquí donde se produce y desarrolla toda la obra de nuestro autor, por cuanto viene a ser la plasmación de una serie de valores y virtudes que han sido capaces de crear y mantener la civilización como tal, en su secular enfrentamiento con la barbarie. Un logro que la mente clásica es incapaz de aceptar, si no es por la también intervención de la suerte, los dioses o la fortuna. Creando de tal forma un «orden» que da respuesta a todas las demandas del ser humano como entidad física y psíquica, y donde la «acción» misma viene supeditada a ese orden arquitectónico, prefigurado y estático; de una forma aleatoria, según los designios de la «fortuna» y lejos de la libre voluntad personal.

El problema se plantea en el momento en que se trastocan esos valores y virtudes, ya que, modificándose éstos, se modifica también el orden establecido, dando lugar a una serie de convulsiones sociales que hacen peligrar la civilización como tal. Pues bien, trasladado esto al ámbito romano, las perturbaciones y guerras civiles que se produjeron al final de la república fueron consecuencia de un proceso o dinámica de cambio semejante. Y es aquí donde Cochrane introduce la «Reconstrucción» llevada a cabo por Augusto, y que era fruto de ese desajuste de los pilares mentales que habían formado al romano como individuo subordinado a los intereses de la comunidad y de la patria; y que tenía como base del sustento familiar y personal, el esfuerzo de su propio trabajo en la tierra, combinado con un ideal ético de austeridad. El motivo de dicho cambio tenía su origen en la dinámica expansionista que había adoptado la república, y que la conducían hacia un imperio formado por una gran masa heterogénea de culturas que aportaban, además de sus riquezas, sus peculiares cosmovisiones, religiones, filosofías, etc. al romano. Y el resultado del mismo era el abandono progresivo de los pilares de austeridad, trabajo y comunidad; en pos de otros basados en la opulencia, ociosidad e individualidad, propias de una de las grandes culturas por ellos engullida: la de la Hélade. Y es que, por la época en que había tenido lugar tal engullimiento, la Hélade estaba lejos ya de sus también oriundos pilares comunitarios que tanto habían caracterizado a la polis, encontrándose dominada a nivel filosófico por unas corrientes que primaban los valores apuntados de individualismo, egotismo, hedonismo, etc. Tales corrientes eran el epicureísmo y el estoicismo.

La empresa de Augusto, si bien tuvo un notable éxito a nivel político por cuanto comportaba también una racionalización de recursos, colonización, consolidación territorial, etc.; resultó ser un fracaso en la recuperación de esos oriundos valores y virtudes, entre otras cosas, porque la sociedad como tal, había tomado la costumbre de focalizar no sólo dichos valores y virtudes en su príncipe, sino también su fortuna, con lo cual, en cierto modo se veían librados del sudoroso cumplimiento de los mismos en beneficio de esos otros de carácter individualista y hedonista. Como resultado de ello Cochrane ve la reaparición de las convulsiones sociales acaecidas ahora en el siglo tercero, siendo su también momentánea solución la aplicación de más gobierno y control estatal articulada por Diocleciano.

Este es el momento que aprovecha Cochrane para introducir su «Renovación», nombre que hace gala no ya a la rehabilitación de los primitivos valores y virtudes, sino a la adopción de otros nuevos, acordes con una nueva moral, capaz de dinamizar y cohesionar otra vez al imperio. El introductor de los mismos será Constantino, el cual, como buen conocedor de la sociedad del momento, vio en el cristianismo el elemento principal para la revitalización del viejo orden; a la vez que, como buen y pragmático político que era, vio en los cristianos el soporte último y necesario para su acceso al «trono», dada la importancia e influencia que tenía ya su número y algunos de sus prosélitos; con lo que no hizo más que aprovecharlo.

Deja constancia Cochrane del cambio positivo introducido por Constantino, en la plasmación de las palabras de crítica al mundo y filosofía clásicas articuladas por Lactancio¹⁰ en su «*De Officiis*», donde declara la incapacidad del clasicismo de servir como aglutinante social al defender valores individualistas y egoístas (germen únicamente de perpetua desavenencia) frente a los altruistas, comunitarios y sociales que defiende la sabiduría procedente de la religión, capaces de crear una sociedad de ayuda mutua. Una crítica que extenderá también al imperialismo competitivo, por ser un factor destructor de la fraternidad entre los hombres y la

10 Idem, 194.

unidad de la raza humana. Abogando, como solución a esos defectos, por la familia como principal valor de la vida asociada, basada en la consanguinidad y los ideales comunes, en vez del orden político-económico imperante hasta el momento. Y apelando al verdadero significado del término «justicia», que para él no es otro que filantropía, amor al prójimo e igualdad; desvanecido en el orbe romano en favor de los «*honores, purpurae y fasces*».

Pero estos nuevos valores y virtudes introducidos por Constantino y llevados a su máxima combinación y simbiosis con el Estado por Teodosio, pretendían en última instancia utilizar la fe como un principio político más y en sustitución de la antigua funcionalidad del panteón pagano. Con lo cual, y según Cochrane, ello significaba que más que cristianizar la civilización lo que se pretendía era civilizar a la Iglesia, así como identificar a Dios con el mantenimiento de las instituciones. Cosa que, más que una confusión de ideas, se trata de un enmascaramiento más de un corazón profundamente pagano y un último, y desesperado intento, de conseguir un mundo nuevo sin sacrificar ningún elemento sustancial del antiguo. Aunque el resultado de tal finalidad fue totalmente el inverso, ya que la introducción del cristianismo como principio cohesivo, sirvió sólo para añadir un final y decisivo elemento a las fuerzas que pugnaban por disolver el orden romano y que simbólicamente se ejemplificó en el saco de Roma acaecido en el 410.

Así pues, todo este marco situacional, sirve a Cochrane para afirmar que la caída de Roma fue la caída de una idea, o del sistema de vida basado en un complejo de ideas al que cabe llamar clasicismo (un matiz con evidentes resonancias hegelianas¹¹); y cuyas deficiencias, deberán llevar al sistema a su ruina. Un hecho que al ser percibido por los emperadores, procuraron renovación pactando con el cristianismo en aras a la vigorización del Estado, siendo la única diferencia entre ellos, el grado de asentimiento que estaban dispuestos a otorgar a las demandas cristianas. Cosa que no era más que una «política», un uso político de una nueva religión de estado, con vistas a un funcionalismo económico y social; y que a la larga, no sirvió sino para acelerar el colapso y fin del sistema, al pulverizar la ya debilitada fe en los ideales clásicos, perdiendo así todo su sentido tradicional. Un uso político del cristianismo que, en su calidad de «ingenuo», era aún incapaz de defenderse frente a semejante instrumentalismo y, todavía más, de plantar cara al mundo de Platón y de Cicerón.

4.2. El nuevo orden del cristianismo

Con la vana pretensión de revitalización del orden clásico por medio del cristianismo mostrada en el punto anterior, da comienzo Cochrane a la última de las tres grandes partes en que divide su obra, y que recibe el nombre de «Regeneración». En ella, deja de tener importancia, por cuanto ya no aparece, la referencia al hecho histórico como tal y como ejemplificación del orden sociopolítico del momento, para dedicarse única y exclusivamente a mostrar los principales puntos y tesis de la patrística precursora a Agustín, así como la primera filosofía cristiana articulada por éste en base a esos y a otros puntos conceptuales o filosóficos.

El objetivo de tal exposición, es mostrar que del orden clásico precedente y de la adopción de los valores y virtudes cristianos iniciados por Constantino, surge un nuevo orden que recoge

11 Y es que Hegel, representa la culminación del movimiento idealista, y que buscaba la explicación del mundo en las ideas, en la razón y en su interno desenvolvimiento. O en otras palabras, el mundo se intentaba pensar desde dentro. RABADE, S. y otros: *Hª de la Filosofía*, p. 264.

y supera los elementos positivos de los otros dos, en una síntesis integradora que tiene en el Credo Niceno la base fundamental de toda su estructura. Según este nuevo orden, el cosmos, el universo, el mundo, la realidad misma dejan de ser vistos como una contraposición entre dos mundos o concepciones, una ideal y otra material, unidas según las más diversas construcciones mentales. Pasando a ser concebidos como «creación» de Dios, de un sólo Dios que es y actúa como «una sola **esencia**, cuya naturaleza se halla plenamente expresada en su **orden** y **actividad** (en lenguaje cristiano diría: como un Dios en tres personas, el Padre increado, el Hijo increado y el Espíritu Santo increado). Fórmula en la que la Primera Persona, Ser, es el principio creador, ignoto e incognoscible, salvo en cuanto se manifiesta en la Segunda y Tercera persona; la Segunda Persona, Principio de Inteligencia, se revela como el logos, ratio u orden del universo; mientras que la Tercera Persona, Espíritu, es el principio de movimiento en éste. Afirmar que esas personas o hipóstasis son increadas, es afirmar su existencia como principios, y como tales, no hay que confundir sus personas. Pero al mismo tiempo, como unidad substancial, tampoco admiten separación. Con lo cual, se ofrecen con carácter de Trinidad que puede ser descrita como la que ES invariablemente; invariablemente SABE; e invariablemente QUIERE»¹².

