

Las Ideas Filosóficas de Prudencio

Por Valentía Soria

LA TEODICEA

Con la razón se puede demostrar la existencia de Dios. Tenemos conceptos suficientes, con los cuales podemos aprehender a Dios, sacados de las cosas humanas. Poseemos conceptos universales del ente, del bien, de la perfección, de causa, concepto de espíritu, o de sustancia inmaterial dotada de entendimiento y de voluntad; y por estas ideas podemos formar también la noción de un ente supremo.

Tenemos conceptos que convienen a solo Dios, concepto de infinito formado por la negación de lo finito, de ente por sí o ente que él mismo es la razón de su existencia; la noción de ente necesario, que no puede no ser, de ente inmutable, eterno, que no tiene mutación, principio ni fin; tenemos concepto de creación o de producción sin sujeto.

Además de los conceptos necesarios tenemos principios dotados de verdad universal, entre los que sobresale el principio de causalidad y de razón suficiente, con los cuales podemos remontarnos a cosas nuevas separadas de las cosas sensibles, como a la causa del mundo.

Nos aclara estas ideas apoloéticas Prudencio. Dice así: "... pero no acabo de comprender cómo vosotros, hombres eruditos y sabios, que os gobernáis por un principio justo de vida, no distinguís entre lo humano y lo divino, y no caléis cuánta sea la dignidad de las cosas criadas y del criador" (P H, X 306-310, pág. 638).

Existen pruebas entre los primitivos filósofos chinos que reconocían a un ser supremo, omnipotente, personal, trascendente, único, llamado Sangti y posteriormente denominado Tien —literalmente, cielo material—.

También Aristides nos habla de Dios como primer motor, y ordenador del mundo —"non factus, natura aeterna, sine initio, immortalis, perfectus"— y añade que esta noción no cuadra a los dioses de los bárbaros —sol, luna, elementos, estatuas—.

De una claridad maravillosa es el argumento que trae Prudencio dentro de las pruebas de la existencia de un Dios único. Dice así nuestro filósofo: "Aquel es Dios en verdad que es el primero y el úni-

co; primero en su naturaleza, primero en aquel a quien engendró; ¿pues qué quiere decir la generación simple? Estará siempre engendrando por uno antes de que existiera el caos e idéntico en número y en tiempo" (HAM 40-44, pág. 250).

Nuestro conocimiento de Dios suele ser generalmente espontáneo, indistinto, y acompañado de emociones. Es un conocimiento racional y discursivo. Después de llegar el hombre al uso de la razón con facilidad y con cierta fuerza natural nos viene el conocimiento espontáneo de Dios. Lo manifiesta la persuasión común de todas las gentes sobre la existencia de un numen. Se trata de un conocimiento verdaderamente racional puesto que la persuasión es por lo que algo se tiene por verdadero, y tal acto es del entendimiento.

Es discursivo tal conocimiento, pues la simple reflexión atestigua que el conocimiento de Dios que tenemos se basa en razones sacadas de las cosas creadas. Y no hay que pensar que falta visión de estas razones en el conocimiento vulgar o natural.

Lo que ocurre es que a veces la mente se ofusca y tarda y necesita de laboriosa investigación para buscar al Dios escondido. Dice así Prudencio: "Pero el grande secreto de la ceguera de la razón no puede explicarse de otra manera que como si el camino se dividiera en multitud de sendas y la marcha tuviera que ser a través de cien calles para buscar al Dios escondido con laboriosa investigación pues la multitud de calles tiene diversos recovecos y perplejo el caminante yerra" (C SY II, 842-846, pág 454).

Los primeros hombres no han nacido de una especie bestial, sino que fueron creados por una causa supramundana. El alma humana difiere esencialmente de la bestia y mucho más alta en todos los órdenes. También las almas de cada uno de los hombres son creadas por Dios. El alma humana es espiritual, por lo cual no puede ser producida ni del alma de sus padres porque es espiritual también y simple, ni del cuerpo de los padres. Es producida de la nada, y ciertamente no por los padres sino por Dios.

Nos muestra Prudencio a Dios como creador de las almas. Dice así: "Tu diestra, Dios mío, nos formó del húmedo césped a tu imagen y semejanza y cuando la materia hubo recibido su forma, le inspiraste el alma con tu aliento" (C H III, 96-100, pág. 38).

Platón, los neoplatónicos, los estóicos y Cicerón usan con predilección el argumento del orden del mundo para encontrar un supremo ordenador. También fue empleado este argumento por Aristóteles (Met. XI, 2 - 1060 a 26; XII 10 - 1075 b 24).

Hay en el mundo un orden universal, complicadísimo, constante. Vemos el sistema solar, la tierra —puesta de actualidad con los vuelos orbitales a su alrededor—; los organismos, las fuerzas físicas nos demuestran un admirable orden. Esto no se improvisó, ni se hizo al azar, ni por casualidad, sino que requiere una mente suprema, sapientísima, ordenadora de todo. La persuasión y la experiencia de todos nos demuestra que hace falta una razón suficiente de toda esta ordenada disposición, hace falta un autor dotado de una sabiduría sobrehumana. Hace falta un ordenador.

Desarrolla este argumento Prudencio de la siguiente manera: "Pero el Creador y artífice permaneció en el seno del Padre, aun ordenados los tiempos y dispuesto el orden de todas las cosas" (C H XI, 25-28, pág. 146).

Algo más concretamente trata del orden cósmico en otro pasaje nuestro filósofo. Dice así Prudencio: "Todos estos —Platón, Epicuro, Aristóteles— aunque se vean envueltos en un dudoso y erróneo laberinto y por más que también ellos suelen hacer el sacrificio de la gallina o del gallo, a fin de que el dios médico se digne prestar su favor a los enfermos, cuando llegan, sin embargo, a la norma de la razón y del arte, sus oscuros sentimientos y las disputas de los silogismos quedan encerradas en la creencia de un solo Dios a cuyo arbitrio gira la esfera móvil y redonda y guardan sus órbitas las estrellas errantes" (Apoth 203-211, pág. 192).

Otro de los modos de patentizar el orden y el ordenador supremo es lo bien planeado que está el organismo humano. Prudencio dice así: "Más aun, el alma viva manifiesta un gran consejo en el gobierno de los cuerpos, como cuando prepara defensas seguras para los miembros desnudos e inválidos y evita los peligros graves y atiende a lo útil y cultiva las diversas artes, y se aconseja para ver a que señor se confía y a quien tenga por autor del mundo, principio y fin de todas las cosas" (C SY II, 386-391, pág. 430).

Una de las pruebas de la existencia se basa en los grados de la perfección. Existen en las cosas mundanas perfecciones según varios grados de perfección; en el animal se encuentra grado más noble que en la planta, y en uno mayor fortaleza, inteligencia, cantidad que en otro. Todas las perfecciones finitas no son por sí mismas, sino que cada una de ellas postula un ser infinito en aquella perfección, por quien sean producidas, y de quien sean participación. Y este ser es único y al mismo tiempo infinito en toda perfección, Dios.

Este argumento fue empleado por Platón, San Agustín, Boecio, San Anselmo y Santo Tomás.

