

Razones históricas y estructurales de las relaciones entre la fe y la filosofía en la tardoantigüedad y el medioevo

Resumen: La cuestión de las relaciones entre la filosofía y la fe es una novedad en la historia a partir de la aparición del cristianismo. Sus razones son de tipo histórico, pero también estructural. Por su misma identidad, el cristianismo generó un ámbito donde este asunto debe resolverse. Desde el comienzo, el proceso no ha sido unidireccional ni pacífico; se generaron diversas posiciones. Las consecuencias son una nueva mirada sobre la filosofía y el desarrollo de una comprensión de la fe que excede su simple profesión.

Palabras clave: Fe, filosofía, teología, Logos, tardoantigüedad, medioevo.

Abstract: The question of the relationship between philosophy and faith began with the appearance of Christianity. The reason for this is both historical and structural. Because of its very nature Christianity generated an environment where this question had to be answered. The consequences are a new way of looking at philosophy and the development of an understanding of faith that goes beyond its simple profession.

Keywords: Faith, Philosophy, Theology, Logos, Late Antiquity, Medieval.

1. La cuestión fe-filosofía como un asunto histórico y permanente

A pesar de que los estudios sobre la filosofía medieval se han desarrollado ampliamente en la segunda mitad del siglo XX quitándole base documental, la tesis que confunde filosofía medieval con filosofía cristiana o como concentrada solamente en las cuestiones de las relaciones entre la fe y la filosofía todavía goza de buena salud. Por nuestra parte hemos reconocido que las cuestiones relativas a las relaciones entre la filosofía y la fe no están siempre implicadas en esa etapa histórica ni son exclusivas de ella¹.

Si bien se trata de cuestiones permanentes, propiamente especulativas, ellas tienen un origen histórico que no coincide con el amanecer de la filosofía en la antigüedad griega. Es con el cristianismo que se ha planteado este asunto y no se cierra hacia delante.

¹ Cf. J. R. MÉNDEZ, "Fe-Razón en la patrística y el medioevo: propuesta de paradigmas", en J. J. Herrera (ed.), *A diez años de la encíclica Fides et Ratio*. Actas de las IV Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval, Tucumán, UNSTA, 2009, pp. 321-337.

Cuando F. Van Steenberghe estudia el período que nos ocupa señala la peculiaridad del desarrollo de una filosofía en “clima cristiano”, lo que le habría marcado un sello de unidad e identidad, provocando una “ruptura en la evolución del pensamiento”, es decir, de la filosofía iniciada por los griegos. Aún en esa situación el medievalista reconoce que sigue habiendo propiamente filosofía y sitúa el nuevo corte cuando “el Renacimiento inaugura una manera de pensar liberada de la influencia de la Iglesia y que conmueve de manera definitiva el edificio de la cristiandad”².

El mismo Van Steenberghe estaría de acuerdo en observar a sus dichos que: *a)* ese “clima cristiano” no se produjo rápida, sencilla ni pacíficamente; *b)* no fue uniforme en el período; *c)* no produjo resultados uniformes en cuanto a la filosofía; *d)* en la modernidad se produjo un conflicto y un distanciamiento de la autoridad eclesíástica, pero no absolutamente del cristianismo como referente y sustrato cultural.

En su mismo nacimiento, la relación de la fe cristiana y la filosofía griega motivó cuestionamientos tanto de parte de los cristianos como de parte de los paganos; esta imbricación llevó más adelante al desarrollo de una doble cuestión epistemológica. Por una parte, la delimitación de la figura de la filosofía como desarrollo de la razón y la delimitación de la figura de la fe y de su desarrollo racional en la teología. Por otra parte, las relaciones entre ambas figuras.

El encuentro histórico entre la fe cristiana y la filosofía griega, luego también de ésta con la fe judía y la islámica, respectivamente, generó un modo nuevo de filosofar, que quedó para siempre incorporado en la gran construcción histórica que es la filosofía. Algo nuevo ocurrió que introdujo para siempre una “otra manera” de ejercerse la filosofía³.