Una concepción que más gráficamente, y según las diversas denominaciones con que aparece en la obra, puede verse en el Anexo II, y a cuya imagen y semejanza está hecho el hombre, tal y como también puede verse en susodicho Anexo. Un hombre que de tal guisa y «objetivamente», se encargó de descubrir Agustín por un procedimiento que él mismo calificó como «conocimiento infalible», por ser un conocimiento que uno experimenta en sí mismo y lejos de toda mediación sensual o imaginativa. Un conocimiento que, de tal forma, eleva a la categoría de «substancial»: «Está fuera de duda que existo, y que conozco y amo esa existencia. En esas verdades no hace mella alguna la argumentación de los académicos: ¿qué más da que uno se equivoque? Porque si me equivoco, existo. El que no existe, no sabría equivocarse. Así, si estoy equivocado, ese mismo hecho destaca mi ser. Porque si, pues, cuando estoy equivocado, existo, ¿cómo podré equivocarme en cuanto mi existencia, dado que existo si estoy equivocado? De modo que si debo existir para equivocarme, aun si anduviere equivocado, está fuera de duda que no puedo engañarme en esto, que me conozco como conociente. Porque si sé que existo, también sé esto: que sé. Y a estas dos notas, puesto que las amo, añado el amor, como tercera nota de igual valor a las dos ya conocidas»¹³.

Además, en el seno de este nuevo orden, la finalidad de los valores y virtudes cristianos no será ya la consolidación y triunfo de la civilización sobre la barbarie, sino la consolidación y triunfo de la verdad sobre el error. Una lucha que Agustín concibe como la de dos comunidades o sociedades, la de Dios y la secular, movidas por diferentes «deseos», ya que, mientras lo que anima a la sociedad secular es el amor de sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios; lo que anima a la sociedad divina es el amor de Dios hasta llegar al desprecio de sí mismo. Aquella se enorgullece de sí misma; mientras que la otra en el Señor; aquella busca la gloria de los hombres; ésta cuenta como su mayor gloria su conciencia de Dios. Deseos todos que pueden ser llamados respectivamente codicia y amor.

Así considerada, la historia para el cristiano, y al igual que para el clasicismo, aparece como «conflicto de opuestos», pero los elementos de oposición no resultan los que el clasicismo había

12 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo y...*; p. 399.

13 *Idem*, p. 394.

imaginado. Sino que la historia es la memoria de una lucha, no para la realización de valores materiales o ideales, sino para la materialización, incorporación y registro en la conciencia de los **valores reales**, los valores de verdad, belleza y bondad; es decir, Dios mismo.

Pero donde tal vez se observe mejor la síntesis que supone el nuevo orden con respecto a los dos anteriores, es en la noción de Estado o comunidad organizada que posee y defiende San Agustín¹⁴. Una noción donde defiende los logros del clasicismo, al considerar que, por vicioso o defectuoso que en principio pareciera, el esfuerzo secular de la humanidad no había sido en vano. Siendo su único problema, la aceptación de un principio o *arché* deficiente que, una vez revisado y suplantado adecuadamente, supondría a sus compatriotas el cumplimiento de la promesa romana, es decir, la pervivencia milenaria de su civilización. Aunque tal aceptación estaba cargada de matices. Uno de ellos era ver al Estado no ya como forma final de la comunidad, sino meramente como instrumento regulador de las relaciones del hombre exterior. Pero solamente eso, ya que el papel del Estado, al ser puramente formal, consideraba que podía «reconstruir» o «renovar» pero no «regenerar»; como era su pretensión. Así que, admitir como final cualquier tipo de dualismo entre el «hombre moral» y la «sociedad inmoral», suponía, según su punto de vista, la negación de la promesa de Cristo que textualmente dice: «*mi reinado no es DEL mundo, sino que mi reinado no es de ESTE mundo*»; subvirtiendo con ello el fundamento de la esperanza cristiana.

Así que la solución por él concebida iba más allá y pretendía la «integración» de sus dos nociones de sociedad, de la «*Civitas Terrena*» y la «*Civitas Dei*», en una nueva visión de ésta basada en la unidad de fe y el vínculo de la concordia, en una unidad absoluta que así constituida suponía «un cuerpo en Cristo». Siendo al mismo tiempo universal, aunque en un sentido en el que no pudo soñar ni siquiera el Imperio Romano: potencialmente tan amplia e inclusiva como la misma raza humana. Una noción que, lejos de hacer violencia a la personalidad humana, existía para promover su más pleno desarrollo posible. Por ello, y a tal efecto, no era totalitaria, ni comunista ni fascista; sino profundamente democrática, y ello por varias razones. La primera, porque reclutaba sus ciudadanos en todas las razas y todas las culturas. La segunda, porque imponía a todos por igual las mismas obligaciones y deberes: aquellos que prescribe la Ley del Amor. Y la tercera, porque al asumir que todos los hombres eran pecadores, rechazaba las pretensiones del superhombre salvador, terrena providencia a cuya virtud y fortuna era invitada la humanidad a confiar su destino. Razones todas ellas por las que la sociedad cristiana se tenía por una «sociedad perfecta», en la que, en vez de la apariencia de paz garantizada por el secularismo, incluía la sustancia de una paz en que aparece la más colmada medida de orden y concordia posibles en los seres humanos, la paz de una asociación cuyos miembros «gozan a Dios, y en Dios se gozan uno a otro». Y a esta paz se obligaban en un nuevo juramento o sacramento, concebido, no como entrega parecida a la del ciudadano del mundo, que cedía su voluntad para que se la custodiase el soberano, sino como pacto de emancipación de la temporalidad, que juntamente concertaban hombres que en ello se profesaban ajenos al secularismo. Era un pacto que no sujetaba a la divinidad del César, sino que salvaba de ella, lo que místicamente se proclama mediante el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Todo ello suponía al mismo tiempo, un voto de firme oposición a cuanto negase o rechazase las demandas del Evangelio, cosa que viene a confirmar en el ámbito cristiano, y al igual que

14 Idem, pp. 375-376.

sucediera en el pagano, la importancia y trascendencia de la relación filosofía-historia, pensamiento-acción, introducido por Cochrane y apuntado al principio de este punto, dado el condicionamiento que el primero impone a la acción. Es por ello por lo que, la peculiar articulación del pensamiento cristiano formulado por Agustín, otorga una nueva funcionalidad a la «acción» humana propiamente dicha, distinguible de su homónima pagana en varios puntos y características, siendo los más importantes: la desvinculación de la aleatoriedad incontrolada de la «fortuna», en beneficio del libre albedrío de la voluntad humana; y su condición natural e intrínseca a todos y cada uno de los «cuerpos» de la naturaleza, como consecuencia de su semejanza creativa a Dios.

Con este nuevo orden, en el que vienen integrados y superados los parámetros de los dos anteriores, Cochrane da por terminada su pretensión de demostración de la evolución que sufre el pensamiento y acción humanos en el tránsito del clasicismo al cristianismo. No obstante, ésta es una consideración de cosecha propia, ya que lleva a tal extremo su pretensión de «dejar hablar a los protagonistas de uno y otro lado», que da la sensación de dejar inconclusa su obra.

5. ANÁLISIS COMPARATIVO DE ALGUNOS TÉRMINOS QUE SUFREN UN CAMBIO CONCEPTUAL EN EL TRÁNSITO DEL CLASICISMO AL CRISTIANISMO: (Anexo III)

No cabe duda que de esta densa obra de Cochrane otros lectores verán y sacarán otro u otros elementos vertebradores de la misma susceptible/s de catalizar su contenido. Yo, en cambio, me he centrado sólo en éste por considerarlo lo suficientemente integrador y comprensivo de todo lo apuntado y sugerido por el autor. No obstante, y dado a que la obra es muy prolífica y rica en la plasmación de contrastes entre las dos épocas tratadas, he llevado a cabo una recopilación de aquellos términos en los que se ve claramente la metamorfosis operada en los mismos en el tránsito de los dos mundos, y que, sin duda, determina y ejemplifica las diferentes formas de ver, aprehender, pensar, actuar, etc. del hombre de la época.

APOTEOSIS

Como tal, se significaba en el clasicismo al proceso por el cual el hombre de cualidades sobresalientes inherentes a su «virtud», y rodeado de un halo de suerte sobrenatural relativa a la «fortuna», se elevaba a la categoría de un dios. Un proceso en el que, según Dodds¹⁵, tenía un papel importante la peculiar significación del término «*theos*», dado a que no tenía las mismas resonancias de temor y lejanía que para nosotros entraña la palabra Dios. Ya que, en la tradición popular griega, un dios se diferenciaba de un hombre ante todo por el hecho de estar exento de la muerte y por los poderes sobrenaturales que ello le confería. De ahí la frase, según él tantas veces repetida, de que «*el hombre es un dios mortal, y un dios es un hombre inmortal*». Todo lo cual, le lleva a considerar la posibilidad de tomar erróneamente por un dios a un hombre, con tal de que éste hiciera alguna demostración de poderes sobrenaturales. No obstante, y salvando las distancias, es éste un proceso que sigue en vigor en nuestros días, tal y como puede constatarse en un reciente artículo de un semanario¹⁶, referido a un personaje tan actual como Maradona.