Prudencio argumenta diciendo que Dios deberá tener premios incorruptibles, porque para eso es omnipotente y perfectísimo. Es premiador con galardones que no se han de marchitar. Veamos el argumento de Prudencio. Dice así: "Porque si Dios da también premios corrompidos o que se han de corromper y no tiene dones más preciosos que éstos, es pobre, débil e indigno del sumo honor; impotente y sombra vana de la divinidad" (C SY II, 116-119, pág. 416).

Hay un argumento de demostración de la existencia de Dios llamado etnológico, o de consentimiento de las gentes. Entre todos los hombres de todas las edades, y cuanto más cultos mucho más, se encuentra la persuasión de que existe un ser supramundano, supremo, divino, a quien está sujeto el orden físico y moral. Tal persuasión no puede ser error. Luego existe un ser supremo, de quien dependen todas las cosas, es decir, Dios. Tanto Plutarco (*Advers. Colot. c. 31*), como Cicerón (*De natura deorum, II, 4*), como Séneca (*Epist. 117*), Máximo Tirio (*Sermones sive disput. 41, sermo 1*), y Tertuliano (*Adv. Marc. IV, 10*) aluden al consentimiento moralmente universal sobre la persuasión en la existencia de Dios.

Abiertamente lo declara Prudencio en este pasaje: "No entiende la naturaleza del hombre, con tal que no sea un salvaje y mire hacia arriba; no entiende, digo, la negación de un ser supremo. Esto mismo sintió en sus adentros el aruspice Numa y el escocés más fiero que un perro moloso" (Apoth 211-216, pág. 192).

Nos parece desacertada la traducción **quadrupes** por salvaje; y **milite** por fiero; ambas palabras castellanas no dan la verdadera traducción. Con lo fácil que hubiera sido traducir cuadrúpedo y soldado respectivamente.

Poseemos varios conceptos deducidos del conocimiento de las creaturas, que podemos aplicar con verdad a Dios. Según Dionisio (De div. nominibus, I) puede distinguirse una triple vía por la cual podemos llegar hasta el conocimiento de Dios. Por la vía de la afirmación, afirmando de Dios perfecciones puras, es decir, las que no contienen en sí imperfección alguna, como: Dios es un ser bueno, hermoso, viviente, persona. Estos predicados se hacen propiedades divinas, cuando se aplican añadiendo la negación de las imperfecciones (por ejemplo, viviente sin mutaciones), o por eminencia (infinitamente bueno). Por la vía de la negación, negando de Dios imperfecciones o perfecciones mixtas y atribuyéndole las perfecciones opuestas, como: Dios es infinito, inmenso, inefable. Por la vía del exceso o de la eminencia, atribuyendo a las perfecciones puras de Dios un grado eminentísimo e infinito, por ejemplo, Dios es infinitamente bueno, infinitamente sabio, necesariamente presente en todas partes.

Ninguna creatura puede conocer naturalmente a Dios tal como es en sí. Para que un objeto pueda ser conocido se requiere que primeramente de modo correspondiente esté en la sustancia cognoscente, puesto que no puede expresar el objeto, a no ser que le contenga previamente en sí, así como el cuño no puede grabar el sello si antes no lo tiene impreso en sí. Hay un axioma que dice: la noticia nace simultáneamente del cognoscente y del conocido. Pero la sustancia finita no puede contener el objeto infinito como es en sí mismo.

La comprensión es el conocimiento que agota toda la cognoscibilidad interna del objeto, para que sea conocido perfectísimamente en cuanto es cognoscible en sí. Ni nosotros ni las otras creaturas pueden tener tal conocimiento de Dios, puesto que la cognoscibilidad de Dios es absolutamente infinita. La cognoscibilidad infinita solamente por un conocimiento absolutamente infinito puede agotarse, el cual no tiene ninguna creatura. Dios es pues invisible, incomprehensible, inefable.

Muy ajustado a estas ideas filosóficas se expresa nuestro Prudencio. Dice así: "Al Dios eterno, rey no comprendido nunca debidamente, no se le abarca con el pensamiento ni con la vista; excede toda la captación de la mente humana; no puede percibirse tampoco por nuestros sentidos; está fuera, llena nuestro interior y lo circunda por completo" (P H X, 311-315, pág. 638).

Sigue explicando Prudencio cómo es nuestro conocimiento de Dios. Dice así: "... pero el mismo Padre celestial quiso que los hombres, que no pueden conocer las cosas divinas, adivinaran su excelsa majestad por las cosas pequeñas" (HAM 81-82, pág. 250).

El conocimiento análogo de Dios consiste en que Dios no directamente, como es en sí, sino con respecto a otras cosas desiguales a El, es decir, creadas, es aprehendido ya gracias a la negación —infinito— o a la semejanza —Verbo divino— o de otras maneras, principalmente por medio de la causalidad —creador—. Si afirmamos que Dios es conocido solo analógicamente decimos que Dios como tal y las perfecciones divinas como tales solamente son aprehendidas con conceptos análogos.

Así podemos aclarar que es naturalmente imposible conocer a Dios como es en sí. Dios, como es en sí, por nosotros sería conocido o por intuición o porque percibiésemos algún efecto de Dios, que fuese de igual perfección que Dios, como casi se conoce al padre viendo a un hijo que se le parezca. Sin embargo, no tenemos intuición o inmediato conocimiento de Dios como presente; es grave el error de los ontologistas y los intuicionistas que equivocadamente opinan que nosotros en esta vida intuimos a Dios. Tampoco existe efecto alguno de la misma perfección infinita que Dios. Luego podemos conocer a Dios solamente por conceptos análogos, no como es en sí, en esta vida.

Prudencio nos habla de la improporción y de la limitación de la mente humana en lo tocante a los conceptos de las cosas divinas. Dice así nuestro filósofo: "Pues cuando tratamos de las cosas divinas y queremos concebir en nuestra mente a aquel que carece de principio y no tendrá fin, que es anterior al caos y es creador del mundo, la fuerza del ingenio humano es pequeña e improporcionada a tamaño intento, porque si el hombre se empeña en aplicar con más energía su razón y penetrar los secretos del Dios supremo, ¿quién duda que su razón frágil se cansará, vencida su potencia y que la energía de su mente, fatigada, se turbará en su pequeño corazón, e incapaz sucumbirá a sus inútiles esfuerzos?" (C SY II, 94-103, pág. 414-416).

Notemos que antiguamente el corazón era considerado como centro de actividades intelectivas, como acabamos de ver en el pasaje citado de Prudencio. Por contraposición digamos que los filósofos mayas americanos daban mayor importancia a la cabeza, y la revestían de cierto simbolismo. La cabeza de un dios maya debe medir las tres cuartas partes de la imagen completa y el resto de la figura queda apenas esbozado. Es que para la mentalidad maya en la cabeza están los atributos de la divinidad; lo demás es accesorio. Recuérdese, y sin darle alcance alguno mítico, que las caricaturas de prensa de finales de siglo daban mayor tamaño a la cabeza de los personajes dibujados mientras el cuerpo aparecía en plano de enanos.