La novedad instaló una diversidad que no está en paralelo sino en continuidad con su historia precedente. La novedad es tan importante que J. Pieper llega a afirmar que la diferencia entre la filosofía previa al cristianismo y la posterior a él es inmensamente mayor que la que existe entre la filosofía naturalista jónica y la socrático-platónica:

“[...] ha ocurrido un determinado acontecimiento; un acontecimiento no en el campo de los conceptos y de las ideas, sino en el campo

² F. VAN STEENBERGHEN, *Filosofía medieval*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1967, p. 21.

³ N. L. CORDERO, *Cuando la realidad palpataba*. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 13-16.

histórico en su más estricto sentido, no en el terreno del pensamiento sobre la realidad, sino en el terreno de la realidad misma”⁴.

Ese acontecimiento es la presencia histórica de Jesucristo, el acontecimiento más significativo que ha dividido la historia universal en dos partes. Este fenómeno ha sido estudiado por Christopher Dawson, quien ha puesto de manifiesto el caso singular del cristianismo: desde la afirmación del vínculo más estrecho con la trascendencia por la fe en la Encarnación, ha introducido al mismo tiempo la libertad respecto a todo modelo y régimen temporal, y la gestación de cambios históricos productores de cultura y civilización⁵.

Jesucristo no presentaba su predicación como una nueva filosofía, desde una fuerza argumentativa, sino como una enseñanza que es propiamente un don. Pero tampoco como una religión entre la pluralidad, sino como la revelación divina, única, definitiva y universalmente necesaria para la salvación. Personalmente, Jesucristo no tuvo ninguna relación con el platonismo medio ni con las escuelas helenísticas de su tiempo. Más llamativo aún es el hecho de que sus discípulos más cercanos fueron hombres sin mayor cultura; sin embargo, aparecen con una energía que los desborda, exponiendo una doctrina de muy elevados contenidos y dando por ella la vida en las persecuciones.

La autoproclamación de Jesucristo como *la Verdad* (cf. *Jn* 14, 6) establecerá una dirección insoslayable en el cumplimiento del mandato de transmitir universalmente su predicación (cf. *Mt* 28, 19-20). La verdad y la salvación, en un camino de vida que se inicia en la tierra y se plenifica en la trascendencia, se presentan indisolublemente unidas. A ello debemos añadirle la definición joánica de que Jesucristo es el mismo *Lógos* hecho hombre y que es el *Lógos* por cuyo medio se hizo todo lo que es hecho (todas las cosas vienen de Dios mediadas por su *Lógos*, de manera que el *Lógos* está en todas las cosas)⁶.

⁴ J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp, 1979, pp. 20-21.

⁵ Cf. CH. DAWSON, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid, Encuentro, 1995, pp. 7-22.

⁶ Cf. *Jn* 1, 1-14. Ver también la figura escatológica del *Lógos* en *Ap* 19, 13. La fórmula del *Prólogo* es compatible con las auto-declaraciones de Jesús reportadas por el mismo Juan, en las que reclama para sí la máxima teofanía de *Ex* 3, 14: “Yo soy”, cf. *Jn* 8, 24; 8, 58; 13, 19. Un eco de estas afirmaciones es la pregunta de Pilatos: “¿de dónde eres tú?” (*Jn* 19, 7-9), porque la acusación denotaba en Jesús una identidad humana y al mismo tiempo más que humana. El tema joánico del *Lógos* incluye las acepciones de los caracteres de la Sabiduría del Antiguo Testamento, también de la Palabra de Dios que es creadora, profética y salvadora. Pero se trata de algo nuevo, una persona en una pluralidad intradivina de unicidad sustancial. Si bien se aproxima más a la tradición

Esta presentación del *Lógos* como origen del *lógos* intrínseco de cada cosa creada inscribe en el mismo *Lógos* todos los *lógoi* del pensamiento humano. De allí la radical pertenencia de una referencia de la filosofía, en su capacidad de formular *lógoi*, al *Lógos* originario, como se planteará inmediatamente en un progresivo desarrollo.