15 DODDS, E.R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*; Ediciones Cristiandad, Madrid 1975. p. 104.

16 CARLIN, J. «*La locura del rey Maradona*»; El País Semanal, número 1223 de 5 de Marzo de 2000.

En el cristianismo, en cambio, esta concepción sufre un vuelco radical, ya que esa discriminadora divinización del superhombre clásico, deja paso a una divinización para todos y cada uno de los hombres y según las sólidas bases de las promesas consignadas por San Pedro y San Juan en las Escrituras: «...para que seáis partícipes de la naturaleza divina...»; «...y a cuantos le recibieron, dio autoridad para hacerse hijos de Dios»¹⁷. La única condición necesaria a tal efecto era la creencia en Cristo.

ARCHÉ O PRINCIPIO

Este es uno de los puntos básicos en los que se apoya la dialéctica cristiana en su contraposición con la clásica, y en su estudio, muestra Cochrane la metamorfosis de los «primeros principios» en el seno de ambas filosofías. Y es que, para el clasicismo, estos principios de los que se derivaba la existencia misma, no eran otros que ciertos elementos constitutivos de la naturaleza (fuego, aire, agua, tierra, átomos, etc.), individualizadamente o en conjunto; o bien una serie de ideas de las que se derivaba, a modo de copia imperfecta, el mundo real propiamente dicho. Cosa que daba lugar a una polarización conceptual de los mismos en dos corrientes de pensamiento que se mantendrán durante toda la etapa clásica: materialistas e idealistas¹⁸.

El cristianismo verá en tal concepción, el origen de todas las deficiencias, vicios y errores del mundo grecorromano, considerándolo pues un punto de partida defectuoso. Problema que se solucionaba aceptando el trinitarismo como tal punto de partida, como materia de directa e inmediata aprehensión, reconocible únicamente por su funcionamiento y poder. Una concepción que, lejos de favorecer el oscurantismo, buscaba ser conjetura de toda inteligibilidad en aras de la liberación, no sólo espiritual y moral, sino también intelectual. Además, procuraba sustento a la *Romanitas* misma, es decir, a todo ese cúmulo de peculiaridades culturales que caracterizaban a la civilización clásica como tal y en contraposición a la barbarie, otorgándole una nueva revitalización en sus pretensiones milenaristas. Así, por ejemplo dirá Agustín:

«Acá reside la seguridad de un admirable Estado; porque jamás podrá una sociedad ser idealmente fundada ni mantenida como no sea sobre el asiento y por el vínculo de la fe y de la fuerte concordia, en que es objeto de amor el bien universal, que en su más alto y verdadero carácter es Dios mismo, y en que los hombres se aman uno a otro con entera sinceridad hacia Él, y el venero de su amor recíproco es el amor de Aquel a cuyos ojos el espíritu de su amor no podrá ser celado»¹⁹.

BIEN

En el clasicismo, para la satisfacción del bien definitivo se ofrecían dos posibilidades generales²⁰. La primera consistía en la vida de pensamiento, y es ejemplificada por Cochrane en

17 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo...*, pp. 362-363.

18 Idem, pp. 166-167.

19 Citado por Cochrane, pp. 375-376.

20 Idem, p. 242.

la persona de Sófocles, el cual, en su famoso coro de su Antígona, había proclamado la conquista de la naturaleza por la «mente versátil del hombre», es decir, la conquista de todo cuanto hay en la naturaleza excepto la muerte. La segunda venía representada por la vida de acción, siendo su ejemplificación Virgilio, autor que buscó los diferentes modos de explicarla y justificarla, a la vez que descubrió la compensación de la misma en el bien y en la eternidad del conjunto. Toda una articulación que ofreció a sus compatriotas como motivación para trabajar y morir, reservando un cielo de apoteosis individual a los espíritus excepcionales que pudiesen ser definidos como salvadores del Estado.

Los cristianos, en cambio, rompieron con estas interpretaciones al afirmar que para el hombre el bien es la vida eterna, consistente en el conocimiento y amor de Dios como principio del propio ser. Un bien que además, y en contraposición al carácter colectivo o corporativo de éste en el clasicismo, era estrictamente personal e individual, ya que se basaba y era objeto de su inmediata experiencia. De ese conocimiento infalible de la propia existencia, saber y amor, dependiente y derivado de la existencia, saber y amor divinos.

CIENCIA Y SABIDURÍA

Para el clasicismo la ciencia era el conocimiento basado en razones, en causas, y totalmente contrapuesto al de otras formas inferiores de conocimiento, tales como la sensación y la experiencia. Su objetivo era, por tanto, lo universal y necesario, y su ideal la pura razón operando *in vacuo*. Un ideal de conocimiento que es imposible y absurdo, ya que, como Agustín²¹ insiste en afirmar, no puede haber conocimiento sin sentimiento, ni sentimiento sin conocimiento.

Por tanto, para el cristianismo²², la mayor parte de lo que el clasicismo llama ciencia, jamás alcanza el nivel de verdad universal, sino que posee el carácter de verdad experimental, esto es, de verdad hincada en generalizaciones de la experiencia. Es por ello incapaz de satisfacer el apetito de felicidad, al cual aspira el hombre por las propias condiciones de su ser. Por ello se muestra dependiente de la sabiduría, fuente de valores a cuya sola luz cabe conseguir el bien soberano. Una sabiduría que es considerada por Agustín como aprehensión intelectual de lo eterno, (frente a la aprehensión racional de lo temporal, que es la obra de la ciencia), así como función de la razón, visto el servicio que rinde y siendo la más exaltada de las funciones de tal naturaleza, al procurar nada menos, que la aprehensión del principio creador, del que depende la pura posibilidad de razonar.

Esta sabiduría cristiana, es independiente de la ciencia y suple además las deficiencias de ésta, con el suministro de una nueva visión del cosmos y del lugar que el hombre ocupa en él. Una visión que, lejos de antropomorfismos, coloca al hombre y a su universo juntos, como expresión de una actividad benéfica: la actividad del principio creador y motor; o dicho de otro modo, como criatura cuyo origen, naturaleza y destino se encuentran determinados por la voluntad de Dios.

21 Idem, p. 492.

22 Idem, p. 403 y 423.

ESTADO

Centrándonos en Roma, y de la importancia que tenía la «propiedad» (*res privata*) para el romano, basa Cochrane el origen del Estado como «*res pública*» y en contraposición a ella. De esta forma, define la república como «lo que pertenece al pueblo», siendo entendido éste como sociedad organizada sobre la base de derechos convenidos e intereses comunes. Derechos e intereses comunes que se articulaban para procurar una vida mejor y más feliz, y que, en una sociedad cuya base económica principal era la agricultura, pasaba por asegurar y defender la propiedad, la «*res privata*». Una función que con el paso del tiempo y con el incremento de su capacidad poblacional y territorial se fue desarrollando hasta límites insospechados. Esta misma obra de Cochrane, muestra la evolución a que se somete el Estado tras cada período de crisis: de monarquía a república y de ésta a imperio; aumento del gobierno o control gubernamental en ámbitos y competencias; etc. El Estado era en definitiva, y para el clasicismo, un fin en sí mismo, la culminación y signo distintivo de la civilización frente a la barbarie. No obstante, el proceso evolutivo a que fue sometido le llevó a degenerar los ideales sobre los cuales se había formado, llegando así con Diocleciano a albergar tal transformación que en vez de servir al ciudadano, el Estado existía para ser servido por aquél²³. Deviniendo una gran máquina de opresión y regulación, en su agonizante pretensión de evitar el colapso.

Con el advenimiento del cristianismo y su incorporación a una situación cada vez más privilegiada en el seno del Estado, la conceptualización de éste como fin de la civilización, va pasando poco a poco a un segundo plano. En algunos casos, como el de Lactancio²⁴, la existencia y pervivencia de éste sólo ha de verse como transitoria y en tanto en cuanto persistan vicio e ignorancia. Con lo cual, la *Romanitas*, únicamente hallará justificación en la medida en que sirva a las demandas de la *Humanitas*, cuyos principios, una vez vayan ganando aceptación, conllevarán la paulatina desaparición del Estado en pos de una sociedad sin coerción y sin clases, gobernada únicamente por la ley del amor.

En otros casos, no tan drásticos como éste, el Estado será visto como la culminación de un proceso útil y necesario, pero no suficiente, como será el caso de Agustín. Un proceso que dejaba de ser visto como la finalidad última de toda forma de asociación humana, para devenir en mero instrumento regulador de las relaciones del hombre exterior, con una utilidad meramente formal, susceptible únicamente de reconstruir o renovar al hombre y a la sociedad. Una funcionalidad limitada e incompleta para Agustín, que aspiraba a un tipo de comunidad de carácter universal, un cuerpo en Cristo, de carácter substancial y susceptible de regenerar definitiva y finalmente al hombre y la sociedad clásicas²⁵.

