
ADVERSARIOS E INTERLOCUTORES DEL CRISTIANISMO

LA LITERATURA APOCALÍPTICA

Se entiende por literatura apocalíptica judía una serie de obras judías, y alguna judeo-cristiana, redactadas entre los años 200 a.C. y 200 d.C., supuestamente inspiradas, y atribuidas a un autor o interlocutor del Antiguo Testamento.

Dentro de la literatura apócrifa predomina el género apocalíptico, que es una literatura revelada mediante la intervención de un agente del otro mundo o un ser humano. Trata de verdades referentes a la escatología individual y colectiva, o cósmica. Utiliza símbolos típicos, y revelaciones sobre Dios, los demonios, y los ángeles.

Las doctrinas apocalípticas versan sobre la crisis que amenaza a la humanidad, la proximidad del nuevo eón y la resurrección. Son temas típicos de la literatura apocalíptica, basándose en el libro de Daniel, los siguientes: la espera del fin del mundo, que será una catástrofe cósmica, división del tiempo en periodos, existencia de ángeles y demonios, la salvación paradisíaca, el trono de Dios que destruye los reinos de la Tierra, un intermediario con funciones reales que será ejecutor de la salvación final, la gloria como estado definitivo del hombre, guerras entre las esferas terrestre y celeste, etc.

La apocalíptica aparece en el judaísmo posterior al destierro de Babilonia. Es una corriente de pensamiento muy compleja que se desarrolló durante un largo periodo y se relaciona con otras corrientes del ambiente judío, como la profecía y la tradición sapiencial. En opinión de J. Treballe, los relatos apocalípticos de contenido cosmológico son anteriores a los de contenido histórico; y la apocalíptica, en general, es anterior y en consecuencia independiente de la crisis helenística y a la helenización de Palestina. Hoy día se tiende a buscar las raíces de la apocalíptica en Mesopotamia. Grecia, Roma y Persia conocieron también una literatura apocalíptica». [Blázquez, en Alvar, 1995: 49]

LITERATURA APOCALÍPTICA Y EL NUEVO TESTAMENTO

«La literatura apocalíptica tuvo cierto influjo en los autores del Nuevo Testamento. Ideas como la existencia de una vida ultraterrena, la resurrección de los justos y la retribución de las obras, son ideas apocalípticas que aparecen en el Nuevo Testamento. La idea de una salvación reservada para unos pocos

(Lc 13:23; Mt 7:11 ss.) coincide con lo expresado en el Testamento de Abraham y en 4 Esdras 7:47. Los apocalípticos esperaban la llegada del Reino de Dios sin especificar fechas. Otros autores sí daban fechas concretas. Esta última idea fue expuesta por Jesús (Mc 9:1).

La literatura cristiana de los testamentos está, según McNamara, estrechamente relacionada con la apocalíptica. En los dos géneros literarios hay una predicción sobre el futuro. El universo del Nuevo Testamento es, en opinión de Rudolf Bultmann, un "universo mítico". La idea de la venida del Reino de Dios la toma Jesús, según este autor germano, de los apocalípticos, que esperaban el final escatológico. Incluso Albert Schweitzer afirma que no solo la predicación de Jesús sino la conciencia que Jesús tenía de sí mismo, y su vida, estaba dominada por la idea escatológica». [Blázquez, en Alvar, 1995: 53-54]

APOCALÍPTICA Y CRISTIANISMO

«F. García Martínez defiende que la apocalíptica cristiana postpascual no es la matriz donde se forma y desarrolla toda la teología cristiana. Su hipótesis, sin llegar a excluir un mensaje nuclear de carácter apocalíptico o una reinterpretación apocalíptica, propone que Jesús, como hijo de su tiempo, está impregnado de las ideas circulantes de la tradición apocalíptica judía. Este importante matiz propugna que no todas las ideas de la teología cristiana posterior proceden de la tradición apocalíptica. Este es uno de los componentes esenciales del pensamiento del Jesús histórico, de la teología paulina y de toda la teología cristiana, de la que puede considerarse matriz.

El cristianismo fue una secta apocalíptica en el interior del judaísmo. Los ejes centrales de la predicación de Jesús, como Hijo del Hombre, Reino de Dios, día del juicio, etc., tienen claros precedentes literarios y conceptuales en la apocalíptica.

Antonio Piñero ha señalado la presencia en el Nuevo Testamento de pasajes claramente alusivos a la apocalíptica judía, procedentes de la Asunción de Moisés, del Apocalipsis de Baruc, del Testamento de los Doce Patriarcas, del ciclo de Adán y Eva, y del Apocalipsis de Elías, a los que quizá podría añadirse el libro 1 Henoc.

Los judeocristianos estaban preocupados por los mismos problemas que sus contemporáneos: origen del mal, relación de Israel con los paganos, justicia de Dios en este mundo y el aparente fracaso de los justos, el Mesías ejecutor de la salvación divina, la resurrección, el juicio, la libertad del hombre y de Dios, etc.

Se había llegado a una cosmovisión del mundo, compartida por los autores del Nuevo Testamento, cuyos puntos más importantes, según A. Piñero, eran: la espera del fin del mundo con la liberación de los judíos; fin este que comporta una gran catástrofe cósmica, con guerras y triunfo definitivo de los justos; división del tiempo en dos periodos, el malo dominado por Satán y el futuro, regido por Dios, en el que los justos llevarían una vida paradisíaca; evolución del presente hacia el futuro; el espacio entre Dios y el hombre, que

está poblado de ángeles y demonios que influyen, en ambos sentidos, en la marcha del mundo y en la conducta del hombre; la espera de un Salvador o Mesías; el juicio de Dios sobre los hombres al final de los tiempos. El Apocalipsis de Juan es el libro apocalíptico por antonomasia del Nuevo Testamento.

En los discursos de Jesús aparecen ideas básicas de la apocalíptica judía, si bien con una diferencia notable: la superación parcial del exclusivismo judío respecto a la salvación, pues el Reino de Dios estaba abierto a toda la humanidad. La predicación de Jesús presupone el dualismo apocalíptico. Jesús concibe el Reino de dios intramundano, como un milagro divino. En este sentido Jesús muestra una concepción mucho más espiritualizada –más sublime– que la tradición apocalíptica judía.

Jesús se presentó como profeta o mediador del Reino de Dios. Sus actos, su persona y su anuncio del Reino de Dios son señales del Reino mismo, un referente divino.

Los evangelistas describen la figura de Jesús con rasgos apocalípticos. La esperanza cristiana primitiva en la venida del Hijo del Hombre, asimilado ya a la persona de Jesús, es una interpretación apocalíptica de la figura de aquel. Lo novedoso del mensaje de Jesús, según los evangelistas, es el reconocimiento de que con él se hacen realidad y se cumplen las antiguas promesas.

En los escritos de Pablo, los conceptos apocalípticos constituyen el marco de la cristología del Señor, tales como el tema de la creación, de la justicia, de la plenitud de los tiempos. Apreciamos cierta influencia apocalíptica en el relato del retraso de la parusía en la Segunda carta de Pedro, o en los Hechos de los Apóstoles.

El Apocalipsis de Juan es la sistematización de las esperanzas apocalípticas neotestamentarias. Al autor solo le interesa el presente. En la obra se propugna un fin inmediato; se defiende el determinismo, evidente en el plan de Dios escrito sobre un libro con siete sellos que solo puede abrir Cristo». [Blázquez, en Alvar, 1995:62 ss.]

Una "enmienda a la totalidad" a la tesis sobre la "apocalíptica como matriz de la teología cristiana"

«Existe en la investigación más o menos actual una suerte de "enmienda a la totalidad", una negación fuerte de la tesis que hemos defendido acerca de la apocalíptica judía en relación con Jesús y el cristianismo, y es la siguiente: el Jesús de la historia no fue un apocalíptico, en absoluto, o al menos no en una "porción" importante de su mensaje y de sus intereses.

Los elementos apocalípticos o bien han sido añadidos por los seguidores de Jesús, entiéndase la comunidad primitiva, tanto en Jerusalén como en Galilea, o bien posteriormente por un proceso de rejudaización del mensaje de Jesús que aconteció durante las revisiones del material evangélico en el siglo II.

El Jesús típico no apocalíptico es el descrito, por ejemplo, por el grupo del "Jesus Seminar", un conjunto de exegetas sobre todo norteamericanos que

defienden que Jesús no fue un apocalíptico, sin más bien un maestro de la Ley. En palabras de Rafael Aguirre:

(Este grupo) "atribuye a la reelaboración de la Iglesia primitiva los dichos sobre el Reino de Dios futuro y toda la imaginería apocalíptica, incluidos, por supuesto, los dichos sobre el Hijo del hombre futuro, a los que tanto valor solía conceder la investigación germana anterior. En general, se defiende un Jesús sabio, que enseña a encarar con sabiduría y libertad la realidad presente, y no tanto --a veces se rechaza abiertamente-- la imagen del profeta escatológico con tintes más o menos apocalípticos" ("La teoría de Jesús como un predicador cínico", p. 240 de A. Piñero [editor.] *Biblia y Helenismo*, El Almendro, Córdoba, 2006).

En concreto, la imagen más clara de este Jesús no apocalíptico es concebirlo como un remedo judío de lo que era un predicador cínico del siglo I en el entorno de Siria-Israel. Esta imagen ha sido puesta absolutamente en duda por el mencionado R. Aguirre con sobrados argumentos, y la verdad es que hoy día ha perdido bastante fuerza tal imagen de Jesús helenizada al máximo.

Por ello quiero fijarme en otro aspecto, quizá menos conocido pero que supone en el fondo también la mencionada imagen de un Jesús no apocalíptico. Me refiero a la teoría que sostiene que el Nazareno no creía de ningún modo en un fin inmediato del mundo (entiéndase, o bien una destrucción absoluta, sino el fin del mundo social y político presente de modo que surgiera como una "tierra y cielos nuevos"; o bien una destrucción de más amplio calado, física y total del mundo presente), y por tanto que el reino de Dios no vendría de inmediato.

Hubo por los años 80 del siglo pasado un investigador, T. F. Glasson, que defendió esta postura y se adelantó a algunos de los argumentos de Crossan y colegas. Según Glasson, fue durante los atormentados años inmediatamente anteriores a la guerra judía contra Roma, que terminó en el 70 d.C., con la caída del Templo y de Jerusalén, cuando algunos círculos de seguidores de Jesús pensaron que aquella guerra era realmente el inicio del fin del mundo y opinaron que Jesús tenía que haber tenido los mismos temores y esperanzas que ellos.

Con este impulso, esos cristianos primitivos tergiversaron el sentido de algunas de las palabras transmitidas de Jesús. Claramente, las modificaron dándole este sentido. Y una vez modificadas, las hicieron circular como tradición auténtica del Nazareno. Esta acción errónea fue trágica para la historia del cristianismo posterior, porque desde ese momento hasta el siglo XX, con la famosa obra de Albert Schweitzer, *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús* (publicada en alemán en 1906 con otro título: *Desde Reimarus a Wrede*), se ha insistido radical y erróneamente en todo el cristianismo -que se fiaba de esa tradición manipulada- en la figura de un Jesús apocalíptico.

Una consideración atenta -según Glasson- de ciertos pasajes evangélicos nos lleva a pensar que Mc 13:30:

"No pasará esta generación antes de que todo se cumpla"

no significa de ningún modo, a pesar de las apariencias, que Jesús esperara el fin del mundo dentro de su generación.

La promesa de que algunos no habrían de morir antes de ver venir el reino de Dios con toda su fuerza (Mc 9:1) supone que tales hombres habrán de morir después. Les habría de ocurrir simplemente lo que al anciano Simeón (Lc 2,26) a quien se le había prometido tan sólo que vería al Ungido del Señor antes de morir.

El pasaje de Mt 10:23

“No terminaréis con las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre” refleja sólo una discusión al respecto que se mantenía en la comunidad primitiva, no el pensamiento real de Jesús. La elección de los Doce apóstoles y las afirmaciones del Nazareno sobre la construcción por parte de Dios de un templo nuevo (Mc 11:15 y paralelos) indican que la mirada de Jesús no se limitaba a pocos momentos.

Y así sucesivamente, de modo que según Glasson no hay en el Nuevo Testamento ningún texto seguro, es decir, que no pueda interpretarse de otro modo, sobre la esperanza de Jesús en un fin del mundo inmediato. Jesús, pues, no creía en ese final inmediato del mundo. Ciertamente existe en el Nuevo Testamento la noción de que el fin del mundo está próximo, pero no una indicación clara sobre cuánto va a durar el período antes de que llegue el final.

Crítica a esta posición:

Yo creo que no hay que perder mucho tiempo en argumentos de este estilo, sobre todo:

Porque significan la eliminación del influjo sobre Jesús de todas suerte de apocalíptica (y llevamos 18 postales aportando textos y perspectivas en defensa de lo contrario), y

Porque supone que la incorporación al grupo cristiano de ideas en torno al fin inmediato del mundo se dio únicamente en el espacio temporal entre la muerte de Jesús y la composición de la Primera carta a los Tesalonicenses (entre el 30/33 y el 51 d.C.).

