

COMMUNIO LINGUARUM Y LEGIBILIDAD DEL MUNDO EN EL PENSAMIENTO PATRÍSTICO DE AGUSTÍN DE HIPONA. RECONSTRUCCIÓN DE UN DOBLE DEBATE RETROSPECTIVO

«Communio linguarum» and world's legibility in Agustín of Hipona's patristic thought.
A double retrospective debate's reconstruction

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra

ABSTRACT

The discrepancies shown by Hans Blumenberg and Wilhelm Schmidt-Biggenann are reconstructed respect to the decisive role played by the Christian philosophy of Saint Augustine, according with Étienne Gilson 50 years before. His kinky heuristic way is justified of conceiving relationships between the different ways of knowledge and language, undoubtedly his great contribution to the genesis of the Western spirituality.

Palabras clave: Hans Blumenberg, Wilhelm Schmidt.Biggenann, Christian philosophy, Saint Augustine, Étienne Gilson, Western spirituality.

RESUMEN

Se reconstruyen las discrepancias mostradas por Hans Blumenberg y Wilhelm Schmidt-Biggenann respecto del papel tan decisivo desempeñado por la filosofía cristiana de Agustín de Hipona, al menos según Étienne Gilson 40 años antes. Se pone de manifiesto su peculiar modo heurístico de concebir las relaciones entre las distintas formas de conocimiento y lenguaje, sin duda su gran aportación a la génesis de la espiritualidad occidental.

Keywords: Hans Blumenberg, Wilhelm Schmidt.Biggenann, Christian philosophy, Saint Augustine, Étienne Gilson, espiritualidad occidental.

1. LA POLÉMICA SOBRE EL APRIORISMO LINGÜÍSTICO NEOPLATÓNICO DE AGUSTÍN DE HIPONA

El debate sobre el pretendido *apriorismo lingüístico* del pensamiento patrístico de Agustín de Hipona fue una consecuencia de las similitudes *antropocentristas* que el *postmodernismo filosófico* pretendió establecer entre el *gnosticismo neoplatónico* y el posterior *racionalismo dogmático* moderno, denunciando por igual una similar actitud *apriorista* ante la inevitable mediación que el *lenguaje* ejerce en cualquier tipo de reflexión filosófica.¹ En este

1 Ortiz de Landázuri, C., '¿Crisis de sentido o 'sensus fidei'? (El dilema de la «Fides et Ratio» de Juan Pablo II ante el posmodernismo filosófico)'. *La Encíclica «Fides et Ratio» de Juan Pablo II, Anuario Filosófico*, 1999/3, 767-794 págs.

contexto Hans Blumenberg mostró 50 años después una clara discrepancia ante el *giro heurístico* que, según Étienne Gilson, Agustín de Hipona habría introducido en la reinterpretación de los principios neoplatónicos de la '*communio (koinomia) linguarum*' y de la *legibilidad del mundo*, haciéndole a su vez responsable del ulterior uso dogmático que se siguió haciendo de tales principios por parte de la *espiritualidad occidental*. Se rechazó así de un modo muy radical el modo como Agustín de Hipona reinterpretó el principio gnóstico y neoplatónico de la '*communio (koinonia) linguarum*' y de la *inteligibilidad del mundo*, reprochándole la aceptación de un *canon heurístico* en sí mismo dogmático, apriorista e inevitablemente involucionista, respecto de las producciones más diversas de la propia cultura, desde las más elevadas hasta las más cotidianas.² Sin embargo desde un primer momento este tipo de interpretación malinterpretó el peculiar *giro heurístico* que, según Étienne Gilson, Agustín de Hipona habría introducido a la hora de establecer una permanente *tensión dialéctica* entre la '*communio linguarum*' y el principio de *legibilidad del mundo* de los neoplatónicos, entendido como un principio de auténtica inteligibilidad. En su caso no se aceptaron los desarrollos tan cerrados de la *filosofía perenne* neoplatónica a este respecto, concibiéndolos más bien como un simple *ideal heurístico* abierto a los ulteriores desarrollos y nuevos enfoques de la *filosofía cristiana*. En cualquier caso se trata de una polémica retrospectiva que como ha mostrado Benedicto XVI, cuestionó uno de los problemas más decisivos de la *génesis cultural* de la *espiritualidad occidental*.³

1a. El dogmatismo de la legibilidad del mundo agustiniana, según Hans Blumenberg

Hans Blumenberg ha analizado en *La legibilidad del mundo*⁴ las similitudes existentes entre la *génesis gnóstica* de la '*communio linguarum*' de los *neoplatónicos*, y la tesis patrística de la compatibilidad entre la posible *doble lectura* de un acontecimiento desde las Sagradas Escrituras y desde el *libro de la naturaleza*, a pesar de proceder de tradiciones muy distintas. En efecto, para el neoplatonismo, como antes para el platonismo, siempre fue un problema la relación que se debería establecer entre la *sabiduría eterna* precedente del *mundo de las ideas*, o del llamado *kosmos noetós*, y los saberes, lenguajes u opiniones más o menos verdaderas que se pueden alcanzar en el *mundo de las sombras*, o el llamado *kosmos uranos*.⁵ Para justificar la relación existente entre ambas interpretaciones de la realidad circundante se recurrieron a distintas *metáforas*, como ahora sucede con la noción de *sabiduría*, *logos* o de *camino*, que a su vez tratan de mostrar la necesidad de transitar la indudable distancia existente entre el uso *absoluto* y el simplemente *relativo* de cada una de estas metáforas. La *gnosis neoplatónica* llegó así a justificar una *jerarquía* de diferentes formas de *lenguaje*, con un diverso grado de validez, entre las que, sin embargo, habría que establecer una *communio* o *koinonia linguarum*, en la medida que todas ellas se remiten a un mismo principio en el que se fundamentan todas ellas por igual. Inicialmente este problema se generó en la *gnosis platónica* desarrollada por Filón y Plotino, pero posteriormente este mismo problema se acentuó aún más en los planteamientos patrísticos de Justino, Clemente de Alejandría u Orígenes.⁶

2 Mitjashin, A., *The World and Language. The Ontology for Natural Language*, UPA – University Press of America, Lanham, 2006.