ÉTICA

Una parte importante de la obra de Cochrane versa sobre la moral, concretamente sobre la degradación que sufre ésta tras la política imperialista seguida por la república, y que pone en contacto al romano con una gran cantidad de riquezas y corrientes filosóficas de tipo individualista, egotista y hedonista. Cuyo resultado será la pérdida de aquellas actitudes comunitarias y

23 Idem, p. 302.

24 Idem, p. 196.

25 Idem, p. 494.

cohesivas propias de los primeros tiempos, en pos del vicio y la corrupción. En sí, todas esas pautas de conducta moral respondían a una finalidad meramente estructural y social más que religiosa, donde la única misión del individuo era ajustarse a las demandas que el orden social preestablecido exigiera. Así que, como dice Ambrosio de Milán, «*El resorte de la conducta y motivo del deber, se hallaba en la propia realización o el ajuste a las demandas sociales*»²⁶.

Frente a esta función «formal» de la moralidad en el clasicismo, el cristianismo propone una moral de carácter substancial, basada en la «ley del amor», y por tanto, eminentemente religiosa. Siendo ofrecida como doctrina de salvación al individuo y, a través de éste, a un mundo hecho podredumbre y desintegración. Dicha «ley del amor», en palabras de Agustín comprende: «*todas las discusiones y escritos de todos los filósofos, y todas las leyes de todos los Estados. Y formulada en dos preceptos de los que penden, según las palabras de Cristo, toda la ley y los profetas: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente, y a tu prójimo como a ti mismo*». «*Ésta es vuestra física, vuestra ética, aquí vuestra lógica; aquí también la salvación para el Estado que merezca alabanza*»²⁷.

FE Y RAZÓN

Un punto éste también importante en la presente obra y uno de los pilares de la filosofía agustiniana, cuya concepción, en el sentido de la mutua compatibilidad, concertó no pocas críticas, no sólo por parte pagana, sino también en el seno de los diferentes credos cristianos. Por parte pagana²⁸, la mutua incompatibilidad venía de la concepción y significación misma de ambos términos, según la cual, no se trataba más que un conflicto entre la ciencia y la superstición, en que el ciego recibimiento de una fe ajena, increíble, era propuesto como alternativa al secular esfuerzo de la *Romanitas*, y que no era otro que descubrir en la naturaleza y la razón, una regla para la guía de la vida humana. Visto así, el cristianismo asumía el carácter de una religión de escape, que pretendía, en un mundo creado por la propia imaginación, refugio contra las severas exigencias del orden natural. Tenía para ellos la fe más de opinión, con la carga subjetiva que ello conlleva, que de conocimiento «objetivo», como es el caso de la razón. Y es que, una de las características precisamente de la razón clásica, era su tendencia a la consecución del ideal de objetividad, a través del descubrimiento de una técnica o de una dialéctica de la trascendencia.

Por parte cristiana en cambio, las opiniones al respecto presentan una cierta evolución que va de la cerrazón total a la razón por parte de Tertuliano, a una profunda aceptación, integración e interdependencia entre ambas por parte de Agustín. Con respecto al primero, cita Cochrane algunos pasajes de su obra de los cuales se deduce su conclusión: «*No saber nada contra la norma de fe, es saberlo todo*». Pasajes que nos dicen lo siguiente: «*¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia?...No necesitamos curiosidad desde Jesucristo, ni de averiguación después del evangelio. ¿Qué sentido tiene ese prurito de especulación ociosa? ¿Qué probará esa inútil afectación de una curiosidad descontentadiza, a pesar de la fuerte confianza de sus asertos? Fue altamente adecuado que Tales, mientras sus ojos vagaban por los cielos en su observación astronómica, diese de bruces en un pozo. Ese contratiempo puede*

26 Idem, p. 365.

27 Idem, p. 493.

28 Idem, p. 392.

servir de lo mejor para ilustrar el destino de quienes se ocupan de las estupideces de la filosofía. ¿Qué hay de común entre el filósofo y el cristiano, el alumno de la Hélade y el alumno del Cielo, el que trabaja por su reputación y el que lo hace para salvarse, el que fabrica palabras y el que fabrica hechos, el que erige y el que destruye, el metedor de errores y el artífice de la verdad, el que roba la verdad y el que la custodia?»²⁹ Como puede verse, toda una muestra de hostilidad hacia la razón y la filosofía que le llevará además a afirmar la doctrina de la encarnación del modo más provocativo. Dice así: «El Hijo de Dios nació: por vergonzoso que ello sea, no me avergüenza; el Hijo de Dios murió, es creíble por la misma razón de la sandez de ello; y, habiendo sido enterrado, se levantó de nuevo: es cierto porque es imposible»³⁰.

Por su parte Agustín³¹, no adoptó con respecto a la razón un tipo de posicionamiento tan radical como el de Tertuliano. El suyo, como híbrido que era de la tradición filosófica clásica y el dogma surgido del Concilio de Nicea, adoptaba un posicionamiento más integrador y coherente que el de su predecesor. Para empezar, consideraba que la razón en el hombre era una peculiaridad típicamente humana, una dotación divina por estar hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios, aunque insuficiente para alcanzar por sí sola la verdad. Por ello necesitaba de un complemento, de una garantía de fiabilidad, en la elaboración de sus construcciones mentales. Tal garantía se la dio la fe, es decir, la creencia de que todas las conclusiones a las que llegaba la mente humana eran fruto de una iluminación, de una revelación divina. O en otras palabras, tenían su origen en Dios mismo. Así, para Agustín, la creencia precedía al saber, aunque ello no significaba que supliera a éste, ya que la fe no la consideraba como entendimiento, sino sólo como el camino que a él lleva: «La fe es el peldaño de la intelección, y la inteligencia es la recompensa de la fe»³². Por tanto, es el entendimiento el que abre las puertas de la sabiduría, que no es otra cosa que la posesión de la verdad. En tal sentido, apunta José Antonio García-Junceda³³ que el entender lo que creemos nos hace contemplar la verdad, porque lo que creemos, es Dios, y éste es la verdad. Por lo que, penetrando en su comprensión, nos acercamos a Él. O como gráficamente dice San Agustín en uno de sus sermones: «...entiende para creer, cree para entender. En pocas palabras os voy a decir cómo hemos de comprender esto sin controversia alguna: entiende para creer mi palabra, cree para entender la palabra de Dios»³⁴.

Se puede afirmar, por tanto, que San Agustín abogaba por una combinación entre fe y razón, entre religión y filosofía, como medio para alcanzar la verdad. Una verdad que es el germen de toda felicidad humana, y que para él, no es otra cosa que Dios mismo.

FELICIDAD

Para el clasicismo³⁵, la felicidad estaba fundamentada casi exclusivamente en la satisfacción de la parte orgánica o natural del hombre, cosa que llevaba a su máxima expresión con la

29 Idem, pp. 222-223.

30 Idem, pp. 223.

31 Idem, pp. 390-392.

32 GARCÍA-JUNCEDA, J.A.: *La cultura cristiana y San Agustín*; Editorial Cincel, Madrid 1987. p. 115.

33 Idem, p. 116.

34 Idem, p. 117.

35 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo...*, p. 247.

civilización, es decir, con el triunfo del orden frente a la barbarie y la vida desordenada. Un orden alcanzable mediante la seguridad y la autonomía, es decir, mediante el dominio del medio ambiente o monopolización del poder físico y económico. Se podría decir pues, que el punto de vista clásico con respecto a la felicidad, es de tipo meramente orgánico, por cuanto de la disposición ordenada de las partes del cuerpo, deriva la cesación del deseo.

El punto de vista cristiano, por boca de Agustín³⁶, también encuentra la felicidad en el orden, siendo su negación confusión y desdicha. Pero al considerar al hombre como alma encarnada, el verdadero orden humano deberá ser a la vez orgánico y espiritual, esto es, vida ordenada y salvación del ser viviente. Cosa que comporta la creencia en la vida eterna, consistente en el conocimiento y amor de Dios como principio del propio ser. Es decir, será el considerarse uno a sí mismo como «creado», con lo que su conciencia del «yo», se ve para siempre dependiente de un incondicionado e inagotable venero de Esencia, Sabiduría y Poder, a cuya imagen está formado.

HISTORIA

A lo largo de la presente obra, el papel y la significación de la historia es parte fundamental de la misma, por cuanto sirve a Cochrane para exponer la evolución del pensamiento y acción del hombre clásico al cristiano. No es por ello extraño, que exponga las diversas conceptualizaciones de la misma desde sus orígenes como poema hasta la época de San Agustín. Así, tenemos que para el ámbito eminentemente clásico, la historia comienza a tener significación como poesía, siendo su máximo representante Homero³⁷, el cual, plasma al hombre enfrentado a un misterioso universo que su imaginación alborotada puebla de fuerzas demoníacas, a las que pretende reducir en una especie de orden. Una empresa que, de su poder para vencer los obstáculos que se le presentan, dependerá su suerte o su destino y la posibilidad de alcanzar el ideal heroico. Una construcción cuyos elementos integrantes sacaba Homero de la vida corriente, presentándolos en forma de cuento referido para entretenimiento de los oyentes, a la vez que servía de relato plausible o convincente de los hechos, según los ven el poeta y su auditorio.