Simplicidad filosóficamente hablando es unidad, indivisión. La unidad es doble, unidad de composición y unidad de simplicidad. El uno compuesto consta de partes enlazadas entre sí, como un trozo de papel. Lo simple es lo que no tiene partes, indiviso e indivisible, como el alma humana. Lo simple excluye la composición. Absolutamente simple es lo que excluye toda composición. En la antigüedad, los saduceos, los antropomorfitas del siglo IV, atribuyeron a Dios cuerpo, quitándole completamente su simplicidad. Los gnósticos, los neoplatónicos, hablaron de emanaciones de los espíritus de Dios, de tal modo que se inserta

composición en Dios. Los panteístas al establecer en Dios diversas evoluciones anulan su simplicidad.

Dios no puede ser cuerpo, compuesto de partes cuantitativas, sino que es espíritu. No existe en Dios composición de materia y forma. Tampoco hay en Dios composición de sustancia y accidentes, puesto que el ser divino es ser por sí y necesario, infinito e incapaz de aumento. No hay en Dios composición de esencia y existencia, porque la esencia de Dios es ser por sí misma. Tampoco existe en Dios composición de género y diferencia, ni de naturaleza y singularidad. Dios por su esencia existe, y por esto como todo existente es singular, por su naturaleza individual es singular. No puede hacerse una composición de Dios con otro ser, porque Dios es infinito y de ningún modo puede completarse por otro.

Breve y enjundiosamente nos lo explana Prudencio. Dice así: "La división solo cabe en las cosas creadas y compuestas. A mi nadie me crió para poderme dividir; yo soy el criador único de todas las cosas" (C SY II, 240-242, pág. 422).

En otro lugar el mismo Prudencio nos aclara que Dios tiene naturaleza simple. Dice así: "Única y simple es la naturaleza de un solo Dios, y todo lo que en la creación hay un solo poder lo crió" (P H X, 324-25, pág. 638).

Todavía más importante nos parece este trozo que vamos a mencionar donde Prudencio afirma abiertamente la simplicidad de Dios. Nos dice así: "Pero tu, dejándome a mi olvidado, piensas en mil divisiones que simulan brillar con sus virtudes para disminuirme a mí por varias partes; siendo así que a mí no se puede separar ni forma ni parte alguna, porque soy sustancia simple. Ni puedo ser parte" (C SY II, 236-240, pág. 422).

Eternidad estrictamente dicha es la duración que carece de comienzo y de fin y que dura sin sucesión alguna ni potencialidad. Duración en general es la permanencia en el ser. Duración sucesiva la tiene aquel ser que existe fluyendo por partes, continuamente sucediéndose. En tal duración hay una potencialidad máxima. Duración estante tienen todos aquellos seres que no fluyen por partes sino que permanecen todo cuanto son, mientras son.

La duración propia de Dios es duración sin principio ni fin. Dios existe necesariamente por su esencia, por lo cual no puede alguna vez no ser ni puede jamás ser privado de su existencia. Y la duración de Dios es sin sucesión ni potencialidad. Hay que concebir la duración de Dios como el ahora estante; sin pretérito ni futuro, sin sucesión alguna. Como su ser es simplicísimo, así el durar divino posee la plenitud de la duración en la suma simplicidad.

Nos afirma la eternidad de Dios con estas palabras nuestro filósofo. Dice así Prudencio: "Eterno, existe antes que el primer día del mundo y siempre conserva el mismo ser. Luz verdadera y autor de luz verdadera..." (P H X, 316-318, pág. 638).

Una idea que frecuentemente hemos encontrado en las obras de Prudencio es la de luz, lumbre, luminosidad, resplandor. En el pasaje que vamos a mencionar nos da la eternidad de Dios en contraposición a la creación de la luz. Dice así: "... padre de la luz, criador de

todas las cosas, bondadoso... poderoso... antes de que se hicieran los astros, la tierra y el mar" (C H III, 1-5, pág. 32).

Anotemos que las ideas filosóficas de ausencia de cambios y mutaciones, la duración ilimitada y el considerar a Dios como autor del universo se han encontrado en todas las teogonías paganas. Entre los chinos, Laotse nos aclara que Dios es eterno, hacedor del cielo y de la tierra. El llama a Dios Tao, que es lo mismo que odos, camino, y también le llama razón, es decir, nus de los griegos. Es curioso que los mayas hablan también de una mente ordenadora.

Dios eterno necesariamente coexiste a todo tiempo y a toda creatura que exista en cualquier tiempo. Como Dios por su ser infinito contiene eminentemente todo ser creado y lo excede infinitamente, así también por la eternidad eminentemente contiene cualquier tiempo, de tal modo que no existe año, siglo u otra fracción de tiempo al que Dios por su eternidad no lo equivalga perfectamente, eminentemente.

Por consiguiente coexiste a todo tiempo. Pues si en algún siglo, no estuviese, no tendría Dios por su eternidad ni lo aventajaría, lo que el siglo tuviese.

Coexiste Dios al tiempo sin sucesión alguna. El tiempo, como duración sucesiva, sucesivamente fluye, año tras año, siglos detrás de siglos, y a todos estos tiempos coexiste la eternidad. No fluye la eternidad con el tiempo, sino que como un todo indivisible, como un perenne ahora estante, coexiste casi como una torre en la orilla levantada cara a las olas que van pasando. Está claro que la eternidad no coexiste simultáneamente a los varios tiempos, porque los tiempos no existen simultáneamente. La eternidad esta toda simultáneamente, pero la coexistencia como relativa —pues supone el tiempo— es sucesiva y capaz de incremento; la eternidad es infinita, la coexistencia siempre permanece dentro de la finitud.

Con gran precisión Prudencio delimita estas ideas de tiempo y eternidad. Dice así: "... puesto que Dios no está sometido al tiempo, pues existe antes de todos los principios, de los días y de los tiempos" (P H X, 598-599, pág. 654).

La unidad, que aplicamos a Dios como atributo suyo es unidad de singularidad. Afirmamos que la esencia de Dios no es como la esencia humana que prescinde de la individualidad, y así puede multiplicarse en muchos individuos, sino que es por sí misma un determinado individuo, por consiguiente solamente hay un Dios.

No solamente existe realmente un Dios único, como alguna vez existió un solo hombre, Adán, aunque hubiera podido haber muchos hombres, sino que Dios por esencia es único, de tal manera que la multitud de dioses repugna a la esencia divina.

Queda excluido todo politeísmo que admita varios dioses; se excluye el dualismo de los antiguos orientales, de los persas —Ormuz y Arhiman—, de los indos, de los gnósticos, de los maniqueos, que establecieron dos principios entre sí hostiles. También queda excluido el politeísmo de los filósofos mayas americanos. Los mayas decían que existían los Came, que en el infierno ultramarino (refiriéndose al lago estigio de los griegos, bajo el dominio del temible Caronte) habitaban, o lugar llamado Xibalba, y los hermanos gemelos denominados Ixba-

lamque (recuérdese los medievales "palenques") y Hunahpu (recuérdese el Unapistim mesopotámico), es decir dos bandos, el de los buenos y el terrible de los demonios o divinidades malvadas, que dan un aspecto dualístico a las teogonías mayas. Además en sus juegos deportivos simbólicos de los pelotaris también se alternaban por parejas.