Además, esta teoría no ha tenido ningún impacto serio entre los estudiosos fuera de los autores del “Jesus Seminar” y no tiene ningún consenso científico formado en torno suyo.

Parece difícil hoy día -a pesar del éxito de ventas sobre todo de J. D. Crossan y a pesar de la existencia de obras como las de B. L. Mack y F. G. Downing, sobre todo- y tras una lectura y relectura de los textos evangélicos con el resto de la comunidad científica estudiosa del Nuevo Testamento, pensar en un Jesús que no participase plenamente de lo que creían todos los judíos piadosos de su época, a saber que la venida del mesías suponía el final de los tiempos (la discusión, en todo caso, sería sobre la concepción o el modo de este fin).

Desde luego es cierto que no queda claro que la mayoría de los judíos participara de una teología sobre la participación del "Hijo del Hombre" en esos eventos, ni tampoco en qué grado era necesaria la participación humana violenta –al estilo celota– para coadyuvar con la acción divina, última responsable de ese final del mundo y de la implantación del reino de Dios. Pero estas ideas son sólo teología complementaria a la creencia general entre los judíos piadosos –en especial los esenios, y algunos fariseos– de la inminencia del fin del mundo.

En síntesis: como conclusión de los comentarios que hemos dedicado a la proposición "¿Es la apocalíptica la matriz de la teología cristiana?", debemos confesar que en parte sí: las concepciones apocalípticas forman una parte esencial de la teología de Jesús, del judaísmo piadoso de su tiempo (esenios, fariseos y gentes afines) y del primer cristianismo, Pablo incluido. Pero a la vez volvemos a sostener que el cristianismo, a pesar de la continuidad histórica con la tradición apocalíptica, no se reduce como fenómeno histórico a la apocalíptica, ni la teología cristiana es idéntica a la teología de la apocalíptica». [[Antonio Piñero](#)]

LOS ADVERSARIOS DE SAN PABLO

Para [Sfameni Gasparro](#) (2009): Dos son las constantes de los movimientos gnósticos: la impronta dualista (teológica, cosmológica y antropológica) y la búsqueda de un conocimiento más alto de los «misterios divinos». Las primeras manifestaciones de los movimientos gnósticos están claramente documentadas en los inicios del siglo II, pero su origen puede establecerse con probabilidad en el siglo precedente, quizá en círculos cristianos marginales, con fuerte identidad judaica y con un mayor o menor conocimiento de las tradiciones religiosas y filosóficas griegas.

Algunos investigadores han pretendido descubrir en II Cor de Pablo una polémica con adversarios gnósticos. Según Sfameni, el análisis de II Cor demuestra que ese debate fue ajeno al dualismo gnóstico y que, además, se enmarcó en una perspectiva soteriológica ajena al mundo gnóstico. Los adversarios de Pablo fueron cristianos con pretensiones carismáticas y experiencias visionarias, influidos por el apocaliptismo judaico y por especulaciones angelologías también judaicas.

«El epistolario paulino se nos presenta, de hecho, como un espejo en el cual se refractan no sólo las experiencias personales de un hombre de extraordinaria altura intelectual y espiritual, sino también un entero universo de acontecimientos y personajes contemporáneos, que interactúan con el Apóstol, condicionan sus acciones, sentimientos, evolución religiosa y doctrinal y, al mismo tiempo, aparecen más o menos profundamente influidos por el mismo Pablo. Por este entramado de acciones y reacciones resultará en gran medida condicionada también la formación del cristianismo, un acontecimiento de larga duración, que, a partir de la matriz judaica, en la cual el mismo Paulo estaba radicado estructuralmente, se definirá en la móvil y diversificada riqueza de sus componentes y de las linfas vitales que en él

confluyeron, con variaciones así mismo profundas en el tiempo y en el espacio, todas importantes para la definición de su específica identidad. El proceso de constitución del cristianismo se realizó en la alternancia de acuerdos y de conflictos tanto entre individuos como entre comunidades; un proceso contextualmente caracterizado por inclusiones y asimilaciones, por una parte, y exclusiones y polémicas, duras y radicales, por otra. Es por ello importante, para la interpretación histórica de este proceso, percibir correctamente las fases iniciales, decisivas para la constitución del evento cristiano, aunque no «conclusivas», dada la continua fluidez del mismo cristianismo –como todo fenómeno histórico–, también en la progresiva estabilización de algunos núcleos fundamentales.

Desde los comienzos de la reflexión patrística sobre el epistolario paulino se ha planteado el problema de la identificación de los ambientes en los que se difundió el mensaje del Apóstol y de la actitud de sus interlocutores, tanto los receptores del mensaje como los «adversarios», ocupados éstos en discutirlo en el seno de las comunidades a las cuales él se dirigía. En concreto, a medida que se configuró el parámetro heresiológico para delimitar las diversas posiciones en materia doctrinal, ética e institucional, se manifestó precozmente la tendencia a identificar en los personajes, movimientos y actitudes contra los cuales él se dirigió, no sólo la polémica paulina, sino también la crítica o franca condena de otros escritores neotestamentarios, fundadores o precursores de las doctrinas y movimientos ahora ya netamente condenados como «heréticos» por los representantes de la Gran Iglesia, desde Justino a Ireneo, de Tertuliano a Clemente Alejandrino, Orígenes y Epifanio. Valga por todos el caso de Simón relatado en Act 8,4-25, que, a partir de Justino, se transformó en el hereje por antonomasia y el «primer gnóstico», o sea, el precursor de aquella multiforme y compleja tradición que –en la marginalidad del cristianismo– apeló a una especial forma de conocimiento como fundamento indispensable para la salvación.

En la moderna investigación, el tema de la identidad «gnóstica» de los adversarios de Pablo se ha impuesto a partir de las formulaciones de H. Hammond en 1651 y desde entonces vuelve con diversas acentuaciones hasta nuestros días. El movimiento gnóstico es un fenómeno que sólo se puede definir, sobre base documental segura, a partir del siglo II d.C.

El problema central de los gnósticos, cualquiera que sean las respectivas y a menudo diversas formulaciones doctrinales y los componentes prácticos de perfil organizativo y ético, es la cuestión soteriológica. No pretendían elaborar sistemas teológicos y especulaciones más o menos sutiles sobre los principios del existir, sino saber cómo garantizar la propia existencia, actual y futura. El conocimiento mismo, fruto de una revelación divina, es premisa indispensable y fundamento de la salvación. No me parece convincente el tentativo del destacado estudioso George W. MacRae, que detecta en el importante pasaje II Cor 4,6 una «polémica antidualista», suficiente para probar que los gnósticos estaban en el punto de mira de Pablo.

Toda la enseñanza paulina reposa –sin necesidad de presuponer un parámetro polémico antignóstico– sobre la noción de continuidad entre la antigua y la

nueva Alianza, que no precisa ulteriores ejemplificaciones, a pesar de la irreductible novedad de esta última, expresada en la dura oposición entre las obras de la Ley y la fe en Jesucristo».

PABLO Y LOS CLÁSICOS GRIEGOS

Pregunta: ¿Qué autores griegos y latinos fueron fundamentales en el pensamiento de Pablo de Tarso para desarrollar luego la interpretación crística de Jesús? Además de Platón y otros griegos, ¿pudieron tener que ver de algún modo Virgilio, Ovidio u Horacio?

[Antonio Piñero](#) responde: Respuesta absolutamente negativa. Escribo en la "Guía de Pablo" lo siguiente:

«Se ha discutido si el Apóstol siguió la enseñanza superior griega y si recibió una formación en los autores clásicos. Esto no parece a priori verosímil en el seno de una familia de posible y estricta observancia judía, y de no muchos recursos económicos, pues suponía cultivar en exceso una literatura que proclamaba la existencia y alabanza de dioses falsos, amorales, contrarios al Dios único, como los representados en Homero, en la lírica en general y en los mitos de la tragedia.

Además, a decir verdad, no se encuentran en las cartas del Apóstol especiales alusiones a poetas u otros literatos, como ocurre con cristianos posteriores. En sus escritos sólo se hallan máximas o lugares comunes de la sabiduría popular, y en todo caso alusiones a dichos ya popularizados de filósofos y dramaturgos.

Incluso cuando parece citar expresamente a Menandro (Tais, 218 = 1 Cor 15,33: No os engañéis: «Las malas compañías corrompen las buenas costumbres»), no hace otra cosa probablemente que repetir un tópico literario convertido en refrán (se puede citar el dicho "La religión es el opio del pueblo" sin haber leído jamás a Karl Marx).

De cualquier modo, Pablo da la impresión en sus cartas de ser poco receptivo a los modelos generales de la cultura griega. Si lo comparamos con Filón de Alejandría se notará la diferencia.

Pablo es el polo opuesto, porque no trata de acentuar las semejanzas entre el helenismo y Cristo, sino la superación por parte de este de toda la sabiduría griega. Según esta consideración, es poco probable que Pablo, en Rom 7,7-23 estuviera citando la Medea de Eurípides o la de Ovidio (Stowers, 1994, 269ss). Y si lo hizo, fue a modo de sabiduría gnómica, o proverbial, popularizada.

El corpus literario que Pablo conoce y utiliza con pasión y técnica es la Biblia judía. No es una exageración afirmar que el trasfondo cultural más importante en Pablo son las Escrituras sagradas de Israel, aunque el análisis de sus citas bíblicas no nos permite sostener que tuviera ante sus ojos una versión de la traducción judía de la Biblia al griego (llamada de los LXX) tal como se edita hoy día. Desde luego parece aún menos que fuera la Biblia hebrea tal como la conocemos hoy. De todos modos, la mayor parte de las citas bíblicas

paulinas se parecen más a los LXX que al texto hebreo, como lo indica el propio vocabulario paulino. El Apóstol supone en general que sus lectores paganos o judíos están familiarizados con algún tipo de esta traducción de la Biblia al griego. Y no es de extrañar, ya que la mayoría de sus conversos desde la gentilidad eran "temerosos de Dios" de lengua griega, amigos y simpatizantes del judaísmo que conocían suficientemente bien las Escrituras».

LA HELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO

Adolf von Harnack (1851-1930), estudió histórica y objetivamente la idea de la «helenización» del cristianismo. Según él, los teólogos del siglo II cometieron el error de intentar racionalizar el Evangelio de Jesús. Así, el gnosticismo habría sido una helenización aguda del cristianismo mientras que el cristianismo católico sería la forma en que esta misma idea se produjo lentamente en la historia.

Para él, el Evangelio se reduce al anuncio de la llegada del Reino, la paternidad de Dios, la dignidad del ser humano y del mandamiento del amor. Cualquier otra afirmación tiene su origen en infiltraciones griegas. A su juicio, el dogma sería "una construcción del espíritu griego sobre el suelo del evangelio".

A partir de Harnack, sus tesis ejercieron una gran influencia y extendieron la idea de la "helenización del cristianismo". A pesar de que hoy día los historiadores descartan con unanimidad su interpretación de la gnosis y el catolicismo, la idea fundamental de la helenización (esto es, que la Iglesia antigua habría impuesto una teoría filosófica sobre la praxis que se refleja en Biblia y que habría desarrollado a partir de ella su ortodoxia) goza de una amplia difusión y aceptación en diversas escuelas, desde la teología de la liberación hasta la teología del pluralismo religioso.

YUXTAPOSICIÓN DE PAGANISMO Y CRISTIANISMO

«En el siglo IV se dio una yuxtaposición de paganismo y cristianismo. La Iglesia aceptó de la religión pagana, de finales del siglo IV, el uso de cirios y del incienso, al igual que los vestidos litúrgicos, de la vestimenta del emperador y de los altos cargos del Estado.

En el calendario del año 354 de Furio Dionisio Filócalo se indican las festividades cristianas y las fiestas imperiales desde Augusto hasta Constantino. Este calendario ilustra el sincretismo de la época. Aunque la Iglesia se opuso radicalmente a todo sincretismo, desde antiguo algunos cristianos simultaneaban cultos paganos y cristianos». [Blázquez, en Alvar, 1995: 289 ss.]

LA CRISTOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA GRIEGA

La cristología es la parte de la teología cristiana que dedica su estudio al papel que desempeña Jesús de Nazaret (desde los puntos de vista tanto humanos como divinos, bajo el título de Cristo o Mesías). Algunos puntos clave de la cristología incluyen: Su naturaleza humana, su naturaleza divina, la

interrelación entre estas dos naturalezas, cómo interactuarían y se afectarían entre sí.

La cristología también abarca cuestiones concernientes a la naturaleza de Dios como el trinitarismo, el unitarianismo o el binitarianismo, y sobre lo que Cristo habría logrado para el resto de la humanidad. Hay tantos puntos de vista cristológicos como hay variantes del cristianismo. Los diferentes puntos de vista cristológicos de las diversas corrientes cristianas han llevado a acusaciones mutuas de herejía y, menos frecuentemente, a subsecuentes persecuciones religiosas. En muchos casos, la cristología particular de una rama es su característica distintiva, en estos casos es común que a la corriente se le conozca bajo el nombre de su visión cristológica.