3 Luthé, H. O.; Walbinger, C.-M. (Hg.); *Anstoss und aufbruch. Zur Rezeption der Regensburger Rede Papst Benedikts XVI bei Christen und Muslimen*, Dieter Winkler, Bochum, 2008.

4 Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981; *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.

5 Leinkauf, T.; Steel, C. (eds), *Platons «Timaios» als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance. Plato's «Timaeus» and the foundations of cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*, Leuven University, Leuven, 2005.

6 Taureck, B. H. F., *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der*

Según Blumenberg, la *patrística* siguió identificando la *sabiduría eterna* con el *Padre*, que sería el principal depositario del *kosmos noetos* platónico, mientras que se reservó el término *Logos* para referirse a la sabiduría participada por el *Hijo* con vistas a la creación de un *mundo creado*, o del así llamado *kosmos uranos*, en cuyo ámbito transcurre el *camino* o la vía de *liberación* en el que el hombre debe encontrar su definitiva salvación.⁷ Sin embargo siguió postulando una '*communio (koinonia) linguarum*' entre ambos tipos de conocimiento eterno y temporal, en la medida que este último se fundamenta en el primero, sin posibilidad de que pudiera surgir una discrepancia o contradicción entre ellos.⁸ Sólo así se podría alcanzar una justificación del distinto grado de validez otorgado a los diferentes tipos de saber y de lenguajes existentes, manteniendo a su vez unas relaciones de *jerarquía*, de '*communio*' y de *participación* recíproca, sin dar lugar a la temida *confusión entre las lenguas* al menos en Filón.⁹ A este respecto Blumenberg atribuye a la *patrística* una forma muy expresiva para justificar esta '*communio linguarum*' que ahora se atribuye a las distintas formas de *conocimiento* y de *lenguaje*, cuando afirma que en último término todas ellas proceden de un mismo 'autor'.¹⁰

Blumenger claramente rechaza este tipo de lecturas patrísticas de la '*communio linguarum*' de los neoplatónicos, que les permiten atribuir indistintamente una *autoría divina* a cualquier forma de conocimiento y de lenguaje, cuando más bien habría que asignarles una *autoría diferenciada* y estrictamente *humana* al menos respecto del *lenguaje convencional humano*.¹¹ A este respecto Blumenberg reconstruirá los numerosos momentos históricos en donde la filosofía patrística posterior pretendió seguir fundamentando las diferentes formas de conocimiento y de lenguaje por referencia a una forma de *lenguaje primordial*, que debería tener un carácter eterno, inmutable y divino, con una capacidad de justificar la '*communio linguarum*' y una *commensarabilidad recíproca* entre todos los saberes. Sin embargo ahora se comprueba como esta '*communio linguarum*' se trata de un presupuesto metafísico en sí mismo injustificado, que sólo logró mantener una forma de *espiritualidad mítica* meramente *residual*, sin desde luego haber estado en la génesis de los más importantes hallazgos de la cultura occidental.¹²

Según Blumenberg, la culminación de este uso *mitificado* del lenguaje habría consistido en la fijación por parte de Agustín de Hipona de los dos principios hermenéuticos de interpretación contrapuestos: por un lado, la interpretación mítica de la verdad *revelada* conforme a las *Sagradas Escrituras*, y, por otro lado, la justificación de las distintas formas de sabiduría simplemente *racional* a través de la lectura literal del *libro de la naturaleza*, como si también en este caso ya todo hubiera estado definitivamente escrito, estableciendo entre ellos una '*communio linguarum*' al modo neoplatónico, que hace imposible la aparición de una contradicción entre ellos.¹³ En efecto, en ambos casos prevalece la validez incondicionada del principio hermenéutico de la *autoría divina* respecto de ambas formas de lenguaje, sin posibilidad de que exista contradicción entre ellas. De este modo se atribuye a la patrística y

Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt, 2004.

7 Souverain, J., *Le platonisme Dévoilé ou Essai Touchant le Verbe Platonicien* (1700), Fayard, Paris, 2004.

8 Rosati, P., *Logoi Preplatonici tra logica e letteratura*, Levante, Bari, 2005.

9 Cf. Voz 'Logos', McGuckin, A. (ed.), *The Westminster Handbook of Origen*, pp. 144-145.

10 Sobre el origen de esta distinción, cf. M. Hundek, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Echter, Würzburg, 2000.

11 Kenneally, C., *La primera palabra. La búsqueda de los orígenes del lenguaje*, Alianza, Madrid, 2009.

12 Sobre los posibles usos de la metáfora, cf. P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionphänomenologischer Horizont*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.

13 Allen, D.; Springsted, E. O., *Philosophy for Understanding Theology*, Westminster John Knox, Louisville, 2007 (2^a).

especialmente a Agustín de Hipona, una negación de la *autoría diferenciada* y estrictamente *humana* que se debe atribuir a cualquier forma de lenguaje, imponiendo entre ellos una «*communio linguarum*» en sí misma *dogmática* y *apriorista*, que ahora se presenta como un *residuo mítico* que constituye un absurdo o sinsentido hermenéutico, en cuanto presupone la existencia de un lenguaje de naturaleza no convencional y superior al estrictamente humano. Además, ahora se comprueba como la aceptación de un presupuesto de este tipo genera una aceptación indiscriminada de las más diversas formas de *legibilidad*, con tal que acepten una referencia indeterminada a un *fundamento primordial* de tipo *mítico*, sin poder ya saber con claridad cuando una determinada *lectura* literal del *libro de la naturaleza* es correcta y se puede dar por verdadera, y cuando se debe considerar falsa, por más que se reivindique su autoría por parte de un agente divino.¹⁴