Examinemos las frases que nos trae Prudencio sobre la errónea concepción dualística. Dice así: "No hay por eso dos dioses ni dos criadores de las cosas, porque no hay diferencia alguna de su naturaleza, y por ende no hay diferencia alguna de operación ni de su ser; el único creador produjo todas las cosas buenas" (HAM 350-353, pág. 266).

En otro lugar aclara más todavía la imposibilidad de que existan dos divinidades. Dice así Prudencio: "Si tienen el cielo repartido dos divinidades distintas, hay también que asignar sus dioses propios a los nublados, a las fuentes, al rugiente mar, a las selvas, a los collados, a las cuevas, a los ríos, a los vientos, a los hornos, a los metales; a cada uno, el suyo". (HAM 101-105, pág. 252).

Citaremos un pasaje interesantísimo para comprender cómo Prudencio mucho más que poeta era un gran filósofo. Casi afirmaríamos que fue un tratadista de filosofía escribiendo en métrica latina. Dice así Prudencio: "También las almas tienen sus nublados y su aire denso y su glaucoma, que oculta el rostro con un manto vaporoso, para que la libre meditación no penetre en el cielo sereno y no se conzenga con puros ojos de la unidad de Dios. Se desparrama el prejuicio en dos luces distintas y prepara dos altares para los dos criadores. Y si son dos los dioses, ¿por qué no ha de haber muchos millares de ellos? ¿Por qué se ha contentado la divinidad con tan corto número? ¿No era mejor poblar los mundos de diversos enjambres de dioses y llenar los amplios horizontes por todas partes de monstruos semidioses en confusión horrenda, a los que el fiero paganismo sacrifica víctimas caducas?" (HAM, 89-100, pág. 252).

Muy pensada tenía Prudencio la idea de unidad divina pues insiste en que la unidad le pertenece a Dios desde el principio, sin división alguna. Dice así: "¿Quién se ha atrevido a decir que dos reinen sobre una misma cosa propia suya y perenne desde el principio con igual poder y dividir las prerrogativas de una naturaleza única?" (HAM 45-47, pág. 250).

Trae Prudencio una imagen de la óptica, de los cristales que hacen ver dos objetos. Sigue refutando el dualismo. Dice así: "No puedes comprender la unidad de Dios, y te confunden las nieblas de la luz bipartida. La vista no sana se esparce siempre por dos desviaciones; frustrada la visión en una doble imagen de las cosas, de forma que llegas a creer locamente que reinan dos dioses sobre el éter" (HAM 2-7, pág. 248).

Prueba Prudencio la unidad por la razón de que la grandeza, la autoridad y el poder es preciso que resida en una sola divinidad. Dice así: "No existe más que un Dios con dominio absoluto de todas las cosas, porque donde hay ya dos, se disminuye con la exclusión de la otra grandeza y en realidad, no hay ningún ser supremo si no se encierra en uno todo el poder y majestad; porque mientras cada uno va

buscando lo propio con autoridad separada no pueden ni lo arduo ni el todo" (HAM 20-24, pág. 248).

Tertuliano también afirma rotundamente la unidad de Dios contra los marcionitas. Dice así Tertuliano: "... quo falcius duos deos caeci perspexisse se existimaverunt. Unum enim non integre viderant. Lippientibus etiam singularis luverna numerosa est" (Adv. Marcionem, I, 2).

Contra el pluralismo de dioses, contra el politeísmo, declara Prudencio la unidad de Dios. Dice así nuestro filósofo: "¿Quién en el paganismo, reclinado entre mil ídolos y venerando a los dioses ridículos con sal, coronas e incienso, no piensa que hay un Dios supremo, único, sobre todas las cosas" (Apoth 186-188, pág. 192).

La eternidad es uno de los motivos que Prudencio anota para demostrar la unidad de Dios. Dice así: "¿Qué naturaleza duplicada puede existir mucho tiempo, si la disgrega ya la fuente dividida desde el principio y está coartada con el alterno predominio de las alturas?" (HAM 16-19, pág. 248).

Tal vez el dualismo en las filosofías tanto orientales como occidentales ha sido provocado por la existencia de lo bueno y de lo malo. En Prudencio vamos a analizar su argumentación en contra de los dualistas. Dice así: "Este mundo acumula dos órdenes de cosas: buenas y malas, pero el cielo obedece a un solo señor. No hay dos reyes en el cielo porque haya dos clases de obras que soliciten la preocupación de los hombres. El hombre terreno, contemplando esa dualidad de objetos, sospecha que hay dos dioses autores de ellos; teniendo como dios al introductor del mal e igualmente al creador del bien cree que son dos dioses supremos de naturaleza diversa". (HAM 8-16, pág. 248).

Dice Prudencio abiertamente que en Dios hay unidad, no hay parte, que es único y absoluto. Dice así: "Nosotros confesamos al Dios único, absoluto, sin parte, en el cual está Cristo también único y absoluto; que tiene poder sobre todas las cosas, lo tuvo y lo tendrá, y que no consintió participación alguna alguna en su mandato" (HAM 27-30, pág. 248).

El mirar al cielo, según Prudencio, incluso al pagano ha de moverle a pensar en un Dios único. Dice así nuestro filósofo: "Aunque dedica sus altares humeantes a Saturno, a Juno, a Venus, y a otros monstruos semejantes, sin embargo, cuando mira al cielo, todo el poder lo refiere a uno solo, a quien sirve todo el orden de los poderes, que administran diversos ministros. ¿Qué gente hay tan tonta en el alma, tan bárbara en su lengua y qué superstición tan degenerada que ponga en el alto trono del cielo a Anube, con cabeza de can y ladrante como un perro? Nadie concede el solio sobre las estrellas a las diosas Cloacina o Epona aunque perfume con incienso sus altares y deposite en ellos la torta sacrificial y las entrañas de las víctimas?" (Apothe 189-199, pág. 192).

Afirmando la indivisión en Dios, Prudencio razona de este modo: "El derecho de dos no es absoluto, porque no tiene éste lo que posee el contrario. La división deshace el conjunto" (HAM 25-26, pág. 248).

Dentro del politeísmo aclaremos algunas cosas sobre las filosofías cosmogónicas de los antiguos mayas americanos. El pensamiento y la cultura mayas están íntimamente ligados con sus ideas religiosas.

Cada hombre, según los mayas, lleva en sí la parte que le corresponde de divinidad y cada grupo humano encierra en su seno sus propias leyes y sus características normas religiosas.

Todo, desde los fenómenos metereológicos como la lluvia, el rayo, el viento, hasta las manifestaciones más íntimas de nuestra personalidad, participan de la esencia divina. Es un politeísmo monoteísta este de los mayas americanos. El maíz es dios bajo forma de **Hunahpu**, y la lluvia es dios en forma de **Chacs**; pero la divinidad es un conjunto de leyes astronómicas y biológicas extraordinariamente complejas que rigen el universo y la vida de cada cual.

Hunahpu, para los mayas, no es únicamente la espiga de maíz, sino el proceso de germinación que dura cinco días desde el momento de sembrar el grano de maíz y la aparición del primer brote verde; es la mazorca que necesita del sol para madurar y es el sol mismo que lleva la vida a la planta. Y por eso los mayas representan siempre a Hunahpu con los cinco dedos bien visibles correspondientes a los cinco días de germinación y coronado de hojas de maíz.