Se trata de declarar si Jesús es Verdadero Dios; si siendo Dios Verdadero es Verdadero Hombre; sin siendo Dios y Hombre, es Uno y el Mismo; y su relación con el Padre. Una de las más antiguas disputas en el cristianismo se centra en si Jesús es Dios. Un número de ramas cristianas primitivas creían que Jesús no era divino, sino simplemente un profeta

Para el **arrianismo** Jesucristo fue creado por Dios Padre y está subordinado a él. Las enseñanzas arrianas fueron atribuidas a Arrio (250-335), un presbítero de Alejandría, Egipto, y se oponen a las llamadas creencias ortodoxas acerca de la naturaleza divina. La cristología arriana sostiene que el Hijo de Dios no existió siempre, sino que fue creado por Dios Padre.

El **nestorianismo** o **difisismo** (del griego δύς, dys, 'dos', y φύσις, physis, 'naturaleza') considera a Cristo radicalmente separado en dos naturalezas, una humana y una divina, completas ambas de modo tal que conforman dos entes independientes, dos personas unidas en Cristo, que es Dios y hombre al mismo tiempo, pero formado de dos personas (prosopōn) distintas.

El **docetismo** niega la realidad carnal del cuerpo de Cristo. Por su etimología viene de la voz griega dokéo, 'parecer', dókēsis, 'apariencia'. Designa la creencia de los que no admiten que Jesucristo ha sido hombre verdadero, con cuerpo de carne y hueso. Sería solo apariencia lo que los Evangelios cuentan y la Iglesia enseña sobre la concepción humana de Cristo, su nacimiento y su vida, sobre su pasión, muerte y resurrección.

Según el **adopcionismo** Jesús era un ser humano, elevado a categoría divina por designio de Dios por su adopción, o bien al ser concebido, o en algún momento a lo largo de su vida, o tras su muerte.

El **binitarismo** o binitarianismo defiende la existencia de dos personas o dos aspectos en una misma sustancia (o Dios). El binitarismo es entendido como una forma de monoteísmo: un Dios en dos personas.

Las otras formas comunes de monoteísmo en el cristianismo son "unitarismo", una creencia en un Dios con una persona, y "trinitarismo", una creencia en un Dios con tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo).

Otras posturas proclaman que Jesús fue completamente divino pero no completamente humano.

El **monofisismo** (del griego μόνος, monos, 'uno', y φύσις, physis, 'naturaleza') sostiene que en Jesús solo está presente la naturaleza divina, pero no la humana. Para el monofisismo la naturaleza humana de Cristo se disolvía o era consumida por la divina.

El **monotelismo** del siglo VII admitía en Cristo dos naturalezas, la humana y la divina, y una única voluntad. El monotelismo trataba de ser una solución de compromiso entre el cristianismo trinitario y el monofisismo: Cristo existe con una naturaleza híbrida, simultáneamente humana y divina, única en el universo.

Varios concilios fijaron la doctrina ortodoxa de la Iglesia y condenaron las "herejías": Concilio de Nicea (325), Concilio de Constantinopla (381), el Concilio de Calcedonia (451) y el Segundo Concilio de Constantinopla (553).

El Concilio de Calcedonia, que tuvo lugar en el año 451 en Calcedonia, ciudad de Bitinia, en Asia Menor, rechazó la doctrina del monofisismo y estableció el Credo de Calcedonia, que describe la plena humanidad y la plena divinidad de Cristo, segunda persona de la Santísima Trinidad. Se dice que en este concilio fue la primera vez que se utilizó el término griego "prosopon", que quiere decir 'máscara', para referirse a persona, como hoy conocemos el término.

El Símbolo Niceno-Constantinopolitano es el símbolo de la fe, una declaración dogmática de los contenidos de la fe cristiana, promulgada en el Concilio de Nicea I (325) y ampliado en el Concilio de Constantinopla I (381), que afirmó definitivamente el carácter divino del Espíritu Santo. La versión ampliada del símbolo niceno dictada en el Concilio de Constantinopla I (381), que se denomina símbolo niceno-constantinopolitano.

El Segundo Concilio de Constantinopla (553) condenó el nestorianismo. También se condenó algunas de las tesis expuestas por Orígenes que, impregnadas de platonismo, se alejaban de la doctrina oficial.

En la versión latina del Símbolo Niceno-Constantinopolitano del Concilio de Constantinopla I (381) se insertó la cláusula *Filioque*. Esta inserción expresa que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. En latín el término *Filioque* significa: «y del Hijo». La inserción de esta cláusula en el Credo litúrgico de la Iglesia latina dio origen a una disputa entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa.

La primera versión del Credo litúrgico se fijó en el Primer Concilio Ecuménico de Nicea (325), el Credo niceno. En él se hacía no más que una simple mención del Espíritu Santo sin referencia a su origen, ya que lo que en ese momento se intentaba presentar, frente al arrianismo, era la doctrina de la Iglesia en lo referente a la figura de Jesucristo, por lo que se incluyeron frases como "engendrado, no creado" y "consubstancial al Padre".

El Primer Concilio de Constantinopla (381), convocado por el emperador Teodosio I, amplió el Credo niceno, y declaró, siguiendo (con una pequeña variación: ἐκ en lugar de παρὰ) lo dispuesto en el Evangelio de Juan (15:26b), que el Espíritu Santo «procede del Padre» al decir: Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεὸν [...]

καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον [...] τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον (Creemos en un solo Dios [...] y en el Espíritu Santo [...] que procede del Padre). Este nuevo texto, conocido como Símbolo Niceno-Constantinopolitano, sin embargo, no tuvo carácter normativo hasta el Cuarto Concilio Ecuménico celebrado en Calcedonia en 451.

«Desde el primer momento la Iglesia se interrogó por la persona de Jesús y por sus relaciones con el padre, es decir, cómo se concilia lo humano y lo divino. Muchos intelectuales cristianos, como Tertuliano, Hipólito, Novaciano, Clemente de Alejandría, Orígenes, u otros, hombres muy cultos, a lo largo de tres o cuatro siglo estuvieron unos y otros utilizando la filosofía griega como herramienta para entender y explicar las cuestiones vitales, fundamentales, de la nueva religión, pues el dogma no nace sino que se hace. Antes del concilio de Calcedonia (451) no se puede hablar de dogma en cristología.

Una de las teorías más antiguas fue el adopcionismo. Algunos grupos radicales judeocristianos, como los ebionitas, consideraron a Cristo solo como un gran profeta. Para otros Cristo era un ser divino de rango inferior. Los gnósticos valentinianos repartieron las funciones de Cristo en cinco eones (seres divinos): *nous*, *Logos*, Hombre, Cristo, Salvador. Los gnósticos basilidianos y valentinianos hablaban de un Cristo preexistente, emanado del padre, inferior a él, artífice del desarrollo del mundo divino y humano. Los gnósticos no admitían que Cristo tuviera un cuerpo real; para algunos su cuerpo era una mera apariencia. Los apologistas, Justino, Taciano, Teófilo y Atenágoras, partiendo de ciertas ideas del platonismo medio, colocaban una deidad menor como intermediaria entre Dios trascendente y el mundo.

Consideraban al *Logos* divino desde la eternidad inmanente, impersonal a Dios, engendrado antes del tiempo por él para gobernar el mundo y proveer a la creación. Es Hijo de Dios, Dios mismo, aunque inferior al Padre y distinto de él. Las teofanías del *Logos* se detectan ya en el Antiguo Testamento y culminan en la encarnación.

Ireneo, Tertuliano y Orígenes defendían que el *Logos* tenía un espíritu y un alma humana en un cuerpo real. Tertuliano, Clemente, Hipólito y Orígenes desarrollaron la cristología del *Logos* en lucha contra los monarquianos [contrarios a la teoría trinitaria, afirmaban que Dios era un solo Rey (monarca) y que no era una pluralidad de personas], que acusaban a los contrarios de introducir un diteísmo [sistema de religión que admite dos dioses], partiendo de la filosofía griega. Los monarquianos, para defender el monoteísmo, tenían a Cristo por mero hombre; eran adopcionistas, pues consideraban que Cristo era Hijo de Dios después de resurrección. Esta era un modo de manifestación y obra del Padre, que padeció en la cruz bajo la apariencia de Hijo (sabelianos y patripasianos).

Tertuliano, Hipólito y Novaciano profundizaron en la cristología del *Logos*, y creyeron que no se comprometía la unidad divina con la distinción entre Padre e Hijo. Orígenes acentuó la diferencia entre el *Logos* y el Padre mediante el término "hipóstasis" [la unión hipostática designa la unión de las dos naturalezas, divina y humana en Jesucristo; hipóstasis se refiere a la Trinidad

y significa 'sustancia individual o singular', algo distinto de la naturaleza (physis) y la sustancia (ousía); la Trinidad son tres personas distintas e inconfundibles, pero, cada una de ellas, hipóstasis de una misma esencia inmaterial]. Tertuliano habla de dos sustancias unidas en la persona de Cristo.

La cristología del *Logos / sarx* (carne), según la cual el *Logos* se encarnó en un cuerpo privado de alma, pues tomó sus funciones, fue defendida en tierras de Palestina, Egipto y varias regiones de Asia Menor. En Siria se desarrolló una cristología que daba gran importancia a la humanidad de Cristo». [Blázquez, en Alvar, 1995: 323 ss.]

EL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA GRIEGA

Para Xavier Zubiri la teología cristiana ha tenido un efecto negativo sobre la historia del pensamiento filosófico.

«La filosofía europea desde San Agustín a Hegel es, en última instancia, una filosofía que no ha nacido ni ha vivido de sí misma. Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, desde sí misma, frente a las cosas en inmediato contacto con ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo mismo nunca de una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito. La filosofía desde Descartes a Hegel es una dialéctica del espíritu finito que quiere conquistar intelectualmente su infinitud, puesta en crisis al distanciarse de Dios» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid: Alianza, 2002, p. 123-124].

Grecia no queda fuera del pensamiento del Occidente europeo como queda Europa entera fuera de la India. No queda fuera. De alguna manera, Grecia continúa perteneciendo en una o en otra forma al acervo intrínseco de la metafísica occidental, de la metafísica del Occidente europeo.

El cristianismo se ha expresado conceptualmente a través de conceptos griegos, pero estos conceptos griegos han manifestado como insuficientes para formular las ideas del cristianismo, sobre todo en lo referente a la idea de persona, individuo, historia, nihilidad y espíritu.

«El griego no tuvo nunca sentido de la historia. Tuvo sentido para contar los cuentos, para el relato. Pero lo que se llama hoy la historia misma como trama de las acciones y de los individuos humanos tuvo muy poco lugar, si tuvo alguno, en la mente de los griegos. Ni idea de la persona ni idea de la historicidad intrínseca tuvo lugar nunca dentro de la razón griega» (Xavier Zubiri).

Según Zubiri, el mérito del Cristianismo fue el haber introducido en la historia del pensamiento, a raíz de las discusiones cristológicas de los primeros cuatro siglos, el concepto de persona:

«Dios funda el cristianismo de una manera más radical que haciéndose "cristiano"; funda el cristianismo al entrar a formar parte de la historia misma. La humanidad se constituye así en una experiencia histórica de lo absoluto.

La metafísica griega tropieza aquí con grandes limitaciones, que penden de la idea de la posible actuación de una potencia por un acto, o de una posible participación platónica de unas realidades respecto de otras. Pero sobre todo tiene una limitación fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona*. Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término *persona*, a diferencia de la pura *res*, de la cosa. Es fácil hablar en el curso de la historia de la filosofía de lo que es la persona a diferencia de la *res naturalis*, por ejemplo, en Descartes y en Kant sobre todo. Pero lo que se olvida es que la introducción del concepto de persona en su peculiaridad ha sido una obra del pensamiento cristiano, y de la revelación a que este pensamiento se refiere.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 323]

En la filosofía griega, la idea de realidad aún no incluía la realidad personal.

«Los griegos pensaron que el carácter de sustancia expresaba lo real en cuanto tal. Pero la subsistencia personal es otro tipo de realidad en cuanto tal en la que los griegos no pensaron. Por esto, al considerar la novedad de la realidad personal en cuanto realidad subsistente, la filosofía se vio forzada a rehacer la idea de realidad en cuanto realidad desde el punto de vista no sustancial sino subsistencial.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza, 1986, p. 131]

Pero esta contribución fundamenta del cristianismo a la historia del pensamiento occidental está empañada por las consecuencias filosóficas de otro concepto de origen cristiano: la idea de una creación *ex nihilo*. El cuarto evangelio estaría identificado con el *logos* de la filosofía griega.