Por su parte Blumenberg aduce un texto muy concreto de Agustín de Hipona como prueba de este malentendido que experimenta la '*communio linguarum*' a lo largo de la evolución de la patrística, dando lugar a una progresiva visión *antropocéntrica* de *residuos míticos*. Se trata del pasaje en el que contrapone las formas de lenguaje en razón del órgano de los sentidos a los que van dirigidos, de modo que nunca es igual el tipo de lenguaje que puede ser seguido por el oído o por la vista. Sin duda la comparación tiene un origen bíblico y está tomada de la famosa expresión del rey David, recogida en el Salmo 45, >>«Escucha tu hija y mira, e inclina tu oído»< (Salmo 45, 12-12). Con ella el lenguaje bíblico pretende contraponer el medio de comunicación tan distinto utilizado por el lenguaje religioso de la revelación que sólo es accesible mediante el oído, mientras que el lenguaje del libro de la naturaleza sería accesible a través la vista, sin posible confusión entre ellos.¹⁵

De todos modos ahora Blumenberg reinterpreta este pasaje desde una óptica *neoplatónica* o *gnóstica*, que pretende establecer entre ellas una «*communio linguarum*» absolutamente *apriorista*, sin atender a las diferencias formales evidentes y a las posibles contradicciones que pueden surgir entre ellas. De este modo no es extraño que se atribuya a Agustín de Hipona la justificación de esta anterior '*communio linguarum*' en virtud de un *experimento mental* que bien mirado permitiría justificar lo contrario de lo que ahora se pretende demostrar, dado que en ningún caso está garantizado que las formas de lenguaje perceptibles literalmente por el oído tengan que coincidir con las percibidas con la vista, salvo que se demuestre que hay una efectiva *commensurabilidad* recíproca entre ellas, cosa que en ningún caso Agustín de Hipona se preocupa de demostrar.¹⁶

En cualquier caso Blumenberg revisó los presupuestos en los que se fundamentaba el postulado neoplatónico de una efectiva *legibilidad del mundo*, según el principio de la '*communio*' o '*koinonia*' entre las lenguas, mostrando a su vez una total discrepancia con el uso que la patrística y concretamente Agustín de Hipona hicieron de tales principios.¹⁷ En su opinión, la tesis de la *legibilidad del mundo* hay que entenderla dentro de los procesos de *mitificación* o *metaforización* de los que habría sido objeto el pensamiento occidental, ya sea recurriendo a la *metáfora de la salida de la cueva*, de la *historia* como proceso de *liberación* o de *salvación*, o

14 Müller, O., *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenberg phänomenologische Anthropologie*, Mentis, Paderborn, 2005.

15 Scheele, P.-W., *Weitervereinigung. Erfahrungen und Einsichten auf dem Weg zur Einheit in Glaube*, Echter, Würzburg, 2008.

16 Bloemendaal, P. F., *Grammars of Faith. A Critical Evaluation of D. Z. Philips's Philosophy of Religion*, Peeters, Leuven, 2006.

17 González Cantón, C., *La metaforología de Blumenberg, como destino de la analítica existencial*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 2004, sin editar.

a la ya mencionada metáfora de los *dos libros*.¹⁸ Sin embargo en todos estos casos no se pudo evitar que se hiciera un uso abusivo de este tipo de *metáforas*, pretendiendo establecer una clara separación dentro de la comunicación lingüística entre el uso *absoluto* o *divino* respecto del *relativo* o *humano*, cuando en realidad toda ellas siempre tienen una génesis *convencional* meramente *humana*. Y evidentemente, en este segundo supuesto, toda forma de lenguaje debe abandonar una interpretación meramente literal y abrirse a los consiguientes proceso de *des- y re-metáforización*, en la misma medida que siempre será posible encontrar un nuevo *mito* o *metáfora* que reinterprete al anterior, a pesar de tener que seguir asignándole una *autoría humana* y un valor igualmente *convencional*.¹⁹

En cualquier caso la *patrística* y en concreto Agustín de Hipona habrían otorgado un valor *absoluto* y una *autoría divina* a unas determinadas *metáforas*, ya sea el «logos», la «sabiduría» o el «camino», atribuyéndoles una capacidad de armonizar todos los posibles usos particulares que puedan hacerse de estas mismas o similares *metáforas*. Por su parte Blumenberg pone en la *gnosis neoplatónica* la génesis de este uso *absoluto* de este tipo de *metáforas*, acusando a la *patriótica* y Agustín de Hipona de dejarse influir por una tradición de pensamiento muy distinta, con la intención de introducir un *canon normativo* plenamente *autofundado*, cuando en realidad se trata de un canon de *autoría humana* y meramente *convencional* similar a los demás. Es más, según Blumenberg, se habría podido demostrar más bien lo contrario, a saber: que todos los posibles usos de estas *metáforas* pueden ser objeto de un proceso ulterior de *des- o re-metáforización*, sin poder garantizar el carácter *absoluto* que ahora se les pretende asignar.²⁰ De todos modos el propio Blumenberg reconoce que esta no ha sido la interpretación habitual del pensamiento *patrístico*, ni de Agustín de Hipona, al menos por parte de uno de sus especialistas más reconocidos, Étienne Gilson. Veámoslo.

1b. La transformación heurística del principio de legibilidad agustiniana, según Étienne Gilson

Étienne Gilson en *La filosofía de San Agustín*²¹, reconstruyó la génesis gnóstica y neoplatónica de su pensamiento, pero haciendo notar a su vez la profunda *transformación heurística* que experimentaron algunos de sus principios. San Agustín habría hecho notar a este respecto la necesidad de depurar al pensamiento gnóstico neoplatónico de diversos *residuos míticos*, entre los que sin duda también se encontraba la anteriormente denunciada *divinización* de determinados saberes naturales, como si pudieran gozar de la misma legibilidad literal que el saber revelado.²² Al menos así habría sucedido con las matemáticas, o del lenguaje, así como con sus correspondientes principios, ya sea la «*mathesis universalis*» de origen pitagórico, o la '*communio linguarum*' del neoplatonismo gnóstico, a fin de poder garantizar así una *efectiva conmensuración* entre las diversas formas de conocimiento y de lenguaje.²³ Sin embargo Gilson opina que Agustín de Hipona introdujo una estricta *separación armoniosa* entre dos tipos de conocimiento y de lenguaje: por un lado, el conocimiento revelado a través del *lenguaje de la*

18 Pannenberg, W., *The historicity of Nature. Essays on Science and Theology*; Gregersen, N. H. (ed.); Templeton Foundation, West Conshohocken (PEN), 2008.