Una descripción y refutación del panteísmo lo hallamos en este pasaje de Prudencio: "Pero quizás digas que el alma, por cuanto procede del aliento del Señor, es algo compuesto e increado, algo así como una parte de Dios que está rodeada de negras culpas y condenada a ir al abismo, y penetra por tanto en el negro caos del hombre. Es una blasfemia tal sentencia" (Apoth 820-823, pág. 224).

A la naturaleza y dignidad de Dios pertenece que sea un ser personal, simplicísimo, improducido y necesario, eterno, infinito e inmutable. Y todo lo contrario atribuye el panteísmo a la divinidad.

El panteísmo afirma que Dios no es ser en sí subsistente, individual, sino que es una colección de todas las cosas, o como un ser universal idéntico con todas las cosas diversas, o como el alma del mundo. Afirma el panteísmo que Dios es un complejo de todos los cuerpos y de todas las cosas, lo cual repugna.

Se dice por los paganos que el ente panteístico se va desarrollando por elusión perpetua en nuestras cosas mundanas. Igualmente se destruye la dignidad de la divinidad si se afirma que es lo mismo que el lodo y el estiercol, que los gusanos, los perros y los malhechores. Los panteístas o deben negar los males del mundo —por lo cual con todo esfuerzo pretenden ignorar y disminuir los males— o se ven obligados a inferirlo todo en Dios y de este modo corrompen la noción de la divinidad.

Vemos en Prudencio una clara negación de las ideas panteísticas paganas. Dice así: "No son dios tampoco las virtudes de los hombres o de las almas ni las vagas y tenues imágenes de los espíritus. Lejos de ti adorar como Dios a la sombra, o al genio, o al lugar o los fantasmas que vuelan en las sutiles auras" (C SY I, 145-448, pág. 390).

Directamente se pone Prudencio a refutar una clase de panteísmo. Dice así: "En primer lugar, no sé qué es eso del genio ni cuál sea su condición, cuál sea su poder y de dónde proceda, si es espíritu

informe sin cuerpo o si es una forma o una apariencia, sobre qué entiendan o cuál sea su cometido" (C SY II, 374-377, pág. 430).

Continúa el ataque de Prudencio contra el panteísmo. Argumenta de este modo: "No es tu dios la tierra, ni los astros del cielo, ni el oceano, ni una escondida fuerza interior condenados por su triste crimen a las profundas tinieblas" (C SY I, 442-444, pág. 390).

Encontramos en Jenofanes una frase expresiva y clara sobre la ciencia de Dios. Dice así Jenofanes (Versekr. Diels, I, B, 24, pág. 62): "... ules erai, ules de noei, ules de t'acuei", es decir, "... que Dios es todo ojos, todo inteligencia, y todo oídos".

Profundamente declara Prudencio la ciencia divina y su conocer las acciones más íntimas. Dice así nuestro filósofo: "Este (Dios) es el testigo, el árbitro, el escudriñador de cuanto el alma humana hace o medita; nadie puede engañar a este juez" (C H 2, 109-112, pág. 28).

En la antigüedad hay una frase pindárica que advierte "que se engaña el hombre que espera escapar con sus acciones el conocimiento de Dios" (Píndaro, Ol. I, 64).

Con más detalle habla Prudencio del conocimiento por Dios de nuestras acciones libres. Brevisísimamente afirmemos que Dios conoce de este modo las cosas distintas de sí: por la ciencia de simple inteligencia conoce todos los posibles; por la ciencia de visión desde la eternidad está viendo todas las cosas existentes, incluso los actos libres absolutamente futuros, y por la ciencia media sabe ciertamente todos los actos libres condicionalmente futuros.

La previsión infalible no obstaculiza la libertad, es decir, no hace que los actos se pongan con necesidad. La previsión no es razón por qué los actos sean futuros, sino los actos futuros son razón, condición prerrequerida de que en Dios haya previsión de dichos actos. La ciencia divina no causa, sino solamente infaliblemente conoce el objeto como es en sí.

Dios ve los futuros como presentes a sí. Solamente Dios conoce ciertamente los futuros libres. Respecto a las acciones libres, que serían futuras, si se pudiese cierta condición, son objeto de la ciencia media. La ciencia media es de gran importancia porque depende de ella la infalibilidad de la providencia divina.

Todos los futuros libres condicionados tienen determinada verdad e inteligibilidad para todo tiempo desde la eternidad. Si alguno en determinadas circunstancias fuese puesto una cosa determinada de estas dos cosas sucedería o pondría la acción o no la pondría. Esta cosa única, condicionalmente futura es verdadera e inteligible para todo tiempo. Y Dios conoce desde la eternidad todo lo verdadero e inteligible; luego conoce todos los futuros libres condicionalmente futuros.

En frases breves nos da a entender Prudencio el conocimiento de Dios sobre nuestras acciones. Dice así: "El juez observador está en lo alto y observa nuestras acciones todos los días desde la primera luz al sol poniente" (C H II, 105-108, pág. 26).

Sobre el poder de Dios habla Prudencio de este modo: "No faltan ejemplos de este poder; en las mismas semillas enseña la naturaleza que todo ha de renovarse después de la muerte. Se secan perdiendo el vigor con que vivían; y secas y muertas se echan y se ocul-

tan en los surcos o en los hoyos y se cubren a manera de sepulcro; y renovado su germen brotan debajo de la tierra. ¿No puedes saber o conjeturar qué artista tan diestro disponga estas maravillas? ¿O qué fuerza natural les dió en su interior? No os engañen, oh desgraciados, los principios de los físicos. Yo soy el Señor poderoso para renovar y restituir lo que parece o se desvirtúa; renuevo las plantas secas en sus antiguas formas con su nueva fronda y nueva flor” (C SY II, 195-206, pág. 420).

Estrictamente hablando creación es producción de la nada, es decir de la nada de sujeto y de materia. La creación se opone a la mera mutación; en la creación no solamente se modifica una cosa sino que se produce totalmente. La acción de crear considerada en sí es eterna, pero en cuanto a tal acto responde un efecto es temporal. Las denominaciones de creador, dueño y otras parecidas que dicen connotación al término actualmente existente formalmente consideradas le convienen a Dios solamente en el tiempo.

Los filósofos paganos desconocieron la potencia de crear, y tenían a la materia del mundo como eterna e increada. Aristóteles si acaso admite alguna producción eficiente de parte de Dios, tal vez sea la producción del movimiento de las esferas celestes; parece ignorar la creación de la nada, aunque no se le pueda considerar como adversario.

Se opone a la creación la aniquilación. Las cosas creadas de por sí son capaces de aniquilación pasiva. Necesitan de la conservación, y si ésta cesa caen en la nada. La aniquilación activamente no sería acción positiva sino más bien cese de actuar.

La sabiduría y la bondad divinas prohíben que sean aniquiladas las sustancias espirituales, puesto que exigen por su naturaleza la inmortalidad. Santo Tomás indica que las naturalezas de las creaturas demuestran que ninguna de ellas se reduce a la nada. Porque o son inmateriales y de este modo en ellas no hay potencia para no ser, o son materiales y así al menos permanecen siempre según la materia que es incorruptible.