Los elementos que se instalan son los siguientes:

- a) hay un *Lógos* intradivino,
- b) toda creatura posee *lógos* recibido del *Lógos*,
- c) los *lógoi* del hombre, en especial de los filósofos, están en relación con el *Lógos*,
- d) el *Lógos* se hizo hombre y modificó la situación del hombre y sus *lógoi*.
- e) el hombre dirige su vida según *lógos*;
- f) el *Lógos* es la fuente de plenitud de vida.

La manera cómo se relacionen *b*) y *c*) por una parte (la cuestión gnoseológico-metafísica de cómo conocer el *lógos* de las cosas y en qué sentido ello implica conocer algo del *Lógos* intradivino), y el resultado emergente de *d*) (la cuestión epistemológica de la relación fe-filosofía), respectivamente, ocuparán a los filósofos y recibirán distintas elaboraciones.

Al involucrar el cristianismo un modo de vida (*ortopraxis*) y no sólo una doctrina teórica (*ortodoxia*), pero ligado al contenido teórico, la cuestión entre filosofía y fe planteará también su instancia decisiva en la práctica de vida. Puesto que la dirección de la conducta humana en referencia al fin último sólo puede darse efectivamente en una sola alternativa (dinamismo pro o contra), cuál sea el *lógos* que la inspire resulta de primordial elucidación. He aquí la proyección teórico-práctica de los elementos *e*) y *f*).

Ahora bien, no podemos pasar por alto que los exégetas discuten acerca de la procedencia del término *Lógos* en este contexto. De un examen de las razones históricas y de la crítica textual, en el cual no podemos aquí detenernos, surge una confluencia entre 1) una tradición judía precristiana acerca de la Palabra, 2) la figura de la Sabiduría⁷, 3) un himno cristológico prejoánico que identifica a

judía que a la helenística, es irreductible tanto a la literatura veterotestamentaria como a la filosofía helenística. Cf. R. BROWN, *El Evangelio según san Juan*. Introducción, traducción y notas, vol. II, Madrid, Cristiandad, 2000, pp. 1635-1644.

⁷ Podemos rastrear en textos veterotestamentarios caracteres de la *Sabiduría* divina de fuerte paralelismo con el *Lógos* joánico, por ejemplo, *Prov* 8, 22-30; *Eclo* 1, 1, 24, 8-16; *Sab* 7, 22-26; 9, 9-22; también el apócrifo libro de *Hen* 42, 2. Por su parte, G. Lohfink, tratando la identidad del *Lógos* joánico, señala al menos tres diferencias entre éste y la

Jesús con la Palabra y 4) las doctrinas helenísticas del *Lógos*. Pero algo inaudito es que Jesús sea identificado con el *Lógos* *personalizado y encarnado*⁸.

En el siglo IV, Agustín de Hipona hace una lectura asimilante de la filosofía neoplatónica y reconoce en ella elementos de la doctrina joánica del *Lógos* o *Verbum*; sin embargo, señala con nitidez la especificidad y novedad de la doctrina evangélica:

“Y primeramente, queriendo Tú mostrarme cuánto resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres la senda de la humildad, por haberse hecho carne tu Verbo y haber habitado entre los hombres, me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín. Y en ellos leí –no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones– que en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, Y Dios era el Verbo. Éste estaba desde el principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no se ha hecho nada. Lo que se ha hecho es vida en él; y la vida era luz de los hombres, y la luz luce en las tinieblas, más las tinieblas no la comprendieron. Y que el alma del hombre, aunque da testimonio de la luz, no es la luz, sino el Verbo, Dios; ése es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Y que en este mundo estaba, y que el mundo es hechura suya, y que el mundo no le reconoció.

Más que él vino a casa propia y los suyos no le recibieron, y que a cuantos le recibieron les dio potestad de hacerse hijos de Dios creyendo en su nombre, no lo leí allí.

También leí allí que el Verbo, Dios, no nació de carne ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne, sino de Dios. Pero que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, no lo leí allí”⁹.