19 Wiesing, L., *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005.

20 Onfray, M., *Las sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*, I, Anagrama, Barcelona, 2007.

21 Gilson, Étienne, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Vrin, París, 1929.

22 Oser-Grote, C. M.; Grote, A. E. J. (Hrsg.), *Simon Fidati von Cascia OESA. Agostine Theologie und Philosophie im späten Mittelalter*, Echter, Würzburg, 2006.

23 Ortiz de Landázuri, C., 'Mathesis Universalis' en Proclo. De las aporías cosmológicas al Universo euclídeo', Soto, M. J. (ed), *Neoplatonismo*, Anuario Filosófico, 2000, 1, 229-258 pp.

fe y de la lectura respetuosa de las Sagradas Escrituras y, por otro lado, el conocimiento racional alcanzado a través de un *lenguaje convencional* capaz de llevar a cabo una atenta lectura del *libro de la naturaleza*. Sin embargo al establecer esta propuesta no se dejó llevar por una fácil '*communio lingüística*' indiferenciada entre estas dos formas posibles de conocimiento y de lenguaje, al modo de la *gnosis neoplatónica*. En su lugar afirmó más bien una *autoría diferenciada* de origen *revelado* propio del lenguaje de la fe y otro humano meramente *convencional*, por tratarse de un presupuesto de una posible comprensión de las Sagradas Escrituras, así como de una necesaria *legibilidad*, o *más bien inteligibilidad del mundo* circundante, sin minusvalorar ninguna de ambas, como explícitamente hizo notar en sus «*Comentarios al Génesis*».²⁴

A este respecto San Agustín habría seguido la tradición bíblica que en la forma antes indicada habría afirmado una preeminencia del lenguaje de la fe sobre el meramente convencional o humano, ahora representados respectivamente por el oído que escucha y el ojo que ve, a pesar de que en ambos casos el lenguaje tiene características muy precisas, sin poder postular una indiferenciada '*communio linguarum*' de tipo literal entre ellas.²⁵ Es más, según Gilson, Agustín de Hipona habría llevado a cabo una verdadera *transformación heurística* en el modo de entender las relaciones entre los diversos tipos de conocimiento y de lenguaje, sin concebir la '*communio linguarum*' y la *legibilidad del mundo* como un principio efectivo ya conseguido en la forma de articular las diversas formas de conocimiento y de lenguaje. Más bien se concibieron como dos *ideales regulativos* a conseguir, que a su vez se debería reconocer la permanente tensión existente entre ellos. A este respecto Agustín de Hipona acudirá al dicho bíblico antes citado del salmo 45, según el cual, es necesario oír (el lenguaje de la fe) para poder interpretar correctamente (con un lenguaje humano) aquello que se ve (en el libro de la naturaleza), como el propio Gilson hizo notar en *Lingüística y filosofía*.²⁶ En este sentido el «Escucha tu hija, y mira, e inclina tu oído», no debe interpretarse como una '*communio linguarum*' que ya esté dada en un plano metafísico, ante la que sólo quepa hacer un acto de sumisión. Más bien se trata de una llamada a lograr una efectiva complementariedad entre dos formas de lenguaje en sí misma diversas, que sólo se podrán complementar si efectivamente se presupone un *acto de fe* en el lenguaje de la revelación, así como un correcto uso de las facultades racionales con las que efectivamente la naturaleza humana ha sido dotada. En cualquier caso la '*communio linguarum*' ya no se interpreta desde unos presupuestos *metafísicos* de tipo neoplatónico o simplemente *griego*, sino desde un *paradigma bíblico* donde la legibilidad o más bien la inteligibilidad del mundo es concebida como una promesa de futuro que a su vez pretende ser el resultado de la colaboración humana y la intervención gratuita de Dios en la historia.²⁷

Gilson pone de manifiesto la compatibilidad que Agustín de Hipona estableció entre la fe y la razón a partir de este paradigma bíblico, llevando a cabo una profunda transformación heurística en el modo de concebir la metafísica neoplatónica. En efecto, Agustín de Hipona reconoció la capacidad del saber teológico y filosófico de remitirse a un mismo fundamento metafísico, al modo como ya anteriormente habría mostrado Justino, Clemente de Alejandría y el propio Orígenes.²⁸ Es decir, aunque haya muchos saberes distintos, tanto la teología como la filosofía

24 Gunkel, H., *Creation and Chaos in the Primaveral Era and the Escaton. A religio-historical study of Genesis 1 and Revelation 12*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2006.