Ni tampoco Dios, al margen del orden de la naturaleza por medio de un milagro, para manifestarse así de modo sobrenatural, aniquilaría nada.

El poder creador de Dios queda aclarado en el pasaje que citaremos de Prudencio. Dice así: “Y todo esto lo crió Dios no con trabajo ni con esfuerzo, sino por el mandato que impuso su poder; ordeno que se hicieran y aparecieran creadas las cosas que hasta entonces no existían. Con una palabra creó toda la inmensa máquina del mundo...” (P H X, 336-339, pág. 640).

La expresión de omnipotente, que es frecuente hallar empleado en otros lugares por Prudencio merece una aclaración. La palabra omnipotens, como versión de pantodinastes, y de pantocrator —tan prodigado en los mosaicos bizantinos y en las esculturas sedentes mayestáticas de los estilos de influencia de Bizancio— la introduce al latín Ennio. Posteriormente la emplea Lucrecio (5, 339), de quien pasa a Virgilio (Eneida, 6, 592).

Frases declarativas de la omnipotencia divina abundan en este pasaje prudenciano. Dice así Prudencio: “El sumo poder es el Padre,

el dominio de las cosas, el origen sublime de las virtudes, el autor único del mundo, culmen de la naturaleza, creador de todo; de El proceden todas las cosas: la luz, el tiempo, los años..." (HAM 31-34, pág. 248).

El traductor que siempre utilizamos en esta ocasión no ha acertado. El texto latino dice lo siguiente: "... et numerus qui post aliquid dedit esse secundum" y aquí el traductor dice: "el Hijo y las criaturas segundas".

Refiriéndose a la unidad del creador, y que no son dos los creadores dice Prudencio: "No crió uno el alma y otro el cuerpo ni hay varios dioses que administren los diversos bienes de la vida. No hay un dios que proporcione las mieses y los cereales en general, y otro que dé la uva a los racimos y derrame el mosto purpúreo del cargado sarmiento" (C SY II, 214-219, pág. 422).

En vez de alma y cuerpo Prudencio dice expresamente "figmentum animae halantis et corporis".

Con energía rechaza Prudencio la existencia de un dios tenebroso émulo del creador. Dice así nuestro filósofo: "De aquí la escuela (del marcionismo) piensa establecer una doctrina oculta, que enseña la aparición súbita de un tirano emanado repentinamente de las tinieblas que, oculto en la noche eterna, vive desde toda la eternidad y reinó siempre en los siglos tenebrosos. Pero émulo, según dicen, del dios bueno, alzó posteriormente su cabeza para corromper la creación buena. Mas esto lo niega nuestra razón..." (HAM 174-180, pág. 256).

Otras de las palabras ricas en significado que suelen emplearse dentro de la teodicea es la de *omniparens*. Tal vez esta palabra fue formada por Ennio como traducción latina de la palabra griega *pamneteira* de los himnos homéricos (30, 1) o *pamnetor* (Prom. 90) encontrada en Esquilo en un epíteto aplicado a la tierra. *Omniparens* aparece por primera vez en Lucrecio (2, 706), pero Prudencio probablemente sacó la palabra *omniparens* de Virgilio (Eneida, 6, 595).

Nos pone Prudencio una panorámica del creador y del árbol del ácido fruto del árbol de la muerte. Dice así: "Estos son tus reinos —le dijiste—; todo lo he creado para tí; únicamente te prohíbo tomar los ácidos frutos del árbol de la muerte que crece en medio del paraíso" (C H III, 106-110, pág. 40).

Bien entendido que *nemora*, propiamente es bosque, selva, y el traductor lo ha significado por paraíso.

Entre las dádivas, entre las cosas en usufructo, entre los dones en Píndaro (01.7, 37) hallamos la luz, y por eso llama a Hiperion "dador de luz a los mortales", es decir, fausimbrotos.

Todas las cosas que existen fuera de Dios necesitan de la conservación de Dios para continuar existiendo. Es como una creación continuada.

Del influjo de Dios en la vida de las plantas nos trae Prudencio una frase interesante. Dice así: "Yo solo lo administro todo; yo soy el que hago engrosar las pingües aceitunas en sus ramas, cosa que vosotros creéis que procede de la griega Palas y el que da la hora del nacimiento a los que vienen a la luz" (C SY II, 220-222, pág. 422).

Sigue Prudencio hablándonos de la providente preocupación de Dios por el hombre. Dice así: "Y puesto que El ha dado al hombre todas las cosas que alcanzamos con la fuerza dominadora de nuestras manos; cuanto el cielo, la tierra y el oceano producen en el aire, en el agua y en el campo, todo esto lo puso bajo el imperio mío, y a mí bajo el suyo" (C H III, 36-40, pág. 34).

Finalmente aclaremos brevísimamente una cuestión, y es que no pugnan con la providencia divina los males que en el mundo existen, tanto físicos como morales. No repugna en sí que Dios permita los males físicos, no los quiere y permite sino en cuanto conducen a lograr bienes iguales o mayores. Los males morales no contradicen la providencia divina, pues Dios no es causa de tales males, sino solamente los permite, porque quiere dejar intacta la libertad de las creaturas racionales.

Simplemente hablando, el mundo sería más perfecto si no hubiese pecado. Pero no precisamente sería el universo mejor si Dios no permitiera los pecados, o no creando las creaturas libres o impidiendo por un continuo artificio innatural todos los pecados. Por eso es absurda la posición del brahmanismo budístico de los indios, y su nirvana, de los gnósticos, de los maniqueos, y de las falsas ideas pesimistas de Schopenhauer y E. Hartmann.

Prudencio nos da una visión mucho más luminosa de la providencia de Dios que si permite el mal ha repartido de bienes innumerables el mar, la tierra y los aires.

LA GNOSEOLOGIA

Dentro de las doctrinas gnoseológicas hallamos en nuestro filósofo unas frases sabrosísimas. Dice así Prudencio: "Para que rechacen la obscuridad de los ídolos y distinguan aquella lumbre de eterna esperanza que no se percibe con ojos nebulosos ni resplandece por las ventanas del cuerpo, sino que brilla dentro de las almas puras" (P H X, 431-435, pág. 644).

Conocimiento intelectual es la apropiación de objetos que no pueden sernos presentados por los sentidos a los cuales no pueden estimular. Estos objetos son los modos de ser de las cosas y sus relaciones; qué son, qué valen, por qué y para qué son.

Los conocimientos logrados y que pueden servirnos para adquirir nuevos conocimientos, constituyen nuestro saber que es, por tanto, la posesión o incorporación a nuestra vida, dispuestos a ser actualizados, de esos conocimientos. Suele ser llamado saber potencial para diferenciarlo de la utilización efectiva de esos conocimientos, que se denomina saber actual.

Los conocimientos y, por tanto, el saber, se logran mediante la producción de ciertas vivencias, cuyo conjunto recibe el nombre de pensamiento. Este se nos revela como un acontecimiento psíquico de naturaleza peculiar: versa sobre objetos, los cuales trata de aprehender total o parcialmente, se refiere a ellos, los mienta.