En el cristianismo, cada cosa real, contemplada desde el Dios que la ha creado y en quien está su razón de ser, «*es como si no fuera*, la cosa es una *nada*». Es lo que llama Zubiri el «horizonte de la nihilidad». El hombre de la era cristiana ya no se pregunta por el ser como «acontecer actual del movimiento», sino por el ser en cuanto creado. La cuestión de *por qué existe el ser y no más bien la nada* es ahora el punto de partida de toda la filosofía europea desde Agustín hasta nuestro tiempo. La filosofía, después de Grecia, filosofa desde la nada: para llegar a las cosas necesita de Dios, y el hombre mismo no es sino el camino del mundo hacia Dios.

«El mundo griego ha visto esencialmente la idea del *ens*, la idea del *öv* (*on*), desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto. Lo primero que piensa el medieval es por qué hay cosas en lugar de que no haya nada. Es curioso que esta pregunta –de la que todavía no hace mucho tiempo decía Heidegger que le parecía mentira que a la gente no le interesase– está inscrita dentro del horizonte de la nihilidad, que es el horizonte de la Creación. La idea de la nada no cruzó jamás por la mente de un griego.

Para la mente griega, Dios, el θεός (o theós), no ha hecho el mundo, ni siquiera en Aristóteles; el mundo está naturalmente ahí. En cambio, para un medieval, el mundo empieza por haber llegado a tener realidad. Por consiguiente, todo el problema de ser se inscribe dentro del problema de la nada y de su nihilidad.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza, 1994, p. 35]

El griego comienza a filosofar desde la naturaleza. El hombre es un trozo de la naturaleza, lo que él sea estará fundado en lo que la naturaleza es.

«En tales condiciones, se obvio que la verdad signifique un modo de presencia actual de las cosas. Por eso, el pensamiento griego culmina en la Idea y en la Sustancia: las cosas son configuraciones permanentes que la naturaleza ofrece. Es una u otra forma, de Platón a los estoicos viene diciéndose lo mismo.

El judío y el cristiano, en cambio, viven de un mundo de hombres. No es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo. Pero esta peculiar vivencia de su humanidad no la logrado elevarse a concepto hasta que San Agustín, continuando a San Pablo, interpreta el mundo griego como un ignorar al hombre. Porque el hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existiendo entre las cosas. Gracias a esta ignorancia de sí mismo, ha podido descubrir el griego las aristas de las cosas y su idea. La no visión de sí mismo le ha permitido ver las cosas. No puede asombrarnos, pues, que, ignorante de sí mismo, sea su saber sobre el hombre un saber *desde las cosas*.

El griego no podía menos de interpretar su ser como una cosa viviente que se ve a sí misma reflejada en las demás cosas, viéndolas, diciéndolas, a ellas, a las cosas. El griego parte de la naturaleza, y este punto de partido solo es posible porque no ha tropezado el hombre consigo mismo.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza, 2002, p. 59 s.]

Zubiri ha señalado que la *persona* es una realidad que los griegos no llegaron a pensar y para la que no tenían término alguno, pues el vocablo *prósopon* significaba en griego 'máscara' o 'careta' y no tenía ningún significado filosófico. Fueron los Padres Capadocios (siglo IV) lo que comenzaron a vislumbrar la dimensión ontológica de *substancia* y *naturaleza* con el término *subsistencia*, distinguiendo *sustancia* y *subsistencia*, *naturaleza* e *hipóstasis*, término que se tradujo al latín como *persona*. Para Aristóteles la perfección más completa de las cosas reside en la *esencia*, en el acto formal, a la postre, en la *idea* (resto platónico en Aristóteles).

«La filosofía occidental ha recibido dentro de sí a los griegos. La recepción consiste en que las ideas del mundo griego, el elenco de conceptos que el mundo griego nos ha otorgado como posibilidades intelectuales, se va a utilizar para resolver problemas completamente ajenos a la mente griega.

El Cristianismo ha aportado en primera línea una nueva idea del mundo y del hombre. Los problemas que esta nueva idea plantea son los que los

pensadores occidentales van a tratar de resolver con el elenco de conceptos recibidos del mundo griego. De ahí, la ambivalencia radical de la filosofía occidental. De un lado, tiene una situación propia. Pero, de otro, se piensa en buena medida a la griega. La casi totalidad de los conceptos, que, como conceptos, forman el acervo de la metafísica occidental, estuvieron de una o de otra forma pensados por los griegos.

Hay excepciones. Es curioso, por ejemplo, que el mundo griego jamás tuvo ni el vocablo ni la noción correspondiente a lo que es *persona*. Es curioso que el mundo griego no tuvo jamás un concepto ni un vocablo que respondiera a lo que nosotros entendemos por *existencia*; por curioso que sea, el abstracto de existencia –*existentialitas*– apareció en el siglo IV, en tiempos de Mario Victorino y fue formado por él. Pero, hechas algunas excepciones, el pensamiento occidental vive en definitiva del elenco de conceptos recibidos del mundo griego, para tratar problemas propios, problemas completamente ajenos al mundo griego. De ahí que sea un problema, primero, referirse a Grecia y, segundo, descubrir las modificaciones esenciales que los conceptos griegos sufren en la nueva reiteración occidental.» [Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 11 ss.]

«El hombre no es a un tiempo persona y cosa. Ambas dimensiones, la natural y la personal, son esenciales las dos. La metafísica griega no ha visto nunca la dimensión personal del hombre. Todos los conceptos metafísicos se hallan en la metafísica griega, salvo, precisamente, los de persona y espíritu. Desde el cristianismo el hombre es "sí mismo" y los otros son sus semejantes. El griego en cambio habla de esos otros primero y yo soy su semejante.

De ahí que la interpretación griega del hombre dimana de su percepción como ente natural. Parecía obvio que la metafísica medieval, nacida de motivos esencialmente distintos de la griega, debía dar del Universo una explicación filosófica esencial, también distinta. La filosofía medieval parte de algo que pudo ser originado en el agustinismo: el hombre es *animus sive spiritus*.

Pero la filosofía medieval, al desarrollar ese pensamiento y querer precisar qué sea ese *animus*, lo convierte en el *anima* griega, y trata de subrayar los caracteres especiales de la naturaleza humana.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 256-259]

El concepto cristiano de espíritu

«En toda la imponente construcción metafísica del mundo griego, tal vez no hay sino un solo concepto que haya escapado al pensamiento de los filósofos. Es justamente el concepto con el que ha comenzado la especulación metafísica del Occidente de Europa: el concepto de espíritu.

Introducido por razones de carácter religioso, adquiere por vez primera su plenitud filosófica en San Agustín. *Spiritus sive animus* es el ser que puede

entrar en sí mismo y que, por ello, existe en alguna medida desplegado del resto del universo. Pero lo que va a resultar decisivo para el posterior desarrollo de la filosofía, es que el espíritu humano estando, para San Agustín, desligado del universo, no se queda pura y simplemente en sí mismo; si entra en sí, es para descubrir en su interior la manifestación del espíritu infinito de la divinidad. De esta divinidad de la que nos dice el cuarto Evangelio que es logos; por ello, ha podido San Agustín insertar toda la dialéctica griega en el pensamiento cristiano, interpretando el Verbo y la Sabiduría de Dios como razón del universo. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre posee una razón, que no será sino una participación del espíritu divino.

A partir de este momento la especulación metafísica se lanza, por así decirlo, a una vertiginosa carrera: habiendo comenzado el logos por ser la esencia de Dios, va a resultar a la postre siendo pura y simplemente la esencia del hombre. Esta es la obra del nominalismo de los siglos XIV y XV, para el cual la esencia de la divinidad es el libre albedrío y la omnipotencia, mientras que la necesidad racional pasa a ser, en suma, una propiedad exclusiva de los conceptos humanos. En este momento se produce la aparición de Descartes en el mundo intelectual.

Descartes se encuentra, por primera vez en la historia del pensamiento humano, en una situación trágica y paradójica: el espíritu no sólo está segregado del universo (lo estaba ya desde el comienzo de la era cristiana), sino también desligado de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a una determinación puramente humana y en el que ella no es ya más la esencia de la divinidad, en ese momento el espíritu humano comienza a sentirse vacilante, sin seguridad, en medio de las cosas. Cuando Descartes nos dice que todas las cosas son dudosas, no está diciendo en última instancia que ninguna de ellas presenta por sí misma una garantía de solidez suficiente para apoyar allí el espíritu. De otra parte, siendo la razón la facultad que nos descubre el ser y para Descartes algo esencialmente humano, resultará de ahí que el ser y los problemas que éste plantea se encuentran alojados *primo et per se* en el hombre. Dios y el hombre resultan en último análisis siendo equívocos en cuanto al ser racional. No existe entre ellos otra analogía que la concerniente a la libertad. De esta manera el sujeto humano, el *ego*, llega a ser el centro de la filosofía y, en una cierta medida, del universo entero. Pero es preciso subrayar que lo que confiere al *ego* de Descartes su papel central no es precisamente su realidad, sino más bien su certeza, su seguridad.

Estando, con todo, atento a la razón misma de la gravedad del problema, es como Descartes planteó la cuestión metafísica del ser humano. En el fondo no hay nada. Él nos dice simplemente que el *ego* es una cosa (*res*); pero de esta cosa no nos señala la esencia, sino tan sólo aquello que la distingue de otras cosas: el pensamiento. *Ego sum res cogitans*. Heredero en este punto, del nominalismo, Descartes no proporciona aquí un concepto adecuado, sino un concepto distinto.» [Zubiri, Xavier: "Res cogitans". En:

Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944). Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 291-293]

La idea de espíritu en el cristianismo y en la gnosis

«Hay un modo de existencia que consiste en matar al cuerpo. La muerte, un sello de la victoria (griego: *νίκη*) sobre el cuerpo que conduce a una segunda vida pura, espiritual, y por tanto gloriosa. San Pablo dice de esta vida que es la sustancialidad de las cosas que se esperan. Éste es el cielo fundamental en que se mueve el cristianismo cuando tiene que decir en qué consiste el espíritu; es un modo de comportamiento. Cabe preguntar en qué consiste el espíritu. Y para responder a esto, en lugar de crear el propio concepto del espíritu, el cristianismo ha echado mano de dos conceptos griegos, el logos (*λόγος*) y la ousía o sustancia (*οὐσία*). [...]

Los dos principios fundamentales, el espíritu y el que no es, son interpretados como espíritu del bien y del mal (influencia persa). La universalidad de todo cuanto existe se presenta como una serie de estaciones intermedias entre el mal y el bien que es la Divinidad. Este movimiento que es tan complejo es la gnosis (griego: *γνώσις*). El error que era en el pensamiento griego estar latente se presenta como misterio, cuya clave posee la divinidad. La gnosis es un tipo de conocimiento de ese misterio.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 353-354]

La victoria del espíritu sobre la carne en el cristianismo

«Πνεῦμα [*pneûma*: 'mente', 'aliento', 'aire', 'aliento'] es el espíritu de verdad que el mundo no puede captar. El espíritu así no es propiedad metafísica del hombre, sino algo que se puede adquirir y perder. Quien inspira su vida en la verdad y recibe su espíritu tiene una vida que consiste en la posesión de ese espíritu. Es la supremacía del espíritu en la victoria de lo que es el espíritu sobre lo que no es. Lo opuesto a *pneûma* es la carne, o el cuerpo en tanto que principio de esclavitud y pecado. De esta manera el problema de la verdad queda vinculado al de la libertad y al del espíritu. El cristianismo recoge las tradiciones judaicas. Cristo no le responde a Pilatos, porque este no entendía lo que le preguntaba. El problema de la verdad conserva algo que se arrastraba en él a través del judaísmo. [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 348 ss.]

«Cristo quiere garantizar la victoria de Dios sobre el mundo, y con ella la libertad de todos los que viven de su palabra. La fe, la confianza en esta palabra, es un nuevo modo de vida que el Nuevo Testamento llamará *πνεῦμα pneûma*, espíritu. El espíritu es, por tanto, algo que puede adquirirse o perderse. Cuando se pierde, el hombre vive olvidado entre las cosas en el *mundus*. Al principio de este modo de vida olvidada llamó San Pablo *σάρξ sárx*, carne. Lo que llamamos hoy espíritu y cuerpo, no son el espíritu y la

carne del Nuevo Testamento. En éste, son dos principios de existencia, y solo secundariamente significan dos elementos antropológicos. La fe en la verdad es entonces una victoria del espíritu sobre la carne, y, con ella, la forma suprema de existencia humana en Dios. La verdad está, así, en esencial unidad con el espíritu, con la palabra de Dios y con la libertad. Esto es lo que San Pablo expresaba en el Areópago ateniense, diciendo "en Él (en Dios) vivimos, nos movemos y somos".» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza, 2002, p. 58-59]

Verdad griega y verdad hebrea

«Literalmente, como verbo, "verdad" en hebreo tiene dos formas: una activa (fiar) y otra pasiva (ser fiado). El amigo, el criado, etc., e fiel. Se presenta, primero de todo, como predicado del comportamiento de las personas y, como extensión, pasa a serlo del comportamiento de las cosas. El acto de captar la verdad no es declaración, sino mostrar o tener confianza merecida. La raíz de la verdad es el crédito. La verdad se presenta para el judaísmo como predicado del comportamiento de las personas, y solo por extensión aparece como predicado de las cosas. (La cosa comprende también a lo que ha prometido ser.) De aquí que el acto con que se capta la verdad sea la *confianza*. Se trata de *creer*. Es la fuerza que da la confianza que se tiene en un amigo.