En un escalón más avanzado se encuentra Heráclito³⁸, según el cual, el logos o sabiduría que gobierna todas las cosas es eterno, universal e independiente de las convenciones humanas. Es lo que él llama «justicia natural», y que le sirve para desacreditar la obra de poetas teológicos al modo de Homero, cuya imaginación, llena el universo de dioses antropomórficos que intervienen en los asuntos humanos. El esfuerzo de su obra, será pues averiguar cómo funciona esa ley de la justicia natural, cuyo proceso viene determinado tanto para él como para el resto de precursores de la tradición jónica, por la «materia» de la naturaleza. En ésta distingue cuatro elementos constituyentes (fuego, aire, agua, tierra) destinados a seguir una senda hacia arriba y hacia abajo (esto es, el movimiento en el tiempo y en el espacio) según una ley por la cual, la muerte de uno se convierte en la vida de otro. De forma que, el cosmos, se revela increado y perpetuo flujo, compuesto por la unión, armonía y equilibrio de distintos elementos, que originan contraposiciones como día y noche, alto y bajo, etc. La armonía a que dan lugar es el resultado del conflicto; base por la que llegan a la conclusión de que «todo es engendrado por la

36 Idem, p. 472.

37 Idem, pp. 408-409.

38 Idem, p. 446.

lucha». Infiriendo de aquí, que «lucha es justicia», y de entre ella, el ejercicio guerrero es padre y rey de todos.

A la luz de estos principios de Heráclito, Heródoto³⁹ representa un escalón más avanzado y tendente también a la superación del relato o crónica, común y usual hasta el momento. El logos de su obra será la investigación, y por tanto, la adopción del punto de vista filosófico en detrimento del poético. Siendo su propósito, el de abarcar el estudio de los hechos, de los valores y de sus causas; suscitando a tal efecto problemas de antropología, etnología, sociología, política, costumbres, y un largo etcétera capaz de ofrecer un vívido panorama del pensamiento y acción de su época. Su objeto consiste, pues, en asentar los elementos de una cosmología, a cuya luz quepa esclarecer el choque entre Persia y la Hélade; estudiando para ello las causas, el arché o principium, de la acción y reacción en la naturaleza del hombre. Así, su cosmos será espacial, temporal y material; engendrador de sus propias fuerzas motivadoras, cuyo flujo y reflujo tiene lugar según una ley que obra mecánicamente para mantener un equilibrio natural. Esta ley, que puede ser llamada de compensación, constituye para Heródoto el verdadero logos o explicación del movimiento cósmico. Ley o norma a la que todos los procesos físicos se hallan finalmente sujetos, y su tendencia es la de restringir o frenar el crecimiento de las cosas que se inclinan a sobrepasar la norma. Un cosmos, pues, que puede ser explicado como la materia en movimiento. Un movimiento oscilante que también integra al hombre en un proceso cuyo recorrido y duración no será más que el recorrido y duración emprendido en sentido contrario, a modo de péndulo, y en un eterno juego de compensaciones y contraprestaciones. El papel, pues, del hombre en el proceso histórico, no es más que el de un espectador pasivo que carece de poder para influir en el curso de los acontecimientos.

Subsiguientes empeños de la historiografía clásica, pueden ser considerados intentos de escapar a las conclusiones a que llegó Heródoto; el más destacado de los cuales, según nuestro autor, fue Tucídides⁴⁰. Éste, propone la historia como búsqueda de la verdad en base a unas líneas positivas y metodológicas específicas: investigación sobre la conducta de los hombres, ya sea individual o colectivamente, procurando un cuerpo de útiles generalizaciones a partir de una «pluralidad de causas», al menos dobles, y que cabe denominar como «hombres por circunstancias». Ello presupone considerar al hombre como organismo susceptible de génesis y destrucción, y sometido a alteraciones; y reconocer también que posee una capacidad real, aunque limitada, para el pensamiento y la actividad creadora. De esta forma la vida, se presenta como lucha continua e interminable, ya que el hombre, como causa, debe siempre hacer frente a las circunstancias o al medio ambiente. Un medio ambiente que en parte es físico, y en parte psíquico y moral. Así, el movimiento de la vida humana consiste en hacer y padecer, en responder a estímulos que procura entender y gobernar. Y ya que lo más probable es que los hombres respondan de forma parecida a estímulos también parecidos, surgirán uniformidades o secuencias de conducta igualmente discernibles en individuos y en grupos. Por ello, la sociedad organizada, se mostrará como sostenido empeño de asegurar por métodos políticos los cimientos económicos y morales de la felicidad humana. Pero, en calidad de tal, está expuesta en cualquier tiempo a sacudidas que tal vez le hagan perder el equilibrio. Y, sean cuales fueren sus últimas repercusiones psicológicas, es digno de atención que, en general, esas sacudidas procedan del exterior. Pone en tal caso, el ejemplo de la peste en Atenas. Un suceso que permaneció

39 Idem, pp. 441-454

40 Idem, pp. 455-459.

fuera del alcance de la razón y el cálculo, materia de pura contingencia, suerte o azar. Y cuyo resultado fue hacer añicos las convenciones del orden público, a la vez que el temor a los dioses y el respeto de la ley perdieron su poder de frenar.

Desde este punto de vista, dirá Cochrane que la investigación de Tucídides muestra un carácter apenas menos desconcertante que el de Heródoto. Porque la historia que deberá contarlos, versará sobre la humana razón vencida y aplastada por las fuerzas de la irracionalidad. Pero si lo incalculable interviene en los negocios humanos para destruir, también sirve para crear. Al menos ese fue el parecer de Polibio⁴¹, el cual identificó tal concepto con el de providencia, tratándolo como un eslabón perdido en una cadena de causación, susceptible de ser invocado cuando las explicaciones naturales fallaran. Una providencia que adoptará el nombre de «fortuna», y de cuya adoración seguirá la adoración de los agraciados con ella. Concepción que penetraría en el orbe romano y acompañaría a la Ciudad Eterna y a los césares hasta el advenimiento del cristianismo. Tal y como, un erudito romano de la talla de Cicerón, se encargó de dejar constancia en tal sentido, definiendo la historia como: «*una especie de poema en prosa, cuyo objeto es deleitar al lector excitando las emociones trágicas, sobre todo agudamente estimuladas por un animado relato de circunstancias mudables y de vicisitudes de la fortuna humana*»⁴².

Tras estas nociones, dice Cochrane que acecha el sentido de que el ritmo de la historia humana depende de fuerzas que, amigas u hostiles, son de todas formas extrañas a la humanidad. Unas fuerzas que la antigüedad creyó ver como tortuosas o curvas, representándolas en tal sentido, como sendero que sube o baja o como rueda y que recibe el nombre de «teoría de los ciclos». Según ésta, el clasicismo, dejando de lado el carácter y significación únicos de cada evento histórico, tenía la creencia de una interminable reiteración de situaciones «típicas». Una visión que para Agustín⁴³, está basada en la incapacidad de la inteligencia científica para recibir la noción de «infinito» y a su consiguiente insistencia en el cierre del círculo. Cosa que es consecuencia a su vez, del funcionamiento mismo de la razón humana, dada su disposición a rechazar aquello que le es de imposible asimilación.

Además, para los cristianos, la teoría de los ciclos negaba el mensaje cristiano para la salvación de los hombres representado en la noción del «*saeculum*», considerado, desde su principio hasta su fin, como continuo y progresivo descelamiento del principio creador y motor. Según esto, y para Agustín, la historia no consiste en una serie de patrones repetidos sino que marca un avance efectivo, aunque vacilante, hacia una meta final, que como tal, tiene principio, medio y fin. La suya es pues, una historia fundamentada en la Biblia, en la que sólo en Dios y en su plan de salvación, se hace comprensible el drama de la historia en su desarrollo único. Por ello, para él, la historia es profecía, esto es, su verdadera significación se halla no en el pasado ni en el presente, sino en el futuro, en la vida del mundo venidero. Un mundo que él constata y demuestra con la siguiente argumentación: «*La venida de Cristo a la carne, junto con todas las magníficas obras cumplidas en él y realizadas en su nombre, el arrepentimiento de los hombres y el nuevo sesgo de sus voluntades hacia Dios, la remisión de los pecados, ..., la resurrección de los muertos, la eterna supremacía de la glorísima sociedad de Dios y su goce eterno de la visión divina; todos esos acontecimientos fueron predichos y prometidos en las Escrituras; y*

41 Idem, p. 460.

42 Idem, p. 152.

43 Idem, pp. 469-470.

tan gran copia de estas predicciones aparecen cumplidas, que nos asiste el derecho, por propio espíritu de devoción, de anticipar el cumplimiento de las restantes»⁴⁴.