Recordemos lo que en nosotros acaece cuando oímos una palabra o una frase que entendemos; les damos sentido; este dar sentido y este sentido son pensamientos.

Así mismo son pensamientos la expresión de nuestras palabras, lo que mentais en ellas y nuestro mentar. Por él nos sentimos especialmente activos, es un ir hacia aquí y hacia allá, un buscar, un esforzarnos, siempre con un punto de mira, un continuo apuntar, ora en esta dirección, ora en otra.

Si sus objetos no están presentes a la conciencia por sí, en su por sí en su corporeidad, como en la percepción; ni tampoco lo están por intermediario, por algo que haga sus veces, como en la imaginación o representación: el sujeto pensante se refiere a ellos, los mienta.

La justicia, el teorema de Pitágoras, la raíz cuadrada de 7, un miriángono, que son objeto de pensamiento, no están ante nosotros como esta mesa en que escribo, ni como la catedral de Toledo que ahora me imagino.

Es cierto que sobre esta mesa que percibo o sobre la catedral que imagino puede versar mi pensamiento; pero mi pensamiento de ellas no es la percepción ni la imaginación, porque puedo muy bien tenerlo sin que éstas se den, por estar ausente la cosa y la imagen.

Todo pensamiento tiene un fin, más o menos consciente: la apropiación del objeto, su conocimiento. Esta aprehensión puede ser intentada por el propio sujeto, determinada por su voluntad, como el planteamiento de un problema, o determinada o exigida por el objeto que por su valor o interés atrae la actividad del sujeto. Se trata en el primer caso de un pensar voluntario; en el segundo caso, involuntario, que ya por las dificultades que puede encontrar, ya por el interés que despierte se puede convertir en voluntario; éste se da, desde luego, siempre que el pensar se prolonga.

El pensamiento presenta dos fases: el pensar como trabajo, que discurre, que va de aca para allá y el pensar como resultado, el cual coincide con el pensamiento. La solución por partes de un problema, nos dice cómo se dan y se suceden ambas fases.

En el pensamiento, en su proceso, se nos aparecen una multiplicidad de elementos variados e irreductibles a los contenidos sensibles —sensaciones, imágenes, recuerdos—, aunque tal vez coexistan con ellos. Recordando mi pensamiento, para averiguar el valor de los ángulos de un triángulo encuentro que en él no solamente se daba referencia a los objetos, ángulos, triángulo y las situaciones objetivas en ellos descubiertas; a la vez o sucesivamente aparecieron otros elementos y dominándolo todo nuestro acto de pensar.

Sumamente importantes nos parecen estas frases de Prudencio relacionadas con las percepciones del entendimiento. Dice así: "La gruesa pupila del ojo no distingue más que lo craso y no ve más que la materia corruptible; la pureza del alma es apta para ver cosas puras; solamente el espíritu puede percibir la esencia brillante de la divinidad espiritual" (P H X, 436-440, pág. 646).

Pensemos que entre los objetos que son término de nuestras funciones cognoscitivas, los hay que pueden subsistir por sí mismos como una totalidad, independientes de otros objetos —esta mesa, esta man-

zana— son los llamados objetos concretos. Otros, en cambio, no pueden subsistir sino en unión con otro objeto que les sirva de apoyo, de sujeto —el color, la forma de esta mesa, el sabor de esta manzana, la semejanza de estas dos mesas, la paternidad, el magisterio, una sensación —son designados como objetos abstractos. Son también objetos abstractos los de las significaciones de los nombres que no son propios —la virtud, la justicia, el caballo, la mesa.

La abstracción es, por una parte, aquel acto por el cual un objeto abstracto es distinguido, no segregado de los elementos con que se da unido o del objeto en que se apoya sino convertido en término propio del pensar a él dirigido.

El objeto abstracto —color, forma, sensación— se presenta en el objeto concreto de que se abstrae; pero es especialmente mentado.

A consecuencia de la abstracción, lo abstracto queda como subrayado, destacado de los demás elementos del objeto concreto. Es una atención preferente, un contemplar que distingue. Si la abstracción así considerada tiene un sentido positivo, se puede llamar abstracción en sentido negativo el prescindir de los otros objetos dados al mismo tiempo. Tomada en sentido negativo puede referirse, no ya solamente a objetos abstractos, sino también a objetos concretos: percibo esta cuartilla haciendo abstracción de la masa en que está.

La peculiaridad del pensar conceptual está determinada por los siguientes caracteres: a) Es un mentar el objeto, referirse a él. En esto coincide con todas las demás formas del pensar. b) La referencia se precisa como una contemplación, como una visión espiritual del objeto. c) Implica el concepto, además de la mera contemplación, una aprehensión, una toma de posesión del objeto —simplex aprehensio, la llamaban los escolásticos—, por la que el objeto se da con una cierta intimidad y preferencia respecto de los no pensados. d) La aprehensión del concepto es una manera peculiar de tomar, de coger; consiste en aprehender el objeto como una totalidad, como algo que es. Por los demás caracteres puede coincidir con otras formas de pensar —abstraer, atender— pero solamente éste se constituye en acto peculiar, en forma de pensar inconfundible. Indicar, referirnos a algo aprehendiéndolo, como siendo algo, he aquí la esencia del concepto.

Sobre la manera de actuar cognoscitivamente las almas libres del cuerpo, Prudencio habla así: “¿Pierden acaso, libres del cuerpo y de las entrañas y del conocimiento, las noticias de las cosas y yerran en varias razones? Las almas tienen siempre la misma forma y el mismo color según es el conjunto de los méritos, saludable o enfermo; no les varía el tiempo, que todo lo cambia, porque todo lo que es el alma ya es perenne; una trayectoria dirigirá ya en ella los siglos” (HAM 885-891, pág. 292).

Conocer es una de las manifestaciones del vivir humano, una de las formas de ejercitarse esa actividad, ese movimiento, de que es principio y manantial el hombre. Se caracteriza por ser una aprehensión, una apropiación espiritual de algo que suponemos existe independiente del conocimiento.

Esa acción que es el conocer, al terminar, logra un resultado; luego de conocer no estamos como antes; el algo que tratábamos de a-

prehender, de captar, lo hemos captado, está en nosotros. Ese resultado también se llama conocimiento, conocimiento adquirido, logrado.

La posesión de tal conocimiento, punto de partida para nuevos actos de conocer, y por tanto para la adquisición de nuevos conocimientos, se llama saber. Frente a las cosas y a los acontecimientos que le ocurren y que determinan y provocan en él situaciones, es decir, roturas, desequilibrio, faltas de adaptación, desarmonía, necesidades en una palabra, el hombre adopta actitudes, sigue una conducta sin la cual su vida —equilibrio, armonía, satisfacción— no puede conservarse. Estas actitudes que buscan el equilibrio y la adaptación son consecuencia de las cosas, los acontecimientos y las situaciones que le han pasado a él, los ha hecho suyos, los ha conocido.