En el Antiguo Testamento no se presenta una verdad abstracta, teórica, como la alétheia (ἀλήθεια). La verdad en hebreo "emet" (אמת) es el comportamiento de una persona, y de ahí pasa a las cosas. Por tanto, en definitiva, el problema de la verdad no es una cuestión del logos, sino de la vida. La verdad es un predicado de la vida. De este horizonte que constituye el tema del judío emerge la característica fundamental que tiene el judaísmo. Igual que la filosofía griega, al preguntarse qué es la verdad, va a plantearse la verdad radical del universo, análogamente el judío, cuando se plantea el problema de la verdad radical, se encuentra con que tiene que ver cuál es la raíz, la fuente de confianza del universo, y a esa fuente ha llamado *Dios*. [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 348 ss.]

Verdad griega y verdad cristiana

«San Pablo intentó interpretar la "verdad" clásica desde la verdad cristiana. Con la "plenitud de los tiempos" se escinde la historia en "tiempos de ignorancia" y "tiempos de sabiduría" (esta segunda expresión no se halla en el texto paulino, pero sí la primera). Desde entonces, el mundo clásico no fue desechado, sino aceptado, pero aceptado como una verdad, que es, en el fondo, una ignorancia. A partir de este momento, la historia intelectual del cristianismo no es sino la historia de cómo la "sabiduría", la *sophia* clásica, es, vista desde la nueva *sophia* de la fe, una ignorancia, en el fondo, *necesaria*. Una ignorancia, pero no una falsedad. La ignorancia no es, pues, aquí un defecto negativo, una falta de verdad, una descalificación, sino al revés, *el principio positivo que hace posible la verdad de los griegos en*

*cuanto tal verdad. Esto es lo esencial.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza, 2002, p. 58-59]*

Concepto hebreo de Dios y de la historia

Existen dos denominaciones de Dios, *Aelohim* y *Adonai*, que se presentan como la verdad radical, el Dios verdadero que no existe en oposición al que no es verdadero, sino que es único Dios que cumple su palabra, que no defrauda, que hace justicia. No es Dios que existe o no existe (esto no es cuestión para el creyente hebreo), sino el que cumpla sus promesas. El hebreo no pronuncia nunca el verdadero nombre, Yahwéh, mientras que en *Aelohim* y *Adonai* aparece la dimensión en que da la cara la Divinidad, mientras que Yahwéh expresa lo que es en el fondo, lo que es Dios, que adquiere una sustantividad desconocida para el griego. De ahí que el judío al enfrentarse con Dios siente su existencia como una en que se manifiesta el espíritu divino. El hebreo se siente vivir en su propia historia y este sentirse no es un simple transcurrir del tiempo. La historia que manifiesta la verdad no es la historia de las acciones (*res gestae*), sino la manifestación de las acciones que la Divinidad ejerce sobre él. De ahí que la historia se presenta para un hebreo cargada de sentido, como una fuente de la verdad del Dios en que se cree. De ahí que su propia historia se presente como una promesa: el profetismo y el mesianismo son consustanciales con su vida misma. Toda la historia se presenta para el hebreo cargada de sentido.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 348 ss.]

El ser en la filosofía griega y el concepto de nihilidad cristiano

«El hombre, a partir de Grecia, no se ha preguntado qué es el ser porque deviene, sino por qué parece ser *nada* frente a un ente infinito. Es esta una pregunta constitutivamente distinta. El sentido del ser a partir de Grecia es otro. La pregunta del ser está rigurosamente hablando motivada por la *nada*, mientras que en Grecia lo estaba por el horizonte de su *movimiento*. La idea de nulidad del ser en la pregunta ontológica es constitutiva del pensamiento metafísico posterior a Grecia. Para el pensador moderno, la idea del ser va unida a la de la nulidad. Dentro de este horizonte que es la creación, hay que ver el problema del ser.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 141]

«La idea de sustantividad como subsistencia le ha sido extraña al pensamiento griego. El no ser en Grecia es alteridad. No es la sustancia simplemente una ἐντελέχεια (entelejeia), entelequia, un ser acabado en sí, sino que es un ser que no necesita de otro sujeto para existir, que tiene existencia propia. Es, pues, extraño a la idea de sustancia griega la idea de una existencia. [...] La metafísica griega pudo formularse la pregunta τί τὸ ὄν (ti to on: ¿qué es el ser?) porque existía un ente del que podía preguntarse qué era. En cambio, la metafísica posterior llevaba dentro de esta pregunta la idea de por qué hay un *ens* (algo) y no simplemente un

nihil (nada). Es una pregunta que parte de la nulidad de las cosas para preguntarse lo que son o sin tan siquiera pueden ser lo que son. Esta diferencia es esencial. [...] La idea de nulidad ha sido extraña al pensamiento griego, inclusive cuando habla del μή ὄν (no ser). Éste, o ha significado simplemente *alteridad*, u otras veces ha significado muchas cosas o modos de ser opuestos a los cuatro sentidos que para Aristóteles tiene el ser.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen II*. Madrid: Alianza, 2010, p. 186-187]

El ser como espíritu en el cristianismo

«El pensamiento cristiano plantea, de modo específico, el problema del ser como espíritu. El hombre es el espíritu de la verdad que posee cuando acepta a Dios, y este es el Espíritu puro, subsistente, raíz de toda otra espiritualidad. La divinidad y el hombre son “pneuma tes aletheias” (griego: πνεῦμα τῆς ἀλήθειας), es el espíritu que el hombre posee cuando acepta a Dios, y Dios, es espíritu puro subsistente. Por serlo y por ser la raíz de toda otra espiritualidad en el universo, es primaria y fundamentalmente Yahwéh. “Yo soy el que soy” no significa ser lo mismo que el εἶναι (ser) griego. “Soy el que soy”: yo soy el inescrutable. [...]

Dar nombre a una cosa es hacer de ella lo que es, para un hebreo. La creación de denominación de la divinidad. Así empieza la especulación sobre los nombres de la divinidad. De entre las muchas cosas hay una: hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Es el ser en quien inspira la divinidad algo suyo, y esa inspiración es espíritu. El griego se encuentra en el universo viendo y diciendo de él. El judaico-cristiano está en función distinta. No está en el mundo para decirlo, sino que el mundo está ahí para él. Toda ocupación del hombre con el mundo es dispersión, distracción de sí mismo. Entrar el hombre en sí mismo es apartarse del mundo. Entrando en sí mismo se le aparece al hombre su propia espiritualidad. Al descubrirse el espíritu a sí mismo descubre la divinidad.

El hombre judío está también efectivamente viendo y diciendo, pero su función es esencialmente distinta. El mundo *está hecho para el hombre*, de ahí el carácter de regalidad que tiene el hombre en el universo. Toda ocupación del hombre con el universo es una dispersión que no tiene utilidad para uno mismo. Equivale a alejarse para encontrar la propia espiritualidad, en tanto que ésta la halla entrando en sí mismo. Y en esa espiritualidad el hombre se encuentra con la posesión del espíritu de la verdad. Primaria y radicalmente por la vía de la interioridad ha encontrado el cristianismo la divinidad. San Agustín dirá que en el hombre interior habida la verdad. El tipo fundamental de existencia que tiene el hombre para el hebreo es el típico modo de ser de la divinidad y encontrarse viviendo bajo ella: en eso ha consistido la religiosidad. De ahí que ha interpretado siempre el tipo de vida fundamental para el cristianismo como una vida interior, cuyo sentido consiste en retraerse hacia sí mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 352 ss.]

La metafísica cristiana de la creación y el problema de la individualidad

«Un problema que se cierne sobre toda la metafísica de la creación es el de la individualidad. Santo Tomás habla no tanto de la acción creadora en cuanto tal, sino del individuo creado. La estructura del acto creador depende de la idea misma de la creación. Por tanto, ¿en qué consiste la individualidad de lo creado? La metafísica griega no ha pensado la individualidad. Pero ahora ocupa un rango central. Pues la idea de la creación y del rango del hombre en ella gira en torno ad dos individualidades: el Dios personal y el hombre. Para Santo Tomás la individualidad del mundo físico no reside en la naturaleza, pues esta es común a la especie. Ciertamente los entes creados con individuales. Este problema ha sido ajeno al pensamiento griego. Ha pasado a primer plano después por el carácter soteriológico que tiene la creación. En Grecia, aun cuando se ha hablado de inmortalidad, nunca ha sido ésta una inmortalidad individual. Se trataba de salvarse de la individualidad. Aquí se trata de salvar *la* individualidad. Al llegar a la Edad Media el individuo es el que tiene que salvarse.»

La razón griega y la “locura” cristiana

«San Pablo dice que los griegos encontraban locura (*μωρία moría*) esta realidad personal que él predica en Cristo. Es que el griego con su concepto de la razón y con su concepto de la realidad busca la necesidad infalible e inexorable con que las razones absolutas perforan y estructuran el universo. En cambio, frente a eso, ¿qué es lo que ofrece un judío, sea cristiano o no lo sea? Justamente unas confianzas personales. Y esto es lo que el griego no podía tolerar. No podía admitir que la razón absoluta estuviese pendiente de unos acontecimientos perfectamente contingentes a lo largo de la historia. De ahí que estimaran locura la predicación de san Pablo: la locura de sustituir la razón por la historia. El griego no tuvo nunca sentido de la historia. Tuvo sentido para contar los cuentos, para el relato. Pero lo que se llama hoy la historia misma como trama de las acciones y de los individuos humanos tuvo muy poco lugar, si tuvo alguno, en la mente de los griegos. Ni la idea de persona ni la idea de historicidad intrínseca tuvo lugar nunca dentro de la razón griega. Al contrario, para la razón griega eso precisamente era una locura. La sabiduría en este sentido era para un griego algo respecto de lo cual todo lo que los israelitas pudieran decirles era justamente *μωρία (moría)*: una locura. [...]

La vía israelita, la vía del Oriente, en definitiva, era una vía que iba de persona a persona. Anclaba justamente toda su estructura en la persona, todo lo digna que se quiera, pero una persona. En cambio, la vía griega era una vía de la verdad. Ahora bien, había naturalmente una posibilidad suprema, que era el concebir justamente que la verdad fuese una realidad personal, y que una persona determinada (la persona de Dios) fuese la

verdad y la realidad absoluta. En ese caso, evidentemente, el concepto de sabiduría y el concepto de signo cambian completamente de sentido.» [Zubiri, Xavier: *El problema teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 53-54]

LOS CULTOS MISTÉRICOS

«El concepto “místico” hace referencia a una peculiaridad específica de algunos cultos que incluían, en su prácticas y percepción, el misterio. Los cultos místicos se caracterizan por ser iniciáticos: exigen la superación de unas pruebas para que el novicio ingrese en el grupo. Son esotéricos, de manera que manteniéndose ocultos y reservados resultan parcial o totalmente inaccesibles para quienes no han superado las pruebas iniciáticas. Se oponen a los cultos exotéricos que, como los oficiales, son de carácter público y abierto.

La adquisición del conocimiento se realiza mediante un mistagogo, el maestro que advierte del carácter secreto del contenido de sus enseñanzas. La palabra con la que se designa en griego la iniciación, *myesis*, parece derivar de la raíz **mu*, que tendría como significado tener la boca cerrada. El silencio es el acuerdo obligado que se exige a los iniciados para impedir la profanación de los misterios y, como contrapartida, se les ofrece alcanzar el objetivo deseado, la *sotería*, la salvación.

Para lograr la iniciación (*myesis*), el elegido ha de seguir un itinerario que abarca desde la preparación catecúmena, hasta la experiencia extática de la relación directa con la entidad divina. El proceso está recogido en tres conceptos bien definidos: *dromena*, el cumplimiento de los ritos sagrados, *deiknymena*, la exhibición de los símbolos culturales y, finalmente, *legomena*, la expresión de las fórmulas culturales.

La relación de los cultos místicos con el cristianismo es un problema historiográfico muy embrollado por las repercusiones que tiene en las creencias, sentimientos y actitudes de los investigadores. Las interferencias son especialmente detectables en el ámbito de los rituales.

Ciertamente, el intercambio no se produce solo en los rituales, pero a partir del parecido entre los místicos y los cristianos se formaliza una disputa sobre la dirección de los préstamos, su alcance y significado. La usurpación del calendario pagano es una realidad incontrovertible que se manifiesta de forma obvia en el consabido desplazamiento del nacimiento de Jesús al solsticio de invierno, fecha del nacimiento de Mitra, con lo que se cristianiza una festividad señalada. No faltan otros ejemplos como el establecimiento de la Pasión en conexión con el *diez Sanguis*, el 24 de marzo, del culto de Atis, es decir, con el equinoccio de primavera.