ORDEN Y MOVIMIENTO

El concierto entre ambos términos era uno de los problemas principales del clasicismo, y así nos lo hace ver Cochrane a lo largo de toda su obra. Y es que, el hombre clásico no concebía más que el principio del orden. Un orden que sólo abarcaba la lógica de lo objetivo, material y corpóreo; dejando lo contingente, el cambio, el movimiento y todo aquello que escapaba a la lógica objetiva, en manos de dioses, demiurgos, hado, suerte o circunstancias, en una palabra, en lo que denominaban fortuna. Dice además Cochrane, que esta forma de ver el mundo fue una de las causas de la decadencia y ruina imperial, porque al actuar única y exclusivamente en la construcción de un mundo estático, en el que los cambios y el devenir quedaban fuera de toda previsión y considerados como perniciosos, no articuló los medios necesarios para adaptarse a esos cambios, sino que los ignoró en favor de la reconstrucción del viejo orden. Todo lo cual, era también consecuencia de su particular visión del tiempo y la historia como cíclicos, como repetición de los mismos «tipos» humanos y de las mismas situaciones una y otra vez.

Para el cristiano, en cambio, tal concepción era distinta. En primer lugar por la introducción «Evangélica» de la noción del «milenio», la culminación del cual era el fin de los tiempos, el Apocalipsis y posterior juicio final. Con lo que se introducía una visión lineal del tiempo y de la historia, una visión de «progreso», con un principio o pasado, un presente o intermedio, y un final o futuro. Y en segundo lugar, porque al ver al hombre como reflejo de Dios, y por tanto, trino como Él, hacía del orden y del movimiento una condición intrínseca y propia de la naturaleza humana. La explicación que a tal proceso da Agustín es harto compleja, y grosso modo viene a decir, que la percepción espacio-temporal (elementos componentes del movimiento) es relativa y propia de cada individuo, conformando una «ley» particular e interior que lo activa y distingue del resto de individuos: «*somos lo que somos por la ley interior de nuestro ser*»⁴⁵. El funcionamiento de dicha ley está basado en la interacción e interrelación de un sustrato esencial (derivado del Padre), de un orden o logos (derivado del Hijo) y de un movimiento específico a cada ser (derivado del Espíritu Santo). Toda una articulación que libra al hombre de la contingencia de la «fortuna», al iluminar la oscuridad que este término venía a denominar en la razón, y en la que tiene también cabida la naturaleza en su conjunto al moverse según este principio intrínseco y particularista. Siendo precisamente con el movimiento, con la actividad incesante, como se crea y mantiene la naturaleza de cada ser, y lo que permite, como dice Agustín, «*que las hormigas no produzcan elefantes*»⁴⁶.

PERSONA

El sentido clásico⁴⁷ de esta palabra se circunscribía al ámbito jurídico y significaba «sujeto de derecho legal».

44 Idem. p. 498.

45 Idem, p. 428.

46 Idem, p. 429.

47 Idem, p. 54.

Para el cristiano⁴⁸ esta palabra también sirve para atribuir una dotación al sujeto, pero en este caso esa dotación es de latentes poderes espirituales, no materiales, activables por el Verbo residente en el mismo hombre, y en virtud del cual, puede participar de la naturaleza divina. Con lo cual, el hombre se hace inmortal e inmune a la destrucción intelectual y moral del hombre natural.

PROPIEDAD

Es uno de los pilares de la civilización clásica como tal, por cuanto es la base de las relaciones humanas, de los derechos y los deberes, tanto públicos como privados. Además, su función era la de asegurar la independencia y permitir cualquiera de las alternativas de una sociedad bien ordenada, que en opinión de Cicerón no eran otras que: «*la inactividad sin pérdida de la propia posición y la actividad exenta de riesgo*». Es tanta su importancia, que Cicerón no ve otro fin al Estado que su protección, al menos, eso se deduce de la lectura del siguiente párrafo: «*El primer cuidado de los que tienen a su cargo la dirección de los negocios públicos, será cerciorarse de que cada cual se vea asegurado en sus posesiones, y de que no se produzca, por parte del gobierno, invasión alguna del derecho privado... Tal es, realmente, la razón por la cual Estados y Repúblicas fueron creados. Porque aunque la propia naturaleza induzca a los hombres a congregarse, sin embargo, por la esperanza de proteger lo suyo buscaron ellos el amparo de las ciudades*»⁴⁹.

Por su parte el cristianismo⁵⁰ dirá por boca de Agustín, que todo lo que hay en la faz de la tierra (agua, alimentos, ganado, etc.) es proporcionado por la providencia para proveer a la humanidad de forma apropiada para la vida mortal. Y como tal, es de todos y no es de nadie, aunque el apasionado afán materialista y egoísta lleva al hombre a adueñarse de los mismos y a explotarlos en pos de su propio beneficio. Por ello para Agustín, la propiedad, cualquiera que sea la forma que ésta adopte, se convierte en inmutable fundamento de la relaciones humanas, destinada a desviar y pervertir conceptos como los de la personalidad, el matrimonio y la familia, a la vez que crea un ideal de independencia y aislamiento, el aislamiento de la propia suficiencia económica y moral.

VALORES

El clasicismo⁵¹ defendía valores individualistas y egoístas, germen únicamente de perpetua desavenencia en su lucha por los «*honores, purpurae y fasces*».

El cristianismo⁵² en cambio defendía valores altruistas, comunitarios y sociales capaces de crear una sociedad de ayuda mutua. Defiende también la fraternidad universal frente al imperalismo competitivo propio del clasicismo.

48 Idem, p. 363.

49 Idem, p. 54.

50 Idem, pp. 477-478.

51 Idem, pp. 194-195.

52 Idem, pp. 194-195.

VERDAD

Es y ha sido uno de los mayores interrogantes de la filosofía desde sus orígenes, ya que los filósofos se han interesado siempre por los grandes enigmas de la humanidad: Dios, el alma, el mundo, la naturaleza de las cosas, el conocimiento, ... Pues bien, es en la respuesta a esos interrogantes y en el método empleado para confeccionarla donde discreparán mundo clásico y cristianismo. Para los primeros es la razón la única que puede acercarse a esos interrogantes, una razón pura y separada de la parte sensual del hombre, tal y como apuntara Julio Cesar: «...como verdad aprehendida a la fría luz de la razón, libre de odio y amor, ira y piedad, pasiones que ofuscan la mente»⁵³.

Para los cristianos en cambio, ese ideal clásico de verdad se revela como herético, es decir, como resultado de una arbitraria preferencia o elección, como una construcción ideada por el hombre en su afán de «hacerse uno mismo su propia verdad», de justificar su conducta por medio de conceptos racionales a los que se manifiesta ciega y obstinada adherencia. Aunque, según Cochrane, ello no significa que sea totalmente inútil, sino que goza de una cierta validez, pero limitada a una convencionalidad de la que ella misma es también fruto. Con lo cual, como verdad, su valor es meramente utilitario o pragmático, y teñido de una relatividad de la que, como «inventivo», no puede sustraerse. En cambio, como ideal de conocimiento, éste es, humanamente hablando, imposible y absurdo, ya que, como Agustín⁵⁴ insiste en afirmar, no puede haber conocimiento sin sentimiento, ni sentimiento sin conocimiento. Siendo con la integración de ambas, la única forma de conseguir una verdad cuyo valor sea esencial y creador: el de la verdad divina.

VIRTUDES

Las virtudes propias de la antigüedad clásica, son todo un conjunto de cualidades personales que ensalzan al individuo portador de las mismas por encima de sus iguales y como miembro de una comunidad o grupo civilizado. Son un objetivo o una tendencia idealizada a la que pretenden aproximarse todos los miembros de esa comunidad o grupo y como contraposición a la barbarie. La significación misma que estas cualidades representaban, sufrió algunos cambios y evoluciones en el seno del mismo período clásico. De forma que no es raro que la visión del valor o fortaleza sea distinta en la Hélade o la primera Roma, donde tal cualidad era relativa a la virtud física, que en la Roma de Cicerón, donde esta virtud era entendida como moral. Con todo, en una y otra época ensalzan al hombre de cualidades elevadas, al superhombre. Siendo las más importantes de estas virtudes: la sabiduría, la justicia, el valor o la fortaleza y la templanza.

Posteriormente, con el cristianismo, y dado el cambio de valores que éste representa, las virtudes dejarán de ser ese elemento avalador de la excelencia individual y de la preeminencia de unos hombres sobre otros; pasando a designar cualidades altruistas, comunitarias y sociales. Así, no es raro que Lactancio⁵⁵ vea la virtud en la hospitalidad, en la redención de los cautivos, en la defensa de las viudas, en el cuidado de los enfermos, y en el enterramiento de los

53 Idem, p. 491.

54 Idem, p. 492.

55 Ídem, p. 196.

extranjeros y menesterosos. Pero también las virtudes clásicas tienen cabida en el seno del cristianismo, de hecho, según Vogt⁵⁶, para los cristianos de los siglos IV y V la elocuencia forma parte de las virtudes inherentes a un hombre destacado. No obstante, la mayoría de las veces, dichas virtudes clásicas eran adoptadas con un sentido diferente, de tal forma que, el mismo principio que encaminado a la persecución de fines mundanos causa confusión moral y ruina, es concebido por ejemplo por Agustín⁵⁷, como rindiendo la fuerza motriz necesaria para la obtención de una paz creativa, que no es otra, que el interior reino de Dios. Así tenemos por ejemplo que la *templanza*, pasará a ser vista como el amor que se entrega por completo a aquello que es amado; la *fortaleza* como el amor que tolera fácilmente todas las cosas por causa de aquello que se ama; la *justicia* como el amor que sirve sólo a la persona amada y que prevalece con rectitud; y la *prudencia*, como el amor que elige sagazmente aquellas cosas que le favorecen en detrimento de las que le perjudican.