25 Mayer, C. (Hrsg.), *Augustinus Lexikon*, vol 3: Fasc. 3/4: Hieronymus – Institutio, institutum, Schwabe, Besel, 2006.

26 Gilson, E., *Lingüística y filosofía. Ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1969.

27 Söding, T., *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanon*, Herder, Freiburg, 2005.

28 Scheck, T. P., *Origen and the History of Justification. The Legacy of Origen's Commentary on Romans*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN), 2008.

pueden remitirse a un mismo «autor», ya se trate de la sabiduría eterna del Padre recibida a través de Logos en la forma de una revelación explícita o a través del lenguaje por señales que el Logos ha dejado expresado de un modo indirecto a través de sus criaturas. Sin embargo el que tengan un mismo autor no quiere decir que exista una espontánea '*communio linguarum*' literal entre ellos, sino que puede exigir un largo y paradójico proceso de conciliación, donde no siempre el aparentemente superior disfruta una situación de privilegio respecto el ahora concebido inferior, como ahora aparentemente pasa en la anterior metáfora del oído y la vista.²⁹

Es efecto, en ambos casos, este tipo de saberes y de lenguaje se remiten a un mismo fundamento, pudiéndoles atribuir una común *autoría* por parte de Dios, al modo afirmado por la *gnosis neoplatónica*. Sin embargo ahora Gilson también hace notar cómo esta autoría en cada caso se debe llevar a cabo en forma distinta, a saber: en la *teología* de forma directa mediante una revelación explícita y el recurso al peculiar *lenguaje de la fe*; y en el caso de la filosofía, de las ciencias y de los lenguajes en general de una forma indirecta mediante la creación de un libro de la naturaleza, cuya lectura exige la elaboración de un *lenguaje convencional* específico en cuya formación inevitablemente se debe contar con la colaboración humana.³⁰ De este modo el principio de la '*communio linguarum*' dejó de considerarse un principio *metafísico autofundado*, sin necesidad justificación posterior, para pasar a ser considerado un *principio heurístico* abierto a diversos complementos humanos, que ahora estarían abiertos a los hallazgos alcanzados mediante una atenta lectura de las *Sagradas Escrituras* o del propio *libro de la naturaleza*. De modo que la coherencia final y conmensuración recíproca de este tipo de lecturas dependía en último caso se uso adecuado que se hiciera de *ambos libros*.³¹

Agustín de Hipona estableció así una clara contraposición entre los llamados *dos libros*, con sus correspondientes formas de lenguaje: las *Sagradas Escrituras* y el lenguaje de la fe, por un lado; y el *libro de la naturaleza* y el lenguaje convencional de los saberes humanos, cuyo autor en último término también es Dios, aunque lo sea de un modo indirecto.³² De ahí que no pueda haber contradicciones entre ambos libros, dado que ambos tienen a Dios por autor, como por primera vez el mismo dejó escrito en su *Comentario al Génesis*.³³ De todos modos fue entonces cuando se formularon los dos *criterios regulativos* por los que se debe regir la lectura tanto de las *Sagradas Escrituras* como del libro de la naturaleza, a saber: En primer lugar, la prioridad del lenguaje de la fe, *¡Sino creéis no entenderéis!*, otorgando una primacía a la lectura de las *Sagradas Escrituras* como presupuesto de una adecuada comprensión del uso de la razón a la hora de interpretar el libro de la naturaleza.³⁴ Pero por otro lado, la valoración instrumental del uso de la razón, *¡Sino entendéis no creeréis!*, haciendo notar como un correcto entendimiento del libro de la naturaleza es un presupuesto imprescindible para alcanzar una progresiva mejor comprensión de la fe a la que se aspira contando siempre con la correspondiente colaboración humana, sin poder establecer una incompatibilidad entre ambos tipos de lectura. De todos modos el reconocimiento de la efectiva *legibilidad del mundo* debe comenzar otorgando una primacía a la lectura atenta de las *Sagradas Escrituras*, así como por un uso regulativo de una posible *communio* o *koinonía* entre las lenguas, dado que sin el efectivo cumplimiento de este primer requisito lo único que se logrará es incrementar

29 Jefford, C. N., *The Apostolic Fathers and the New Testament*, Hendrickson, Peabody (Mass), 2006.

30 Brueggemann, W., *Old Testament Theology. An Introduction*, Abingdon, Nashville, 2008.

31 Grech, P., *Il messaggio biblico e la sua interpretazione. Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi*, EDB - Dehoniane, Bologna, 2005.

32 Dennebaum, T., *Kein Raum mehr für Gott? Wissenschaftlicher Naturalismus und christlicher Schöpfungsglaube*, Echter, Würzburg, 2006.

33 Agustín, San, *Interpretación literal del Génesis*, Eunsá, Pamplona, 2006.

34 Kenney, J. P., *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the 'Confessions'*, Routledge, Abingdon, 2006.

aún más una efectiva *confusión entre las lenguas*.³⁵

Agustín de Hipona trató así de mostrar como el tipo de sabiduría y de lenguaje utilizado por la teología y por las ciencias humanas en general puede resultar antitético y en ocasiones contradictorio, dando lugar a una efectiva *confusión de las lenguas*, aunque ello nunca debe ser un obstáculo para poder postular una efectiva armonización, así como el logro de una efectiva *legibilidad del mundo*, que esté conforme a los postulados de la razón, pero también con el mensaje revelado a través de las Sagradas Escrituras.³⁶ De todos modos siempre cabe plantearse: ¿Realmente la formulación de estos dos principios hermenéuticos de la '*communio linguarum*' y de la *legibilidad del mundo* fueron tan decisivos para la posterior *génesis cultural* de la *espiritualidad occidental*, ya se interpreten al modo de dos presupuestos *dogmáticos* o *heurísticamente transformados*, como ahora alternativamente parece presuponerse? Evidentemente se trata de un posterior debate en el que, además del protagonismo Blumenberg y Gilson, tuvo una participación muy especial Wilhelm Schmidt-Biggemann.³⁷