El reconocimiento por parte de los autores cristianos de la mayor antigüedad de determinados ritos en los misterios presenta un problema que se resuelve en los autores cristianos mediante un procedimiento tan pintoresco como divertido. Así, en la *Quaestio* 84, 3; 145, 4-15, el Ambrosiaster afirma que el diablo, que conoce por anticipado lo que se va a instruir en el cristianismo,

favorece la usurpación en los misterios, en una suerte de espionaje religioso que justifica la prevalencia cristiana, incluso reconociendo la primacía cronológica mística.

En cuanto al debate sobre la existencia de sacramentos en los misterios y, más concretamente, la comunión mitraica, Tertuliano denuncia la parodia mitraica del rito cristiano como obra del demonio. No existe posibilidad documental para demostrar que hubiera o no un rito de idéntico sentido al cristiano en las cavernas del dios persa. El problema no es la celebración de una comida ritual colectiva de los seguidores de un determinado culto, sino el significado simbólico y real de esa comida, extremo que Tertuliano no aclara. La convivencia entre cristianos y mitraicos pudo permitir una transferencia en cualquier de los dos sentidos y los misterios tuvieron que amoldarse a las tendencias impuestas por el momento vivido, de manera que las prácticas rituales también pudieron modificarse». [Alvar / Martínez Maza, 1995: 435 ss.]

EL MISTERIO DE MITRA – EL MITRAÍSMO

Se denomina mitraísmo o misterios de Mitra a una religión mística muy difundida en el Imperio romano entre los siglos I y IV d. C. en que se rendía culto a una divinidad llamada Mitra y que tuvo especial implantación entre los soldados romanos. Existen testimonios materiales de la práctica de esta religión en numerosos lugares del antiguo Imperio romano: en Roma y en Ostia, así como en Mauritania, Britania y las provincias fronterizas a lo largo del río Rin y del Danubio, consistentes en restos de templos, inscripciones y obras de arte que representan al dios u otros aspectos de la religión. Frente a esta relativa abundancia de restos arqueológicos, son muy escasas las referencias en textos clásicos a esta religión.

Los orígenes de esta religión no se conocen de forma precisa, aunque los estudiosos coinciden en afirmar que llegó al mundo romano desde Oriente, concretamente desde Asia Menor. La práctica del mitraísmo, como la de todas las religiones paganas, fue declarada ilegal en el año 391 por el emperador Teodosio.

Morfológicamente, el cristianismo es una religión entrelazada de misterios, carácter este muy esfumado hoy en día por influencia de la cristiandad medieval pero que en la antigüedad cristiana estaba muy acentuado. En la antigüedad, en el cristianismo, las verdades que atañían a la fe no debían divulgarse sin precauciones y la participación en las ceremonias estaba reservada exclusivamente a los iniciados. Aunque este tema aún no se haya esclarecido del todo, según M. G. Hocquard, sabemos que solamente la iluminación bautismal iniciaba en los misterios cristianos que se mantenían así en reserva, inaccesibles, sin ser por ello del todo secretos.

Entre 1913 y 1914 el sacerdote, teólogo excomulgado católico, filósofo e historiador francés, Alfred Loisy publicó sus estudios sobre el origen del cristianismo. En 1919 los publicó en formato de libro con el nombre de *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. En su libro Loisy realizó una

discusión profunda y minuciosa de los testimonios concernientes hasta esa época sobre las religiones de los misterios paganos y su influencia en los orígenes históricos del cristianismo.

Estas cuestiones ya habían sido planteadas por R. Reitzenstein en su libro *Die hellenistischen Mysterierreligionen* (Leipzig, Teubner, 1820) y el tema se había debatido en el Congreso de historia de la religiones reunido en Leyden en septiembre de 1912.

Para Loisy, la esencia de los misterios y el cristianismo era la posibilidad de salvación sotérica y de inmortalidad a través de un dios salvador. El renacimiento del cristiano descrito por san Pablo encontraba para Loisy su referente más inmediato en los misterios de Deméter-Core, Isis-Osiris, Adonis, Mitra y Atis. La hipótesis que Loisy formula es que en sus primeras épocas el cristianismo fue un plan de salvación análogo a los cultos de los misterios paganos, frente a los cuales rivalizó durante mucho tiempo para finalmente lograr vencerlos. Los primeros pensadores cristianos fueron judíos helenizantes que vivían en un mundo pagano, por eso sus primeras teorías tienen una base teórica judía teñida de rituales propios del paganismo. Considera que el cristianismo es más o menos una adaptación de los elementos esenciales de los misterios paganos al monoteísmo judío de esos siglos. El trabajo interior de la consciencia religiosa es preparado y condicionado por una tradición religiosa anterior, no el producto de experiencias religiosas absolutamente independientes que tendrían en sí mismas toda su explicación.

Similitudes con el cristianismo, según Loisy: el mitraísmo tenía rasgos de profundo simbolismo moral; era un culto totalmente cerrado, cofradía, que en eso recuerda al cristianismo de los primeros siglos, con sus agrupamientos exclusivos y su culto enteramente secreto; el secreto del mitraísmo no era la fe sino los ritos. Ritos de sacrificio y mitos de sacrificio como en el cristianismo (Cristo entregado a la muerte para borrar los pecados de los hombres); las cofradías de Mitra admitían solamente varones y no mujeres quienes no participaban en las funciones del culto; los reyes honraban a Mitra, lo tomaban como testimonio de sus juramentos y lo invocan en los combates; la trinidad cristiana (a diferencia del dios único del judaísmo) se asemeja a la trinidad de los cultos politeístas mitraicos (Padre Zeus-Ormazd, Mitra y toro); Zeus-Ormazd (el Zeus griego que es el Ormazd persa) era el dios Padre supremo, pero Mitra era el verdadero objeto de la religión. El grado supremo del dios era el de Padre, cuya dignidad correspondía a la de Mitra en el cielo; el joven dios era hermoso, valiente, puro y enseñaba una moral austera que practicaba él mismo; la idea de la salvación: el salvador cristiano se asemeja a los dioses salvadores de misterio, Mitra era un dios salvador; el mito del sacrificio del toro (sacrificio simbólico durante el rito) a manos de Mitra tenía como finalidad la redención e inmortalidad de los adeptos. Sobre el sacrificio del toro (representando a Mitra) reposaba el equilibrio del mundo y la salvación de los hombres; el banquete ritual de los fieles de Mitra tenía similitudes con la eucaristía cristiana. A veces probablemente se sacrificaban toros reales pero no se comía carne de toro, la bebida sagrada (según algunos era agua y según

otros era vino) que representaba la sangre del toro eran la sustancia del toro místico y divino que era Mitra. Se consumía (simbolizada en la bebida sagrada) junto con la ofrenda del pan durante la cena o eucaristía mítica. La sustancia del toro divino estaba en el pan de la cena de los iniciados tal como estará la sustancia de Cristo en el alimento de los bienaventurados; la intención del rito era la misma: el Soldado se consagraba a Mitra, como el cristiano a Cristo; el culto de Mitra conocía la semana con consagración de los siete días a las siete divinidades planetarias pero a diferencia de los judíos santificaban el día del Sol, el domingo, y no el sábado; el sacerdote era un iniciado del grado superior, un Padre; los atributos del pater –máximo nivel de iniciación en el mitraísmo– eran el gorro frigio, la vara y el anillo, muy similares a la mitra, el báculo y el anillo de los obispos cristianos; Mitra también bautizaba a sus creyentes y prometía la expiación de los pecados por el efecto del baño, solo en este culto se unía al bautismo la imposición de un signo en la frente, como en la Iglesia cristiana; el día de natalicio del sol era celebrado por los mitraicos el 25 de diciembre.

«Es posible que entre los cultos místéricos sea el de Mitra el más afamado. Sus concomitancias con el cristianismo han favorecido la imagen de que ambos cultos ocupaban el mismo espacio sociocultural, de donde habría surgido una rivalidad de la que Cristo habría salido victorioso. Incluso se ha llegado a afirmar que si el cristianismo no hubiera triunfado ahora seríamos mitraístas.

La polémica del siglo IV se establece entre los seguidores de Cristo y los defensores del politeísmo. El paganismo, en su conjunto, formaba un bloque antagónico y no existían confrontaciones parciales que pudieran beneficiar aisladamente a un culto en concreto.

La difusión del mitraísmo no permite asegurar que se tratara de un culto más arraigado que cualquier otro de los místéricos, de manera que su base social tampoco permite sostener la hipótesis mencionada. Es cierto que gozó de amplio apoyo en el ejército y que de ahí podría proceder un indiscutible apoyo en caso de que algún emperador hubiera decidido convertirlo en la expresión supraestructural del Estado. Lo cierto es que ninguno lo hizo. Pero es que, además, las características intrínsecas del culto hacían difícil su éxito universal. Marginaba a la mitad de la población porque era exclusivamente masculino. Carecía de expresiones formales externas que sirvieran para cohesionar públicamente y de forma interestamental a sus seguidores y, por último, no parece haber tenido los apoyos necesarios en las altas esferas del poder. Estas se conformaban con que les sirviera de instrumento de integración de las tropas fronterizas, que aseguraban su fidelidad a través de la milicia en el culto. Para entender por qué ni Mitra ni ningún otro culto místico se impuso en el maritaje con el aparato del Estado bajoimperial, hay que entender las razones por las que se produce el triunfo cristiano.

El caso de Mitra resulta insólito, pues carecemos de un relato literario similar a los que nos transmiten los autores antiguos sobre los mitos correspondientes a otras divinidades. Esto nos obliga a reconstruir el mito a partir de una información iconográfica.

No podemos adquirir más que las líneas más groseras del relato, al tiempo que perdemos las sutilezas que quedan reflejadas en la transmisión literaria. Esto es lo que moldea una imagen más diferenciada de Mitra en relación con los restantes cultos místéricos.

A modo de ejemplo, los investigadores han prestado enorme atención a un asunto que, según la manera en que se aborde, puede resultar insignificante. La cuestión se refiere al sufrimiento divino, como circunstancia inexorable para la redención. No hay constancia de que Mitra experimente un sufrimiento similar al de otros dioses salvíficos, a pesar de lo cual su carácter místico parece indiscutible.

En su transmisión al mundo grecorromano, estos cultos orientales conocen un proceso de homogeneización (en realidad, un mecanismo de adaptación selectiva de elementos integrables en el imaginario grecorromano) en el que uno de los componentes pudiera haber sido el sufrimiento divino para la salvación del género humano, y no tanto porque sea necesario aproximar la realidad mitraica al cristianismo, como ya hicieron otros estudiosos, sino porque es propio de los cultos que se desarrolla en el mismo entorno. De ser así las cosas, podría resultar aceptable que la víctima inmolada sea una alegoría del propio dios, como ya fue sugerido hace mucho tiempo, aunque con escaso apoyo en la investigación actual.

A partir de la lectura ágrafa de las imágenes, se atisba el nacimiento milagroso de un niño que surge de una roca, frecuentemente con forma de huevo, para disminuir las dudas sobre la influencia órfica. Esta génesis acontece, además, bajo un arco celestial, en el que están representados los signos del Zodíaco junto con los más destacados elementos astrales. Nace Mitra, pues, en una cueva cósmica, la gruta a la que queda reducida la bóveda celeste; de la roca surge el dios niño, desnudo y tocado con un gorro frigio. Se trata, aparentemente, de la piedra primigenia, el mundo embrionario sometido al influjo de las constelaciones. Es, pues, el primer paso del mito en el necesario ordenamiento astral.

Después encontramos a Mitra adorado por unos pastores. Sería fácil dejarse llevar por explicaciones análogas de escenario simbólicos más conocidos, pero en realidad ignoramos qué sentido interno tuvo esta escena en relación con las restantes experiencias vivenciales representadas. Otro tanto podemos afirmar sobre las enigmáticas escenas en las que Mitra está sobre un árbol que otro figura simula estar talando. Mitra protector de la vegetación y de la naturaleza según aparentan sus representaciones vinculadas al agua. En esa dirección, Mitra tiene concesión con la feracidad de los campos, como se desprende de otras representaciones iconográficas y de la mención que de él hace Porfirio como "guardián de los frutos".

Más tarde, parece que Mitra recibe el encargo del dios So, a través del cuervo mensajero, de que capture a un toro y lo encierre en la caverna mitraica. Y, representa a Mitra subido a lomos del toro yando hacia la gruta.

Aparentemente el toro logra escapar, por lo que Mitra tiene que recuperarlo. No tenemos certeza de que en ambos casos se trate del mismo animal, pero

de este modo alcanzamos la escena principal del ciclo. Como causa simple se diría que, para que no vuelva a escapar, Mitra acaba con el toro; sin embargo, la escena es de tal trascendencia que es necesario asumir motivaciones más profundas que justifiquen la imagen rotunda de Mitra taurotóctono.