6. CONCLUSIONES

Aparte de la constatada metamorfosis acaecida en el pensamiento y acción del hombre tardo antiguo, parece claro que Cochrane consigue hacernos ver el clasicismo como ese particular sistema de vida, capaz de cubrir con éxito las necesidades, anhelos y esperanzas humanas, tanto a nivel individual como social, en un momento y lugar determinados de la historia y como contraposición a la vida salvaje, desordenada y bárbara. Un sistema que, lejos de ser definitivo, estaba sujeto al cambio y al devenir. Procesos que no contemplaba ni consideraba y que, cuando sucedieron, provocaron todo un desajuste en el mismo que condujo a su colapso y destrucción. Ello supondrá la adopción de otro sistema de vida, basado en el cristianismo, y capaz de superar las deficiencias del anterior. Un sistema que, al ser aún imperfecto, precisará de un esfuerzo de integración y síntesis del que surgirá un nuevo y definitivo orden, capaz de conseguir la realización humana en el plano individual y social.

Pero además, con la plasmación y apuesta por semejantes evidencias, Cochrane también deja constancia de una parte de su pensamiento personal, por más que su pretendida intención sea la neutralidad expositiva. Un pensamiento que se revela partidario precisamente del proceso, el devenir y el dinamismo; en detrimento del carácter estático del ser. Cosa que permite situarle tras la estela de la corriente idealista surgida de la filosofía kantiana, de la que Hegel es uno de sus mayores exponentes, y que tan hondas resonancias dejó en las corrientes de pensamiento posteriores, caso, por ejemplo, del personalismo.

Así, y teniendo en cuenta semejantes influencias, no es raro que su planteamiento responda a una lógica aceptable, si no fuera por la enmarañada y amorfa exposición capitular que dificulta su captación. Una exposición que, si bien es fecunda y rica en la plasmación de hechos históricos (útiles para una adecuada contextualización teórica) en las dos primeras partes de la obra, es muy superficial y eminentemente teórica en la tercera. Una parte en la que creo debería haber sido más explícito y prolífico, al menos como en las anteriores, dada la culminación y superación que supone con respecto a las otras dos, y dada también la curiosa y singular pervivencia de muchos restos clásicos en el seno de un estado abiertamente declarado como

56 VOGT, J.: *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua, 200-500*; Ediciones Guadarrama, Madrid 1981. p. 256.

57 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo...*, p. 337.

católico. Y es que, la realidad que percibe el hombre tardo antiguo, es harto más compleja y rica que la simple metamorfosis plasmada por Cochrane, por cuanto supone la pervivencia, introducción e interrelación de múltiples factores y variables pertenecientes a ambos sistemas de vida. Que ello es así, lo demuestra el hecho de que en el año 408, estando ya consolidado el cristianismo como religión de Estado, se mantuviera el «*Templum annonae*» en aquellos santuarios paganos que cuidaban del bienestar público, como por ejemplo el *hierón* de Cibeles en Pesinunte⁵⁸. O el perseverante afán de predicadores y gobernantes en erradicar las prácticas paganas, constatado en actas y edictos por ellos proclamados, y llevadas a cabo en fechas tan avanzadas como finales del siglo séptimo⁵⁹. Cosa que demuestra que, en el proceso de cristianización, el paganismo pervivió durante algún tiempo, y que la preeminencia del credo cristiano no supuso una brusca desaparición de la tradición pagana.

No obstante, y en honor a la verdad, es importante resaltar el hecho de que Cochrane abandona en algunas ocasiones, esa concepción un tanto simplista en el tránsito del clasicismo al cristianismo, como cuando constata las diversas formas de comprensión-asimilación de la nueva religión, diciendo que «*para considerable número de gentes que no gustan de pensar y sí de seguir las directivas del emperador, se trataba nada más que de sustituir a Júpiter por Cristo, al sacrificio por la Eucaristía, al taurobolium por el bautismo, pretendiendo para sí mismos que todo lo demás seguía igual. Pero para los incapaces de contentarse con una vida de flagrante incongruencia, tal solución era imposible, suponiendo para ellos una renuncia a todos los valores naturales, incluso aquellos referidos a las más sencillas satisfacciones de la vida normal*»⁶⁰.

Con todo, salvo algunas excepciones como ésta, Cochrane no profundiza en esta compleja interrelación de cosmovisiones, valores, costumbres, etc. que supone el hecho histórico como tal. Pasando por alto connotaciones tan importantes, como por ejemplo, el hecho de que el cristianismo distaba mucho de esa novedad y frescura en sus preceptos⁶¹ que pretende darnos a entender Cochrane, sino que gran parte de ellos, o bien eran adoptados de otros cultos, o bien eran incorporados de la amplia tradición o usos sociales. Un ejemplo de esto puede verse en el vocabulario, el cual, ante la carencia de términos con los que definir las nuevas concepciones teológicas, doctrinales, litúrgicas, etc.; se apropió de la terminología que circulaba en el ambiente religioso contemporáneo al que, al mismo tiempo se iba amoldando, ya que tenía que convivir precisamente en ese entorno al que había de ofrecer soluciones novedosas. Y al igual que el vocabulario, se pueden observar otros muchos ejemplos⁶² en la simbología, los rituales, el sistema de creencias, etc.; susceptibles de catalogar al cristianismo como un híbrido de la realidad y ambiente del momento.

Otra evidencia similar, y muy interesante en este sentido, la aporta Jaeger en su «*Cristianismo primitivo y paideia griega*», donde resalta la importancia que tuvo el mundo griego superviviente de la época helenística, en la expansión y conformación del cristianismo. Un cristianismo

58 ALVAR, Jaime y otros: *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Ediciones Cátedra, Madrid 1995, p. 531.

59 CAMERON, A.: *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía, 395-600*; Editorial Crítica, Barcelona 1998, pp. 156-157.

60 COCHRANE, C.N.: *Cristianismo...*; pp. 246-247.

61 En tal sentido, es interesante el comentario de Celso por el que encuentra trivial la ética cristiana, pues «*no contiene doctrina alguna que impresione o sea nueva*». Citado por DODDS, E.R.: «*Paganos y cristianos...*», p. 158.

62 ALVAR, J. y otros: «*Cristianismo primitivo...*»; pp. 518-528.

que, al beneficiarse de la difusión del idioma griego en la parte oriental del imperio romano, incluyendo aquí a gran parte del pueblo judío, se apropió también de muchas de las construcciones mentales características de la *paideia* griega, como por ejemplo la utilización de tópicos empleados en el discurso retórico, y que servían para dar fuerza y consistencia a la propia argumentación. Así, apunta Jaeger⁶³, un topos negativo como: «*Envidia y contienda han asolado grandes ciudades y arrancado de raíz grandes naciones*»; podía adoptar la forma de una figura retórica llamada «*amplificatio*», por medio de la cual, el orador mostraba que el asunto del que estaba hablando había sido, con frecuencia, la causa de grandes males. Una fórmula empleada por San Clemente Romano y San Pablo, entre otros, y que, junto a otras muchas, iban dirigidas a un auditorio que las comprendía y también las utilizaba. De ahí la evidencia de semejante influencia.

Una influencia que, bien de forma directa a través de los judíos helenizados, o bien de forma indirecta a través de la pervivencia de las diferentes disciplinas griegas en el sistema educativo romano que llegaron y formaron a hombres como Agustín, conformó el pensamiento cristiano de forma tal que, como dice Marrou, se puede decir existe una uniforme continuidad entre la antigüedad y la edad media: «*c'est un même effort humain qui s'est perpétué et qui fonde l'unité de notre civilisation méditerranéenne, occidentale...*»⁶⁴.

7. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ALVAR, J. y otros: «*Cristianismo primitivo y religiones místicas*»; Editorial Cátedra, Madrid 1995.
- CAMERON, A.: «*El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía*»; Editorial Crítica, Barcelona 1998.
- DODDS, E.R.: «*Paganos y cristianos en una época de angustia*»; Ediciones Cristiandad, Madrid 1975.
- GARCÍA-JUNCEDA, J.A.: «*La cultura cristiana y San Agustín*»; Editorial Cincel, Madrid 1987.
- JAEGER, W.: «*Paideia: los ideales de la cultura griega*»; Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993.
- JAEGER, W.: «*Cristianismo primitivo y paideia griega*»; Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid 1995.
- MARROU, H.I.: «*Saint Agustín et la fin de la culture antique*»; E. de Boccard, Paris 1938.
- MOUNIER, E.: «*Manifiesto al servicio del personalismo*»; Ed. Taurus, Madrid 1976.
- RABADE, S. y otros: «*Historia de la filosofía*»; Editorial G. del Toro, Madrid 1982.
- SPENGLER, O.: «*La decadencia de occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*»; Editorial Espasa-Calpe, Madrid 1976.
- VOGT, J.: «*La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua, 200-500*»; Ediciones Guadarrama, Madrid 1981.