Sabiduría veterotestamentaria: i) no habla en primera sino que es enunciado en tercera persona; ii) no es una creatura, ni siquiera la primera, sino que existe desde el principio junto a Dios y es Dios; iii) los suyos no lo recibieron; cf. G. LOHFINK, *Jesús de Nazaret. Qué quiso. Quién fue*, Barcelona, Herder, 2013, pp. 561-563.

⁸ Cf. R. BROWN, *El Evangelio según san Juan*, vol. I, pp. 193-244; vol. II, pp. 1635-1644. También, L. H. RIVAS, *El Evangelio de Juan*. Introducción, teología, comentario, Buenos Aires, San Benito, 2013, pp. 122-136.

⁹ AUGUSTINUS, *Confessionum Libri*, VII, 9: “Et primo volens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericordia tua demonstrata sit

El término *lógos* es una creación semántica de la filosofía griega que se fue cargando de significados, de manera que en el contexto helenístico en que escribe Juan ya era un término y una noción del mayor prestigio y carga nocional.

Nos parece totalmente aceptable que, siendo el evangelista Juan un judío palestinese que escribe en y para un contexto ya helenístico, asumiera este tipo de fuentes (ciertamente no tan explícitas como las presenta Agustín) y llegara a la fórmula de su evangelio. No resulta fundado pensar que Juan tuviera un propio estudio filosófico estoico o medioplatónico, tampoco que perteneciera a círculos protognósticos. Sus fuentes más claras son la versión griega del Antiguo Testamento (comprendidos los libros deuterocanónicos) y la cultura judía ya penetrada de un helenismo que incluía términos y nociones de un cierto platonismo popular¹⁰.

Más allá de esos debates siempre vigentes, lo importante y significativo para nosotros es que *ese término y su noción* hayan sido incorporados como pórtico por el evangelista Juan, con la nítida centralidad cristológica presente en todos sus escritos.

De esta proclamación se sigue estructuralmente un hecho decisivo para el futuro: "la ambición de dar una interpretación del cristianismo intelectual-

hominibus via humilitatis, quod *Verbum* tuum *caro factum est et habitavit* inter homines, procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos, et ibi legi non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt; et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed Verbum, Deus, est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi. Item legi ibi, quia Verbum, Deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est; sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi". Esas lecturas serían sobre algunas partes de la *Enéadas* de Plotino, y las realizó Agustín en junio del año 386, dos meses antes de su conversión al cristianismo; el traductor latino fue Mario Victorino, un célebre maestro romano. Cf. *De beata vita*, I, 4; *Confessionum Libri*, VIII, 2-3. Advirtamos que en la doctrina plotiniana no se encuentra la tesis que señala Agustín; la Inteligencia no es personal y es inferior al Uno, que es su causa. Por ello, es pertinente recordar la posterior toma de distancia de Agustín respecto a su entusiasmo con los neoplatónicos; cf. *Retractationum Libri*, I, 1.*

¹⁰ Cf. R. BROWN, *El Evangelio según san Juan*, vol. I, pp. 6-82. También, L. H. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, pp. 13-22.

mente elaborada". Históricamente se advierte que este dinamismo, de elaboración intelectual en un cierto nivel de complejidad, no se imponía por sí mismo en el ámbito de las religiones; otras "han sabido sobrevivir con un clérigo ignorante". Este dinamismo nos explica el proceso patristico y la fecundidad y el vigor medieval de la cultura clerical, que era la cultura erudita¹¹.

2. Situación precristiana

La cuestión de las relaciones entre la filosofía y la fe surge como un asunto propio de la comprensión que el cristianismo hace de sí mismo. Esto ocurre en el dinamismo de la predicación dentro y fuera del judaísmo y, especialmente, en el marco de la conversión al cristianismo de hombres ajenos a la tradición judía, donde esta preocupación no tenía una vigencia significativa.

En las religiones paganas no existió propiamente la *conversión*. Ésta era extraña a la religiosidad grecorromana. En el sentido cristiano, la conversión significa una transformación radical del modo de pensar y de vivir: se trata de un corte con la vida anterior y de comienzo de una pertenencia personal que incluye todos los aspectos del sujeto. La religiosidad cristiana se presentó no como una práctica tradicional a mantener formalmente, ni como algo reducido a un espacio, a cosas o a gestos.