Cientos de veces descrito, el cuadro representa a Mitra agarrando al toro por los orificios nasales e hincándole una rodilla en el espinazo, mientras le clava una daga en el cuello. Brota vistosa la sangre que lame un perro. El toro ya ha doblado las patas, por lo que es más accesible a quienes le acosan. Un escorpión clava su envenenado aguijón en las turmas del toro, mientras una serpiente, señora del subsuelo, símbolo del mundo ctónico, parece intervenir como anfitriona del óbito. Antes ha habido tiempo de que el rabo se convierta en un haz de espigas, imagen inequívoca del carácter fecundante de la pasión.

Si en el nacimiento está presente el orden cósmico, la escena de la muerte es una extraordinaria alegoría del ciclo vital.

Tras el sacrificio tiene lugar el banquete ritual. En una mesa Helios-Sol y Mitra comparten las viandas del toro, elemento adicional sobre el carácter sacro del animal. La fraternidad de los comensales resulta sorprendente si atendemos a las otras representaciones conservadas de esta pareja. En una, Sol aparece arrodillado ante Mitra, símbolo de una inversión de las relaciones de dominación, ya que antes, aparentemente, era el Sol quien daba órdenes a Mitra. Es posible que se trate de un acto iniciático, pero entonces nos faltaría toda la fase expositiva de los conocimientos ocultos de Mitra que Sol ha deseado adquirir. Así sería comprensible la subordinación de Helios-Sol al que, en otras escenas, Mitra tiende la mano en señal de alianza. Que de ahí se pase a la comida conjunta y no resulta tan llamativo.

El banquete se ha considerado como una auténtica comunión a partir de la crítica que a tal efecto formula Tertuliano. No tenemos seguridad de que tal sacramento hubiera existido en ámbito mitraico y, puesto que la noticia es tardía, podría ser igualmente préstamo cristiano o una mala interpretación del auténtico ritual de la comida común. En cualquier caso, la amistad entre Helios y Mitra se corona con una apoteosis: ambos dioses, subidos en el carro solar, se dirigen a su destino celeste.

De nuevo encontramos un dios organizados de las relaciones astrales, que gracias a su esfuerzo vivencial otorga sentido al ciclo vital, general fecundidad y, por tanto, es ejemplo de conducta para sus seguidores. Aunque no podemos documentar su pasión, el sufrimiento salvífico se proyecta en el objeto sacrificial, una suerte de víctima sustitutoria que, de no ser una manifestación del propio dios, adquiere naturaleza divina como consecuencia de su propio sacrificio». [Alvar, 1995: 499 ss.]

CULTOS MISTÉRICOS Y CRISTIANISMO

«La interacción entre el cristianismo y los misterios, y su reflujo en los préstamos supuestamente detectados en los distintos niveles ideológicos, concitó la atención de las más destacadas escuelas teológicas que, en la admisión de tales préstamos, veían la negación de la originalidad del

cristianismo y, sobre todo, el reconocimiento tácito de una herencia pagana inconciliable con la ortodoxia católica. De ahí su denodado empeño en rechazar tales préstamos y en recuperar precedentes judíos que demostraran la previa y antigua existencia de los elementos supuestamente copiados.

El primer trabajo que abordó el estudio de las transferencias entre el cristianismo y los cultos místéricos fue obra de un pastor calvinista, I. Casaubonus, quien, al explicar el sistema sacramental de la Iglesia católica como una derivación de determinadas prácticas rituales místicas, justificaba su rechazo.

La existencia de posibles influencias entre los cultos místéricos y el cristianismo aparece asumida *a priori* en las distintas corrientes historiográficas. El problema fundamental estriba en descubrir al auténtico prestatario, y determinar el grado de dependencia de un sistema religioso respecto al otro. La contemporaneidad de ambos los hizo partícipes de un mismo contexto cultural, de modo que la reproducción de determinadas categorías religiosas o préstamos lingüísticos no parece un fenómeno insólito. Especialmente si se considera que tanto los misterios como la fe cristiana participaron de un mismo entorno religioso en el que la salvación ultramundana que ambos proporcionaban a sus fieles suponía un elemento constitutivo de la atmósfera religiosa coetánea.

Una vez aceptado apriorísticamente que el contacto entre ambos sistemas religiosos dio lugar a una serie de transferencias en los diversos niveles estructurales, se aíslan los más variados componentes religiosos escogiendo, mediante un criterio selectivo, aquellos elementos susceptibles de ser formalmente similares y, después se presentan en paralelo forzoso con componentes semejantes del sistema antagónico, de manera que el préstamo aparece como una realidad incuestionable. El cristianismo, por ejemplo, llegó a convertirse en manos de los comparatistas de principios del siglo XX en una amalgama de elementos mitraicos (como el banquete ritual, antecedente de la eucaristía), metróacos (el taurobolio como antecesor del bautismo) o isíacos (la pasión y muerte de Osiris se identifica como origen de la pasión y muerte de Cristo). Del mismo modo se constata el procedimiento inverso: y así las inscripciones del complejo mitraico de santa Prisca fueron interpretadas como dependientes del credo cristiano.

La utilización de expresiones léxicas ajenas a la literatura cristiana fue utilizada, en primera instancia, como prueba irrefutable de su dependencia respecto a los misterios. La obra de san Pablo, y posteriormente la de los Padres de la Iglesia, proporcionaba abundantes ejemplos de terminología mística aplicada a las distintas ceremonias y creencias cristianas y fue reiteradamente traída a colación por la escuela de las religiones comparada como indicio inexcusable de la existencia de préstamos místéricos en el cristianismo en un periodo relativamente temprano.

La utilización de un léxico de procedencia mística por san Pablo se ha explicado por su estrecho contacto con las comunidades paganas de Asia Menor donde estos cultos gozaron de una gran vitalidad. Sin embargo, y sin

negar la influencia que las religiones helénicas ejercieron en la configuración del pensamiento paulino, debe destacarse que el repertorio léxico es sobre todo resultado de la búsqueda y sistematización de analogías; y que no se conservan testimonios de los supuestos contactos de san Pablo con las comunidades paganas del Mediterráneo oriental y que la terminología paulina, aun siendo de cuño místico, encuentra un significado más completo en conexión con el pensamiento judío, puesto que en gran medida vierte conceptos judeocristianos en léxico característico de los cultos místicos.

En líneas generales podemos concluir que la constatación de expresiones lingüísticas ajenas al entorno cristiano no puede servir como demostración indiscutible del préstamo religioso. En un momento en el que se reelabora todo el aparato simbólico cristiano, y, ante la carencia de un vocabulario con el que definir las nuevas concepciones teológicas, doctrinales, litúrgicas, etc., el cristianismo se apropió de la terminología que circulaba en el ambiente religioso contemporáneo al que se iba amoldando, pues tenía que convivir precisamente en ese entorno al que había de ofrecer soluciones novedosas. Y así el cristianismo encontró un eficaz vehículo de comunicación en las manifestaciones e imágenes verbales de los misterios que podían ser comprendidas entre los devotos de los misterios y entre los paganos en general. Y así, el empleo de expresiones e iconografía procedentes de misterios, aplicados no solo a las doctrinas cristianas, sino también a los ritos, se generaliza en el siglo IV en las grandes obras catecúmenas.

Los escritores apologéticos denunciaron la inspiración demoníaca de los rituales místicos. Para demostrar el plagio demoníaco, los escritores cristiano acentuaron las similitudes y emplearon términos cristianos para describir ceremonias místicas con las que únicamente guardaban un cierto parecido formal.

Tres son los sacramentos cristianos considerados por la historiografía tradicional como receptores de elementos místicos: el bautismo, la confirmación y la eucaristía. La interrelación bautismo-taurobolio es ritual, mientras que la del taurobolio-eucaristía se situaría más bien en el plano sacramental. Si las analogías son sugerentes, las diferencias son asimismo incontrovertibles y, en la definición del bautismo que Pablo construye en su Carta a los Romanos, aparecen fórmulas y conceptos teológicos que no guardan ninguna relación con las creencias místicas. Al igual que Tertuliano (que consideraba diabólica la oblación del pan en el culto mitraico), Justino denuncia la parodia cristiana del rito eucarístico como obra del demonio.

Si la influencia mística en el cristianismo difícilmente puede ser confirmada en el orden ritual, el nivel más permeable del sistema religioso a los préstamos, más ardua aún resulta la tarea de definir las transferencias en el ámbito de las creencias.

El conflicto cristiano-pagano del siglo IV aparece reflejado en la literatura cristiana contemporánea como un combate entre cristianismo y religiones místicas. Los motivos por los que los cultos místicos fueron objetivo preferente de los ataques cristianos radican en la necesidad del cristianismo

de diferenciarse de unos cultos con los que guardaban una gran similitud y en los que encontraban unos serios competidores. Además proporcionaban a los apologetas, dado el exotismo y la singularidad de sus manifestaciones cultuales, la batería argumental que precisaban para combatir un paganismo que precisamente acusaba al credo cristiano de irracional». [Martínez Maza / Jaime Alvar, en Alvar, 1995: 515 ss.]

LAS PERSISTENCIAS PAGANAS EN EL CRISTIANISMO

«Un rito es capaz de adquirir unos rasgos diferentes fruto del sincretismo para adecuarse a las necesidades de la comunidad devota del modo más eficiente. Y si esta capacidad de adaptación se acepta sin reservas para explicar la multiplicidad de formas de un mismo rito pagano en distintas regiones, ¿por qué no se admite esta misma posibilidad para el aparato ritual cristiano?

Cuando se observa esta misma variedad ritual en el cristianismo se tiende a explicar esta diversidad como muestra de la persistencia pagana en un sistema que le es ajeno, como prueba de un cristianismo contaminado que deja adivinar un criptopaganismo, y como indicio evidente de que la implantación del cristianismo solo se ha producido de manera muy superficial.

Creo que esta percepción de la continuidad del rito parte de un diseño estereotipado del panorama religioso del período tardoantiguo en el que se presentan en competencia cuando no en lucha dos instituciones monolíticas. Se trata de un diseño que se acepta sin discusión aunque luego la casuística concreta demuestre que esta paradigma no resulta útil.

Estos dos bloques son el cristianismo /la Iglesia y el paganismo, descritos como si fueran sistemas religiosos blindados, incluso cuando se admite la existencia en la praxis cristiana de elementos de ascendencia pagana. Y así, en este diseño religioso, la existencia de elementos paganos en el cristianismo se ha interpretado como vestigio fosilizado, pues son elementos que logran escapar y sobrevivir a la intervención cristianizadora aunque vacíos de todo significado religioso.

En este sentido, creo que todas aquellas formas rituales de la antigua religión que continúan como "supervivencia pagana". Esta idea implica que el cristianismo se impone a la antigua religión pero que subsisten todavía ciertos rasgos que escapan a su alcance, instalados y perpetuados de manera inalterable y que continúan vigentes por distintas causas. A mi juicio, la expresión "supervivencia pagana" es errónea porque al aceptarla se ignora, en primer lugar, una circunstancia: que los elementos de la antigua religión no podían desaparecer repentinamente, y que no podían permanecer sin cambios bajo el nuevo credo. En segundo lugar, se acepta que el cristianismo es un bloque compacto que sustituye a lo antiguo de manera mecánica. En consecuencia, se admite consciente o inconscientemente que la cristianización implica la inserción de un modelo que, como es nuevo, queda definido por su carácter puro, como recién salido de la "fábrica" religiosa.

En mi opinión, esa pureza es ficticia, y de comprobación difícil cuando no imposible en la realidad histórica y creo que ha sido promovida por los

investigadores dada su utilidad metodológica como patrón de estudio aplicado a la realidad religiosa mediterránea. Como este patrón puro no encaja finalmente con ninguna situación real, las diferencias terminan por ser cada vez más evidentes y quedan definidas como supervivencias del paganismo.

Creo que el empleo de la expresión “persistencias paganas” encierra cierto peligro porque implica la superposición de dos sistemas religiosos cuando, a mi juicio, resulta más apropiado hablar de una nueva articulación de símbolos y discursos. La cristianización en época tardoantigua y altomedieval supone que lo nuevo, que es lo cristiano, tanto en el campo del ritual, de la iconografía, del espacio cultural y la geografía sacra surge a menudo de una negociación creativa entre el discurso local y el cristiano, un discurso bien alejado de la reflexión intelectual formulada en los círculos intelectuales integrados por los padres de la Iglesia y otros grandes pensadores cristianos. Creo que la misma flexibilidad ritual que se acepta en el paganismo debe ser reconocida como un poderoso instrumento en las estrategias cristianizadoras. Por este motivo, la continuidad en el rito creo que no debe ser entendida como supervivencia pagana enquistada en un modelo cristiano ortodoxo sino como un uso inevitable de imágenes tradicionales para articular una nueva ideología religiosa.