2. LA POLÉMICA SOBRE LA GÉNESIS CULTURAL DE LA ESPIRITUALIDAD OCCIDENTAL

El anterior debate entre Blumenberg y Gilson planteó un segundo debate retrospectivo aún más decisivo que el anterior, respecto de sus posturas hace ya más de 80 años, a saber: si la *filosofía neoplatónica* fue la responsable última de la *génesis cultural* dogmática de la *espiritualidad occidental*, con todas las deformaciones que ello originó, como propusieron Blumenberg, y ahora también Schmidt-Biggemann; o si más bien la *génesis* de la *espiritualidad occidental* vino marcada desde un principio por la *transformación heurística* que Agustín de Hipona introdujo en el modo de interpretar la ulterior aplicación de los anteriores principios, de la *communio linguarum* y de la *legibilidad del mundo*, en la forma como ya antes propuso Gilson, sin dar lugar necesariamente a los dogmatismos y a las deformaciones que ahora se le reprocha.³⁸ A este respecto conviene hacer notar que Schmidt-Biggemann revisó las anteriores propuestas de Blumenberg, pasando a comprobar de un modo más directo el influjo que el *neoplatonismo gnóstico* habría ejercido en la patrística de San Agustín, así como en el pensamiento *medieval* posterior, por ser una laguna que había quedado sin atender en las anteriores reconstrucciones de la *génesis de la espiritualidad occidental* por parte de Blumenberg. En cualquier caso, tanto Blumenberg como Schmidt-Biggemann hicieron responsables a la *filosofía cristiana* de la *génesis dogmática* de la *espiritualidad occidental*, sin tampoco admitir la *transformación heurística* que, según Gilson, Agustín de Hipona habría introducido a la hora de interpretar aquellos dos anteriores principios.³⁹

2a. Malentendidos en la génesis agustiniana la espiritualidad occidental, según Schmidt-Biggemann

Wilhelm Schmidt-Biggemann ha analizado el papel desempeñado por la ahora denomina-

35 Gilson, E., *El filósofo y la teología*, Guadarrama, Madrid, 1962.

36 Gill, M. L.; Pellegrin, P., *A Companion to Ancient Philosophy*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2009.

37 Schiemann, G.; Mersch, D.; Böhme, G. (Hg.), *Platon in nachmetaphysischen Zeitalter*, WBV-Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006.

38 Ackeren, M. van; Müller, J. (Hrsg.), *Antike Philosophie verstehen. Understanding Ancient Philosophy*, WBG - Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006.

39 Hamann, A-G., *Para leer a los padres de la Iglesia*, Bady, G. (ed.); Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009.

da *Filosofía perenne*⁴⁰ del Neoplatonismo en la génesis del canon de la así llamada *espiritualidad occidental*. En su opinión, fue un rasgo común a todo este tipo de filosofías establecer un fuerte paralelismo entre el *libro de la naturaleza* y el *libro sagrado*, postulando una '*communio linguarum*' entre ellos, que a su vez debería de ser capaz de garantizar una efectiva *legibilidad del mundo* entorno respectivo, al modo como gráficamente habría enunciado la *teología iconográfica* de Johann Arendts de 1597.⁴¹ En cualquier caso habría sido la *fantasía* el motor primordial del peculiar tipo de *espiritualidad occidental* que permitió relacionar la razón y los sentidos, la sabiduría de la fe y las distintas realizaciones históricas de cada una de las religiones, mediante el presupuesto de un lenguaje primordial común a todas ellas. Al menos así lo habrían hecho notar Plotino, Agustín de Hipona, Avicena, Buenaventura, Marsilio Ficino o Nicolás de Cusa. Concibieron la fantasía y la memoria como el lugar privilegiado donde a cualquier hombre se le hace presente lo maravilloso, lo numinoso, lo divino, al hacerse cargo de la posibilidad de la revelación, de la creación o de una salvación intramundana.⁴²

En todos estos casos se postularon distintos usos posibles de la fantasía, como si la realidad sensible fuera una simple representación literal de un mundo metafísico previo en virtud de determinados arquetipos o simbolismos figurativos.⁴³ Por su parte Nicolás de Cusa rechazó la teoría de la doble verdad de Averroes y el averroísmo latino, al proponer este ideal sincrético como fundamento y condición de la posibilidad de la propia religión. A partir de entonces la filosofía y la espiritualidad occidental vendrán caracterizadas por tres rasgos: a) el reconocimiento de una esencia y existencia divinas; b) la caracterización de la ciencia como una representación literal del *logos cristológico*, con una similar autoridad a la palabra revelada por Dios Padre; c) la referencia a un *mundo primordial creado*, objeto de una sabiduría natural, al que se atribuye un tiempo natural e histórico, regido a su vez por la providencia divina y por un lenguaje específico «ya dado» de un modo originario.⁴⁴

La filosofía perenne tuvo a este respecto cuatro momentos principales: a) el *periodo inicial* con Proclo, Plotino y Filón de Alejandría; b) *periodo medieval intermedio* con Gregorio de Nisa, Jerónimo, Orígenes, Agustín de Hipona, Isidoro de Sevilla, Hildegarda de Bingen, Beda el Venerable, Dionisio Areopagita y Paracelso, entre otros⁴⁵; c) *fase final*, en los inicios de la *modernidad*, con Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Pico de la Mirandola, Reuchlin, Böhme, la cábala judía y cristiana, Bacon, Annio de Viterbo o Alsted; d) *fase crítica actual* donde se cuestiona el intento por parte de Schelling de recuperación de una filosofía medieval de tipo organicista, espiritualista, secularizada (cristológica) y panteísta. A partir de entonces se le critica a la filosofía perenne la circularidad y las dependencias extraracionales de su pretendido carácter autofundado.⁴⁶

En cualquier caso la *filosofía perenne* de raíz neoplatónica estaría basada en dos presu-

40 Schmidt-Biggemann, H., *Philosophia Perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

41 Bauchwitz, O. F. (ed), *O Neoplatonismo*, Argos, Natal (RN), 2001.

42 Marin, M., *L'estasi di Plotino. La filosofia dell'Indecibile eppure Esprimibile*, Las – Librería Ateneo Salesiano, Roma, 2007. Chappuis, M., *Plotin. Traité 21, IV, 1*, Cerf, Paris, 2007.

43 Ceresola, G.; *Fantasia e illusione in S. Agostino. Dai 'Soliloquia' al 'De Mendacio'*. Il Melangolo, Università degli Studi, Genova, 2001.

44 Lernoud, A., *Physique et Théologie. Lecture du 'Timée' de Platon par Proclus*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2001.