Nutrirse, vestirse, defenderse, son otras tantas actitudes determinadas por el conocimiento. Pero ya para sacar mejor y mayor partido de las cosas e influyendo sobre ellas, provocar o evitar situaciones que favorezcan o perturben el vivir, y también para recreo y satisfacción de su curiosidad —afán de encontrar enlace entre lo sabido y lo que le ocurre como nuevo, y de acrecer o completar los saberes— el hombre trata de extender ese conocimiento y de ahondar más en él, esto es, de conocer más de las cosas y el por qué de esas mismas cosas y de los acontecimientos. No se contenta con conocer las fases de la luna, las salidas y puestas del sol, la subida del mercurio termométrico, la elevación del globo. Quiere saber algo más, el por qué de estos fenómenos que ha conocido, aprehender sus causas, sus relaciones y solidaridad con otros, explicárselos, comprenderlos.

En el conocer humano y en sus resultados podemos distinguir los siguientes órdenes o modalidades: el conocimiento vulgar, que es, más bien, un simple registro, y darse cuenta superficial y desorganizada de cosas y acontecimientos, junto con una sencilla explicación que permita vivir al compás de los demás seres y en armonía con ellos. El conocimiento mágico —supersticiones, milagrerías, brujerías, curanderismo— centón de recetas y fórmulas para tratar de influir en el curso de los acontecimientos y en el ser de las cosas alterando su fluir ordinario, derivación, si se quiere disparatada y a veces absurda, de relaciones explicativas y conexiones atisbadas o intuídas. El conocimiento científico, más rico en detalles y precisión, más extenso y organizado, constituido por la trama de explicaciones racionales que permitan sobreponerse al exterior y dominar racionalmente el mundo. Finalmente el conocimiento filosófico, término natural de los anteriores y, con frecuencia, postulado y propulsor inconsciente, como necesidad imperiosa o aspiración indomable del espíritu humano que busca solidaridad entre hechos y fenómenos por heterogéneos y dispares que parezcan, persigue la unidad en los sectores y contenidos diversos de conocimientos intentando una visión de conjunto y orgánica del mundo y de la vida.

En Prudencio se presenta un camino para llegar a conocer lo desconocido y lo oculto y un modo de llegar a darnos una idea de lo no comprendido. Dice así nuestro filósofo: "Por el espejo de las cosas pequeñas advertimos las no comprendidas y se nos ha dado el conoci-

miento de la verdad oculta por medio de los objetos que nos rodean” (HAM 83-84, pág. 252).

Se ve una alusión a las corrientes sofisticadas que campearían aún en el siglo de Prudencio en unas frases significativas. Dice así: “Esquilman la fe entre sofisticadas argumentaciones según la malicia de cada cual. Solucionan y ligan los nudos de las cuestiones por contradictorios silogismos” (Apoth praef. II, 21-24, pág. 178).

Recordemos a este propósito, dentro de la obra de San Justino, sus afirmaciones sobre que la ciencia del ser y reconocimiento de la verdad (M.G., VI, col. 482, A) es una dote preciosísima —magistem etema— y necesaria para convencer a los gentiles, puesto que “veritate nihil fertius, nihil fide dignius”. Las pocas verdades —asegura San Justino— de la filosofía griega son debidas al logos spermaticos, o sea, a la razón.

Una cosa que siempre ha intrigado a todos los hombres, filósofos o no filósofos, es la experiencia de los sueños.

Hacen resaltar los autores, como peculiarísima característica de las construcciones imaginativas del sueño, la incoherencia de las situaciones y el cambio infundado, mágico —transformación de un objeto en otro, desplazamientos inverosímiles, mezcla incomprensible de hechos recientes con acontecimientos lejanos, transición de una escena a otra enteramente diversa—. Unido este con la irregularidad y la rapidez, a veces increíble, con que las escenas se suceden, no es de extrañar que el ensueño haya sido definido como la anarquía psíquica afectiva y mental.

Desconcertados por ello los psicólogos, unos hablan de la producción simultánea de sueños o de motivos que se superponen o entremezclan y de la perseverancia de una situación al ocurrir la siguiente. Otros ven un simbolismo —las imágenes sufren, aun en el sueño una censura y se disfrazan—, cuyo sentido y coherencia puede y debe buscarse. Otros señalan como factor determinante de la inestabilidad de las situaciones, la mengua de la energía psicofísica frente a los excitantes y a las imágenes por ellos despertadas, base y contenido de escenas nuevas, distintas o incoherentes con las anteriores.

Siempre han preocupado los sueños y lo peregrino de su contenido. Acaso por su misma incoherencia se les ha creído provistos de un sentido, en ocasiones de un sentido extraño y misterioso, bien con el misterio de una prefiguración del porvenir, bien con el misterio de admoniciones divinas, bien con el de mágicas curaciones —Epidaure—. En la antigüedad clásica, la adivinación por los sueños era una técnica, la oniromancia, a menudo al servicio de la religión pagana.

Héroes de leyendas y consejas han sido presentados por el folclore y por las obras literarias como predestinados en sueños, que, a sí mismo, regularían su vida.

Los sueños han sido constantemente empleados como recurso literario —Cicerón, Luciano, Quevedo— y hasta historiadores como Tito Livio y Tácito no desdeñan utilizarlos.

Sobre la manera de conocer en sueños cosas a distancia nos habla el filósofo. Dice así Prudencio: “¿Dudas después de experimentarlo que las almas pueden penetrar con su vista las cosas escondidas,

siendo así que el hombre en el reposo de la noche contempla muchas veces lugares remotos y distantes lanzándose a través de los campos, de los astros y de los mares?" (HAM 892-896, pág. 292).

El traductor de Prudencio en esta ocasión ha olvidado la palabra para nosotros más interesante que es "soporatis", es decir, ensoñados, dormidos, en pleno sueño.

Sigue Prudencio comentando sus opiniones sobre el conocimiento y dice estas frases interesantes. Dice así: "Pues el alma no se separa de los miembros vivos antes de la muerte, ni huye como desterrada de la sangre, ni se despoja de lo más íntimo de la carne ni de sus medulas, ni arroja la vida sacada del pecho; sino que permaneciendo en su sede carnal, lo mira todo con clarísimas luces; y por donde lleva la penetrante mirada de la sutil naturaleza no obstaculizada por óbice alguno, contempla el orbe sujeto a sus pies..." (HAM 896-903, pág. 292).

Toda la descripción de la actividad cognoscitiva de la mente humana durante el sueño parece inspirada en las obras de Lucrecio. Veamos dos frases casi idénticas. Dice Prudencio "Obiacet interea tellus nec visibus obstat" (HAM, 905, pág. 292) y dice Lucrecio lo siguiente: "... nec tellus obstat quin omnia dispiciantur" (Lucrecio, 3, 26).

Insiste Prudencio en la teoría del conocimiento. Dice así: "Más aun, si vuelve sus ojos al eje estrellado, no hay estorbo alguno que impida la perspicacia de la sutileza del alma, aunque se densifiquen los espesos nublados y se oscurezca el cielo tras la cortina de los vello-nes" (HAM 906-909, pág. 292).

Dos textos antiguos hallamos semejantes a este trozo prudenciano. Dice Lucano (4, 24): "... densas in vellera nubes parserat". Y algo parecido hay en Virgilio (Georg., I, 397): "Tenuia nec lanae per caelum vellera ferri".