A mi juicio, esta aceptación de las prácticas paganas anteriores, su reelaboración sincrética y el hecho de que esa reelaboración sea aceptada y promovida por el principal agente cristianizados se entienden, además, desde una perspectiva puramente metodológica por una razón que me parece evidente. Por muy innovador que sea un acto ritual siempre implica la aceptación de un hábito cultural anterior que permite y facilita la comprensión del nuevo gesto ritual. Con objeto de asegurar una mayor posibilidad de éxito, este nuevo uso debe tener algún rasgo que le permita ser mínimamente reconocido. En definitiva, las tradiciones locales ofrecen al cristianismo un vehículo de expresión útil, de reconocido prestigio y más aceptable que si se hubieran impuesto prácticas completamente nuevas. Y creo que ese uso de la praxis anterior no desnaturaliza el rito cristiano hasta el punto de tener que considerarlo como una versión adulterada del paradigma.

Como resumen, y como conclusión, creo que la cristianización es un proceso que debería quedar mucho más definido por la fusión, la síntesis. Como cada comunidad tiene su propia batería de instrumentos mentales con la que expresar un mensaje, determinada por la tradición y los usos locales, la forma en la que el cristianismo es entendido y expresado es, en consecuencia, distinta.

Entendiendo la cristianización desde esta perspectiva, podemos comprender que mucho cristiano mantuvieran prácticas locales que, tomado el paradigma clásico, no pueden ser consideradas como cristianas en propiedad, pero que, desde luego, los devotos no veían inconsistentes con el cristianismo que practican. Y aunque acuden a prácticas tradicionales, los usuarios de prácticas mágicas o consultas astrológicas no se consideraban menos cristianos por ello.

En mi opinión, más que proponer estructuras religiosas inmutables y centrarse solo en las innovaciones, habría que insistir en cómo incluso aceptando las novedades se preservan hábitos que se han demostrado útiles, estrategias de éxito demostrado bajo una nueva dominación cultural religiosa y cómo en determinadas situaciones históricas se lleva a la síntesis en un discurso religioso nuevo. La reinterpretación cristiana de la *processio* se efectuó porque se trataba de un ritual además de útil demasiado popular para conseguir su proscipción, de modo que su reconversión resulta menos conflictiva que la supresión. Los anteriores actos rituales que habían demostrado su utilidad y éxito podían ser articulados en la nueva ideología cristiana pero nunca soslayados». [Martínez Maza, 2012]

EL CRISTIANISMO Y EL DESPLIEGUE DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Para Zubiri, toda filosofía parte de un horizonte visual. “La familiaridad es un modo de ver, no simplemente de operar. En la visión familiar de las cosas vemos las cosas, pero, además, esta visión es familiar, es decir, *en ella* se forma la amplitud y la calidad del campo visual mismo. Este campo visual está delimitado por las cosas que se ven. A esta delimitación llamó el griego *horizéin* (‘limitar’). EN el trato familiar con las cosas se engendra la familiaridad y con ella el *horizonte* de nuestra visión. El horizonte limita porque nace de una limitación. El horizonte limita las cosas, pero también nuestra visión de ellas» (SPF I, 62-63).

Según Zubiri, los horizontes filosóficos han sido solo dos. El primero es el griego, que busca lo que cada cosa “es siempre”, lo duradero. Así adquiere especial importancia el problema del cambio, del movimiento. Al moverse, deja cada cosa de ser lo que es para ser otra. Pero bajo el movimiento, el todo retiene en sí lo que las cosas son. El movimiento oculta en el todo lo que las cosas son siempre. Las cosas cambian, pero el todo es siempre. A este todo el griego llamó *phýsis*, naturaleza. Las cosas son momentos de un todo que con su movimiento produce, retiene en sí y oculta lo que cada cosa es desde siempre.

Con la aparición del cristianismo, el horizonte propio de la filosofía europea cambia completamente. El problema ya no es el movimiento, sino el de la nihilidad, derivado del problema de la creación. El cristianismo define la creación como “*creatio ex nihilo sui et subjecti*”.

Afirma Zubiri que Averroes, influenciado por Aristóteles, dice que el ser es lo más íntimo de todo, no es una adición a la cosa. Por lo tanto, Dios al crear crea el ser, expresada en la forma que es la plenitud del ser. Pero para que las cosas puedan existir tiene que ser posibles “en sí mismas”. La filosofía islámica ha interpretado la creación como una mera producción *ex nihilo sui*, como una emanación.

En cambio, para la Europa medieval cristiana, dice Zubiri, la creación es creación del ser *ex nihilo sui et subjecti*. Con esta fórmula, el pensamiento medieval cristiano no sólo afirma el carácter originado del ser y del sujeto mismo que lo recibe, sino que el desarrollo del *nihilum* es más radical. La

creación no es composición sino absoluta posición, "posición del ser y de sus propias posibilidades". Queda fuera la posibilidad de la emanación. Dios es el creador del mundo desde la nada, es decir, Dios produce algo que antes no era. Dios es causa eficiente y final de toda la realidad del mundo, algo absolutamente nuevo frente a la filosofía griega. Lo primero que se piensa de las cosas es que pudieron haber sido nada. Es lo que Zubiri llama "horizonte de la nihilidad". Para la metafísica medieval cristiana, ser es ser no-nada, es decir, ser creado.

«El griego se siente extraño al mundo por la *variabilidad* de este. El europeo de la Era Cristiana, por su nulidad o mejor *nihilidad*. De aquí arranca la diferencia entre nuestro modo de filosofar y el modo de filosofar del hombre griego. El griego ve el mundo como *algo* que varía, en tanto que el hombre de la Era Cristiana lo ve como una *nada* que pretende ser. Para un griego ser es *estar ahí*; para el europeo occidental ser es, por lo pronto, *no ser una nada*. En cierto sentido, el griego filosofa ya *desde el ser*, y el europeo occidental *desde la nada*.» (Zubiri: SPF II 90-91)

El gran filósofo universal Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ya se preguntaba en el siglo XVII por qué hay algo en lugar de nada. Martín Heidegger (1889-1976) termina su conferencia *¿Qué es metafísica?* (1929) preguntando: «¿por qué existe algo y no más bien la nada?».

El problema del griego es averiguar *qué es*, el hombre de nuestra era lo primero que se cuestiona es *que es*, el hecho mismo de ser. Para Zubiri este horizonte cristiano de la nihilidad se extiende "desde San Agustín a Hegel" y se caracteriza por echar sus raíces en la teología. La filosofía europea desde San Agustín a Hegel no ha nacido ni vivido de sí misma. Esto la diferencia de la griega. El horizonte de la creación *ex nihilo sui et subjecti* llevará a fijarse como ente ejemplar, no tanto en los objetos sino en la persona humana.

«El pensamiento del mundo cristiano ha tenido que interpretar el universo como estaciones intermedias. Dentro de esto, Cristo, trozo del universo, es, al mismo tiempo, Dios. Hay que dar teoría, logos (λόγος) o razón de ese ser, Cristo. Para esto es para lo que ha echado mano de la filosofía griega.

En San Agustín de Hipona (354-430) se encuentra la cúspide del pensamiento cristiano. Y además se ha asimilado el sistema intelectual griego. San Agustín tiene un modo de enfrentarse con el filósofo griego, el sofós (σοφός), el hombre que tiene la vida con filosofía. De ahí que el pleito entre la fe y la filosofía es el pleito entre dos modos radicalmente distintos de existencia, de vidas. El filósofo ve en el universo algo sustantivo que se basta a sí mismo. El creyente lo ve como creación. De ahí la diferencia radical que existe entre las dos preguntas, τί τὸ ὄν (¿qué es "lo que es"?). Lo que hay en el hombre de específicamente humano es su espíritu. Solo cuando el espíritu se encuentra liberado podrá vivir una *vita beata*, el *amor Dei*.

Durante los cuatro siglos que separan a San Pablo de San Agustín esto ha sido lo que ha acontecido. Siglos más tarde, la historia de la filosofía adquiere un carácter autónomo frente a la teología. [...]

En la Edad Media, la filosofía será sierva de la teología. Frente a la divinidad, la creación es pura sombra. Santo Tomás introduce por vez primera el elemento aristotélico y consuma con él del aplastamiento del específico pensamiento cristiano con una mala interpretación de la filosofía griega. Piensa debajo de los conceptos aristotélicos, deformados por los filósofos árabes, diciendo que Dios es acto puro. Pero con una diferencia fundamental: que mientras para Aristóteles el acto puro era pensarse a sí mismo sin reflexividad, en Santo Tomás tiene la dimensión de *poseerse a sí mismo*. Enfrente del acto puro, ¿qué género de entidad compete a la creación? Santo Tomás da un paso en el aristotelismo con impulso neoplatónico. La respuesta de Santo Tomás a la pregunta τί τὸ ὄν (¿qué es "lo que es"?) es un paso más sobre Aristóteles, no dado por un movimiento aristotélico, sino neoplatónico, porque por extrema coincidencia tiene Santo Tomás una analogía con Plotino. [...]

La individuación ha sido en la metafísica tomista algo que adviene de fuera, sin emerger de su propia raíz. El hombre es una naturaleza intelectual. Queda en penumbra la autonomía del individuo en cuanto tal. Ésta la afianza Duns Escoto, da el tercer paso en la teoría de la Creación. [...] Siendo la creación producción de individuos y no de especies intelectuales, la raíz primaria del ser se encuentra en la acción creadora, en la *voluntad divina*. Una voluntad divina que goza de una infinita libertad.

Ockham, fiel a Escoto, da un paso más, el menos filosófico y el más decisivo para la filosofía moderna. La esencia divina es voluntad infinita y la creación una emergencia de individuos. Pero si esta libertad divina es infinita, no puede coartarse ni por las necesidades lógicas. De ahí que libertad es para Ockham indeterminación, libertad más allá de la razón. Y su atributo es su espíritu. De esa irracionalidad primaria emerge la independencia de la creación. Y la necesidad del logos es propia del individuo y no original del ser. De aquí que podría verse cómo en la historia de la metafísica de la Edad Media el logos que era la esencia divina termina por ser del individuo.

Termina la humanidad por estar segregada de la Divinidad. Queda el hombre solo, sin mundo y sin Dios. De aquí surge el hombre moderno. Solo, sin mundo y sin Dios, ve Ockham el logos. Dentro de esta posición atea, nominalista, surge la filosofía individualista. Hay un momento positivo en Ockham que adquiere vitalidad al margen de esta teología positivista, dentro de la mística, especulación que culmina en Eckhart, Bruno y Nicolás de Cusa. [...]

El cristianismo se ha expresado conceptualmente a través de conceptos griegos. Pero estos no eran capaces de contener la realidad profunda de aquél: el individuo, que es lo decisivo. Y saber en el individuo la individualidad. La teología especulativa ha permanecido extraña a la auténtica vida cristiana. No es de extrañar que acontezca un intercambio

entre Ockham y Eckhart. Hay entre ambos una raíz común. El espíritu no ha pasado de ser otra cosa que el cauce por el que transcurre la individualidad. [...] Solamente cuando Ockham deja al individuo consigo mismo, se ha encontrado con que el individuo místico sirve para el encuentro del espíritu consigo mismo, segregado del mundo y de Dios. En Ockham empieza el encuentro del espíritu consigo mismo. [...]

No es fácil que el espíritu se encuentre consigo mismo. Hegel ha dicho que 2.500 años ha necesitado el espíritu para conocerse a sí mismo, o sea que ha sido preciso llegar a él puesto que "de tal magnitud era la empresa de que la mente se conociera a sí misma". En esta soledad radical del individuo, lo primero que se le ocurre al espíritu es huir de sí mismo. [...]

El cristianismo no ha podido resolver por sí mismo el problema del espíritu, por eso le aplasta la filosofía griega. No es esto azaroso. No lo ha sido el que haya echado mano del pensamiento griego, sino el que haya sido posible el que se dejara aplastar. Este aplastamiento no consiste en pensar el espíritu con categorías griegas, sino el no haberlo pensado *überhaupt*, absolutamente. [...] No es un azar que Descartes haya echado mano de San Agustín. Descartes vuelve a entrar en sí mismo para encontrarse consigo mismo. San Agustín no está solo en sí mismo, sino con Dios. San Agustín, en esta vuelta, encuentra a la Divinidad, Descartes, el yo. Descartes quiere el encontrarse a sí mismo, pero no para huir a la Divinidad, sino justamente *para encontrarse*. Empieza en él la filosofía a filosofar sobre el espíritu.

Ese pensar *sobre* sí mismo ha constituido el idealismo moderno y encuentra su expresión en Hegel. A partir de Kant, el idealismo adquiere un carácter sistemático en Fichte, el primero en ver lo que hay de peculiar en el modo de existir del sujeto, la acción, o actividad pura. Fichte establece la originalidad del espíritu. Pero considera a éste como opuesto a la naturaleza. Pero si ambos no procedieran de una raíz común no habría oposición posible. Por muy extraños que sean los dos entre sí, lo serán en una raíz común. De aquí que el comenzar de esa filosofía es hacerse cuestión con Hegel de esa unidad que es la idea. Por eso el idealismo encuentra la síntesis del concepto del espíritu y del ser en la idea, o sea el espíritu absoluto. En Hegel adquieren expresión definitiva el espíritu y el ser en la idea. Es esta una nueva manera de articular el ser y la verdad con el espíritu, maneras que conceden su rango a la filosofía griega.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 354 ss.]