45 Cocchino, F., *Origene. Teologo exegeta per una identità cristiana*, EDB – Dehoniane, Bologna, 2006.

46 Hanawalt, B. A.; Kiser, L. J., *Engaging with Nature. Essays on the Natural World in Medieval and Early Modern Europe*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN), 2008.

puestos indiscutidos, en cualquiera de las cuatro versiones histórica ahora mencionadas⁴⁷, a saber: a) El *completo dominio* con que Dios gobierna el mundo, concibiendo al hombre como un microcosmos que imita al macrocosmos, o de una imagen que imita a un arquetipo previamente dado sin necesidad por parte del hombre de mostrar una colaboración especial a este respecto; b) La *teología del tiempo final* o *apocalíptico*, frente a un tiempo histórico o de re-encarnación, con un carácter cada vez más circular y cerrado, como si sus pretensiones de validez fueran ilimitadas y ya estuvieran prefijadas de antemano.⁴⁸

Evidentemente muchas de las propuestas de Schmidt-Biggemann son subsidiarias de las propuestas de Blumenberg acerca del *apriorismo lingüístico* latente en numerosos planteamientos agustinianos, que ahora se identifican sin más con los neoplatónicos.⁴⁹ En cualquier caso ahora se abandona la pretensión de Blumenberg de establecer un *hilo conductor directo* entre aquel neoplatonismo antiguo, ya sea agustiniano o de otro tipo, con la génesis de la cultura moderna y contemporánea a través de Bacon, Copérnico, Gracián, Calderón, Pascal, Leibniz, Buffon, Curtius, Kant, Goethe, Humboldt, Vico, Lessing, Lichtenberg, Novalis, Schlegel, Schrödinger, como el mismo había pretendido en *La legibilidad del mundo*. En su lugar Schmidt-Biggemann restringe más bien este tipo de influencias al más estrecho ámbito de la filosofía medieval, salvo la referencia a Schelling, aunque sin por ello abandonar la pretensión de alcanzar una auténtica reconstrucción de la *génesis cultural* de la *espiritualidad occidental* en su conjunto.⁵⁰ Y en este sentido cabe preguntarse: ¿Hubo sólo malentendidos en génesis agustiniana de la *espiritualidad occidental*, y en concreto de la filosofía cristiana, ya tenga un carácter *neoplatónico* o no, o hubo alguna novedad heurística digna de destacar? A este respecto Étienne Gilson destacó numerosas *novedades heurísticas* que dejó abiertas la formulación de aquellos dos principios hermenéuticos por parte de Agustín de Hipona, aunque muchas de ellas exigirían los más complejos *desarrollos culturales* por parte de la *espiritualidad occidental*.⁵¹ Veámoslo.

2b. Novedades heurísticas en la génesis agustiniana-tomista de la espiritualidad occidental, según Gilson

Étienne Gilson ha analizado el papel desempeñado por la ahora denominada *Filosofía cristiana* de la patrística agustiniana en la génesis del canon de la así llamada *espiritualidad occidental*, sin necesidad de seguir remitiéndose a una *filosofía perenne* de tipo neoplatónico.⁵² En su opinión, la fuerte correlación que ahora se siguió estableciendo entre el *libro de la naturaleza* y el *libro sagrado*, ya no se justificó en virtud de una '*communio linguarum*' que a su vez permitiera justificar una correspondiente legibilidad del mundo, al modo como ocurrió en el neoplatonismo gnóstico, sino que más bien exigió introducir una *transformación heurística* en el modo de interpretar estos principios, dejando planteados numerosas cuestiones abiertas que exigían un análisis muy pormenorizados, desde presupuestos no siempre

47 Mueller-Jourdan, P., *Une initiation à la Philosophie de l'Antiquité tardive. Leçons du Pseudo-Elias*, Cerf, París, 2007.

48 Brunschwig, J., *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge University, Cambridge, 2006. Emilson, E. K., *Plotinus on Intellect*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2007.

49 Garreau, A., *Philosophia perennis. Essai d'introduction à la sagesse traditionnelle*, du Cedre, París, 1971.

50 Bächli-Hinz, A., *Monotheismus und neuplatonische Philosophie. Eine Untersuchung zum pseudo-aristotelischen 'Liber de causis' und dessen Rezeption durch Albert den Grossen*, Academia, Sankt Augustin, 2004.

51 Tugwell, S. O. P., *The Apostolic Fathers*, Continuum, London, 2002.

52 Gilson, E., *Introducción a la filosofía cristiana*, Encuentro, Madrid, 2009.

coincidentes con los del neoplatonismo gnóstico.⁵³ En cualquier caso ya no sería la fantasía la facultad específica a la que se asigna la articulación entre los sentido y la razón, entre la sabiduría divina y la fe religiosa, entre la teología y la filosofía, sino que ahora se reivindica un desarrollo autónomo por parte de la fe y la razón, del 'intelectus' superior y el inferior, entre la razón teórica y la práctica, entre el lenguaje revelado y los convencionalismos humanos, sin pensar que su articulación interna puede presuponerse de una vez por todas. Al menos así lo habrían hecho notar S. Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Agustín de Hipona, Alejandro de Hales, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Tomás de Aquino. Concibieron el saber sapiencial alcanzado a través del 'intelectus' como el lugar privilegiado donde podría hacerse presente lo maravilloso, lo numinoso, lo divino, sin que ello fuera un obstáculo para lograr con la colaboración humana una mayor profundización racional en la elaboración de un lenguaje convencional que sea capaz de alcanzar una mejor descripción de los profundos misterios que suelen encerrar este tipo de realidades sobrenaturales.⁵⁴