63 JAEGER, W.: *Cristianismo primitivo y paideia griega*; Fondo de Cultura Económica, México 1980, pp. 27-30.

64 MARROU H.I.: *Saint Agustín et la fin de la culture antique*; E. de Boccard, Paris 1938, p. 543.

ANEXO I

TERMINOLOGÍA CON LA QUE ABARCA LOS ÁMBITOS DE:

COSMOS

NATURALEZA

DIOS/ES	
ALMA	CUERPO
SUJETO	OBJETO
ETERNO	TEMPORAL
RAZÓN	SENTIDOS
ESPÍRITUAL	CARNAL
MENTE	CUERPO
MUNDO IDEAL	MUNDO MATERIAL
SUBSTANCIAL	CONTINGENTE
FORMA	MATERIA
INMUTABLE	MUTABLE
FORTUNA	VIRTUD

HOMBRE

ALMA	CUERPO
------	--------

ANEXO II

TERMINOLOGÍA CON LA QUE ABARCA EL ÁMBITO DE:

DIOS

PRINCIPIO CREADOR Y MOTOR
BIEN SOBERANO
SABIDURÍA
FELICIDAD
VERDAD

LA TRINIDAD

PADRE	HIJO	ESPÍRITU
ESENCIA	SABIDURÍA	PODER
ESENCIA	ORDEN	CONOCIMIENTO
SER	NATURALEZA	CONCIENCIA
VERDAD	BELLEZA	BONDAD

EL HOMBRE

CUERPO	ALMA	VOLUNTAD
EXISTENCIA	CONOCIMIENTO	VOLUNTAD
SER	INTELIGENCIA	PROPÓSITO
SENSIBLE	PERCEPTORA	AMOR

ANEXO III

ANÁLISIS COMPARATIVO DE ALGUNOS TÉRMINOS QUE SUFREN UN CAMBIO CONCEPTUAL EN EL TRÁNSITO DEL CLASICISMO AL CRISTIANISMO:

	CLASICISMO	CRISTIANISMO
APOTEOSIS	Susceptible sólo al héroe o al superhombre, y dependiente de la inherente virtud.	Susceptible a todos los que creyesen en Cristo, y alcanzable por una ley superior a la de la naturaleza.
ARCHÉ O PRINCIPIO	Dos tendencias: para la materialista el Arché eran ciertos elementos de la naturaleza; y para la idealista, una serie de ideas de las que se derivaba el mundo.	El Arché del que todo deriva es Dios, y la forma de llevarlo a término es a través de la Trinidad.
BIEN	Según las dos tendencias materialista e idealista, el bien se encontraba en la vida de acción o en la vida de pensamiento respectivamente.	El bien es la vida eterna, consistente en el conocimiento y amor de Dios como principio del propio ser.
CIENCIA Y SABIDURÍA	Su objetivo era lo universal y necesario, y su ideal la pura razón operando in vacuo.	Esta sabiduría cristiana, es independiente de la ciencia y suple además las deficiencias de ésta. En ella se considera que no puede haber sentimiento sin conocimiento, ni conocimiento sin sentimiento.
ESTADO	Era un fin en sí mismo, la culminación y signo distintivo de la civilización frente a la barbarie.	Dejaba de ser visto como la finalidad última de toda forma de asociación humana, para devenir en mero instrumento regulador de las relaciones del hombre exterior. Siendo el tipo ideal de comunidad, aquella que fuese universal y creyente en Cristo.
ÉTICA	Pérdida de aquellas actitudes comunitarias y cohesivas propias de los primeros tiempos, en pos del vicio y la corrupción.	La ley del amor es ofrecida como doctrina de salvación al individuo y, a través de éste, a un mundo hecho podredumbre y desintegración.
FE Y RAZÓN	La mutua incompatibilidad venía de la concepción y significación misma de ambos conceptos, según la cual no se trataba más que un conflicto entre la ciencia y la superstición.	Mutuamente interdependientes, ya que la sola razón es insuficiente para alcanzar la verdad, que es Dios mismo. Por ello, se hace necesario un complemento, una garantía de fiabilidad, que es la fe. De tal forma que, si bien la creencia precede al saber, éste, por su parte, descubre la verdad.
FELICIDAD	La felicidad estaba fundamentada casi exclusivamente en la satisfacción de la parte orgánica o natural del hombre, cosa que llevaba a su máxima expresión con la civilización.	Veía al hombre como alma encarnada, siendo el verdadero orden humano a la vez orgánico y espiritual, esto es, vida ordenada y salvación del ser viviente. En la satisfacción de ambas se hallaba la felicidad.
HISTORIA	Presenta una evolución desde el mero relato en forma poética de Homero, hasta investigación sobre la conducta de los hombres, ya sea individual o colectivamente, procurando un cuerpo de útiles generalizaciones llevada a cabo por Tucídides, y donde la contingencia, el hado o la fortuna, constituían un agente de la misma, tan importante, como la voluntad o virtud humana. Además, dejando de lado el carácter y significación únicos de cada evento histórico, tenía la creencia de una interminable reiteración de situaciones «típicas». Concepción que recibe el nombre de «teoría de los ciclos».	La «teoría de los ciclos» negaba el mensaje cristiano para la salvación de los hombres representado en la noción del «saeculum», considerado, desde su principio hasta su fin, como continuo y progresivo desclaramiento del principio creador y motor. Según esto, y para Agustín, la historia no consiste en una serie de patrones repetidos sino que marca un avance efectivo, aunque vacilante, hacia una meta final, que como tal, tiene principio, medio y fin.

	CLASICISMO	CRISTIANISMO
ORDEN Y MOVIMIENTO	El hombre clásico no concebía más que el principio del orden. Un orden que sólo abarcaba la lógica de lo objetivo, material y corpóreo; dejando lo contingente, el cambio, el movimiento y todo aquello que escapaba a la lógica objetiva, en manos de dioses, demiurgos, hado, suerte o circunstancias, en una palabra, en lo que denominaban fortuna.	Al ver al hombre como reflejo de Dios, y por tanto, trino como Él, hacia del orden y del movimiento una condición intrínseca y propia de la naturaleza humana. Ello encuentra ejemplificación en que la percepción espacio-temporal (elementos componentes del movimiento) es relativa y propia de cada individuo, conformando una "ley" particular e interior que lo activa y distingue del resto de individuos: " <i>somos lo que somos por la ley interior de nuestro ser</i> ".
PERSONA	El sentido clásico de esta palabra se circunscribía al ámbito jurídico y significaba "sujeto de derecho legal"	También sirve para atribuir una dotación al sujeto, pero en este caso esa dotación es de latentes poderes espirituales, no materiales, activables por el Verbo residente en el mismo hombre, y en virtud del cual, puede participar de la naturaleza divina. Con lo cual, el hombre se hace inmortal e inmune a la destrucción intelectual y moral del hombre natural.
PROPIEDAD	Es uno de los pilares de la civilización clásica como tal, por cuanto es la base de las relaciones humanas, de los derechos y los deberes, tanto públicos como privados.	Por su parte el cristianismo dirá por boca de Agustín, que todo lo que hay en la faz de la tierra (agua, alimentos, ganado, etc.) es proporcionado por la providencia para proveer a la humanidad de forma apropiada para la vida mortal. Y como tal, es de todos y no es de nadie, aunque el apasionado afán materialista y egoísta lleva al hombre a adueñarse de los mismos y a explotarlos en pos de su propio beneficio.
VALORES	Defendía valores individualistas y egoístas, germen únicamente de perpetua desavenencia en su lucha por los "hombres, purpurae y fasces".	Defendía valores altruistas, comunitarios y sociales capaces de crear una sociedad de ayuda mutua. También la fraternidad universal frente al imperialismo competitivo propio del clasicismo.
VERDAD	Es y ha sido uno de los mayores interrogantes de la filosofía desde sus orígenes, ya que los filósofos se han interesado siempre por los grandes enigmas de la humanidad: Dios, el alma, el mundo, la naturaleza de las cosas, el conocimiento, etc. Para su discernimiento el clasicismo abogaba exclusivamente por la razón pura.	El cristianismo, por boca de Agustín, considera que no puede haber conocimiento sin sentimiento ni sentimiento sin conocimiento. Siendo con la integración de ambas, la única forma de conseguir una verdad cuyo valor sea esencial y creador: el de la verdad divina.
VIRTUDES	Ensalzan al hombre de cualidades elevadas, al superhombre. Siendo las más importantes de estas virtudes: la sabiduría, la justicia, el valor o la fortaleza y la templanza.	Dejarán de ser ese elemento avalador de la excelencia individual y de la preeminencia de unos hombres sobre otros; pasando a designar cualidades altruistas, comunitarias y sociales.

ANTONIO NAVARRO HERNÁNDEZ