En todos estos casos, tanto la filosofía árabe como la cristiana, postularon distintos usos posibles del *saber sapiencial*, como si el acceso a un mundo previo de principios metafísico metasensibles no fuera en ningún caso un obstáculo para el desarrollo de determinados arquetipos o simbolismos racionales que a su vez nos permitieran un mejor conocimiento de la realidad sensible.⁵⁵ A este respecto Tomás de Aquino rechazó la teoría de la doble verdad de Averroes y el averroísmo latino, al hacer notar como la *unidad existente* entre la fe y la razón por ser un ideal regulativo ahora afirmado con toda rotundidad por la filosofía cristiana, nunca debería ser un obstáculo para procurar un desarrollo autónomo lo más autocrítico posible de cada una de ellas.⁵⁶ A partir de entonces la filosofía y la *espiritualidad occidental* vendrán caracterizadas por tres rasgos: a) la *compatibilidad* del lugar tan *singular* que ocupa el *hombre* en la jerarquía de los seres respecto del reconocimiento de una *esencia y existencia divinas*, sin menoscabo de su recíproca dignidad;⁵⁷ b) la caracterización de la *ciencia* como el resultado de un mayor desarrollo racional por parte del hombre, que conseguiría así una efectiva racionalización del *logos cristológico* a través de la elaboración de un adecuado lenguaje convencional, sin necesidad de establecer falsas incompatibilidades entre ambas formas de sabiduría humana y divina; c) el reconocimiento de un ámbito en sí mismo contingente y falible, propio de las opiniones y convenciones humanas, sin perjuicio de seguir afirmando la instalación en un *mundo primordial creado*, objeto también de una sabiduría racional, al que se atribuye un tiempo natural e histórico, regido a su vez por la providencia divina.⁵⁸

En la *Filosofía en la Edad Media*⁵⁹ expuso como la *filosofía cristiana* habría desarrollado una específica *metafísica del ser* con rasgos específicos a partir exclusivamente del *libro de la naturaleza*, a través de cuatro momentos principales: a) el *periodo inicial* de los *padres*

53 Winter, B. W., *Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and the Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002.

54 Schäublin, C., *Aus paganer und christlicher Antike. Ausgewählte Aufsätze zur Klassischen Philologie (1970-1997)*; Breitensteinm von U.; Schwinges, C.; Schmid, T. (Hrsg.); Schwabe, Basel, 2005.

55 Yusuf al-Basir, *Das Buch der Unterscheidung* : judäo-arabisch, deutsch; Abel G. Von (Hrsg.); Herder, Freiburg, 2005.

56 Gilson, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1989.

57 Stein, Edith, *Wege der Gotteserkenntnis. Studien zu Dyonisius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, Herder, Freiburg, 2003.

58 Levering, M., *Scripture and Metaphysics. Aquinas and the renewal of Trinitarian Theology*, Blackwell, Oxford, 2004.

59 Gilson, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid, 1982.

griegos y latinos en sus polémicas con el gnosticismo neoplatónico, con S. Justino, la Escuela de Alejandría, los Capadocios, Juan Damasceno, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Boecio, Gregorio el Grande, donde se habría consolidado la doctrina de la compatibilidad y recíproca autonomía de los *dos libros*; b) el *periodo de transición* de la *alta edad media* y el siglo XI y XII, con el esplendor carolingio, Juan Escoto Eriugena, Enrique de Auxerre y Giberto de Aurillac, las polémicas entre los dialécticos y los teólogos, el nominalismo de Roscelino, Anselmo de Canterbury, la Escuela de Chartes, Pedro Abelardo y la mística especulativa, y la aparición de las filosofías orientales, árabe y judía⁶⁰; c) El *periodo de apogeo* del siglo XIII y XIV, con los grandes maestros iniciadoras de grandes escuelas filosóficas y teológicas, como Alejandro de Hales, Robert Grosseteste, Alberto el Grande, Tomás de Aquino, Duns Escoto, donde ya se critica abiertamente el averroísmo latino, el nominalismo de Guillermo de Ockham, pero a la vez se muestra la compatibilidad de los dos libros con las diversas escuelas de pensamiento filosófico⁶¹; d) la *fase final* de transición, en los inicios de la *modernidad*, con Nicolás de Cusa, Dante, Nicolás de Oresme, que de algún modo preanuncian la problematización con que posteriormente Descartes, Leibniz o Kant abordaran las grandes cuestiones filosóficas, impensables sin la referencia a la tradición de filosofía cristiana anterior.⁶²

3. ¿TUVO LA ESPIRITUALIDAD OCCIDENTAL SU ORIGEN EN LA PATRÍSTICA?

Evidentemente Gilson nunca abordó de un modo sistemático el problema de una posible filosofía cristiana moderna posterior, que siguiera defendiendo una posible compatibilidad entre la fe y la razón, entre el libro sagrado y el libro de la naturaleza, entre la '*communio linguarum*' y la *legibilidad del mundo*, ya sea en su formulación neoplatónica gnóstica o en esta nueva interpretación patrística abierta a una nuevas perspectivas heurísticas en sí mismas insondables.⁶³ A este respecto ahora se ha comprobado a través de Blumenberg y Schmidt-Biggemann como éste *ideal de conciliación* entre este tipo de supuestos se ha hecho presente a lo largo de la historia, aunque en su caso se trate de un principio inspirador que en ningún modo comparten. En cualquier caso se puede afirmar que la patrística fue la responsable directa de un problema clave que acabó siendo decisivo en la génesis cultural de la *espiritualidad occidental*. De todos modos analizar los desarrollos contemporáneos de este mismo tópico es un problema muy complejo, que tendrá que ser dejado para otra ocasión.⁶⁴

Carlos Ortiz de Landázuri
cortiz@unav.es

Recibido: 15 enero 2010
Aprobado: 20 junio 2010

60 Martin, C. F. J., *An Introduction to Medieval Philosophy*, Edinburg University, Edinburg, 2005.

61 Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.

62 Hankins, J.; Palmer, A., *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide*, Leo S. Olschki, Firenze, 2008.

63 Dupré, L., *Religion and the Rise of Modern Culture*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN), 2008.

64 Ortiz de Landázuri, C., 'La teología del mundo de José Luis Illanes. Discrepancias y prolongaciones acerca de la fundamentación de una categoría teológica básica', Trigo, T., *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 979-998 pp.