En el mundo pagano antiguo, cada cual tenía su religión nacional y podía, además, adherirse a los dioses de cualquier otra nación. Este carácter étnico servía como fuerte factor de identidad política. En las religiones politeístas, *dios* era más bien un predicado que un sujeto. En el caso griego, se atribuía primeramente a fuerzas cósmicas o antropológicas, luego a principios abstractos¹².

En cambio, sí hubo individuos que se "convirtieron" a las diversas filosofías, muchas veces con consecuencias graves para los conversos. Pero, en definitiva, no hubo masas convertidas, sino individualidades. El "filosofismo", como proyecto común de salvación¹³, fracasó como actitud y actividad que pudiera englobar y orientar la vida total no sólo de algunas personas y grupos, sino de toda una sociedad y cultura; porque el mundo no se *convirtió* a la filosofía.

¹¹ Cf. J. PAUL, *Historia intelectual del occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 34-35.

¹² Cf. H. KLEINKNECHT, *Theos*, in G. Kittel-G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart, Kohlhammer, 1957, pp. 67-68.

¹³ Entendemos aquí por *salvación* el paso a una situación antropológica positiva, en cuanto liberación del mal y del puro horizonte de la finitud, por una vinculación con Dios (el Absoluto, el Infinito) y una transformación interior del hombre en términos del bien.

El judaísmo, por su parte, ejerció bastante atracción y aun reclutó numerosos adherentes en zonas paganas (los *prosélitos*), principalmente por su monoteísmo y su creacionismo. También hubo dentro del judaísmo antiguo un propósito misionero de propagación dentro de las sociedades paganas. En su polémica con los dirigentes religiosos, el mismo Jesús les reprochaba: “Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis el mar y la tierra para hacer un prosélito” (Mt 23, 15)¹⁴.

Pero la rigidez de su concepto religioso-nacional y religioso-étnico, la peculiar noción de pureza religiosa y ritual tan severamente defendida, la circuncisión exigida, y otros motivos menores, imposibilitaron la conversión masiva al judaísmo. Las exigencias eran mayores en el judaísmo palestinese que en el de la diáspora¹⁵. Pero en todos los casos, los procedentes de otras razas, los prosélitos y los “temerosos de Dios”, nunca dejaron de ser considerados en el judaísmo como judíos diferentes de los originarios¹⁶.

La estructura interna del judaísmo antiguo distinguía claramente un núcleo de *judíos puros* (los descendientes de Abraham, miembros de las tribus de Jacob), y los afectados por una mancha por provenir del paganismo; éstos no tenían los mismos derechos que los originarios. Los *prosélitos* eran paganos convertidos, circuncidados, que recibieron el baño ritual y ofrecían sacrificios; en cambio los “temerosos de Dios” eran paganos que adherían al monoteísmo y practicaban algunas leyes ceremoniales judías, pero sin circuncisión ni conversión plena¹⁷. Por otra parte, la concepción de que el ingreso en el judaísmo cortaba los vínculos familiares y sociales previos,

¹⁴ El término griego *prosélytos* traduce el hebreo *ger*; no se encuentra en los clásicos griegos, sino que es *propiamente* bíblico y con sentido religioso: indica al extraño a la genealogía judía que habita entre los judíos y asume, en la medida que le está permitido, la religiosidad judía.

¹⁵ Cf. J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 1973. Sobre el papel sociológico de las reglas de discriminación y diferenciación, cf. M. DOUGLAS, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

¹⁶ Cf. K. G. KUHN, *prosélytos* (gr.), en G. Kittel-G. Friedrich (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. VI, Kohlhammer, Stuttgart, 1949-1979, pp. 727-745.

¹⁷ La fuente de la legislación es de tipo divino-positiva, su base son las “diez palabras” del Sinaí (los diez mandamientos); cf. *Ex* 20, 1-17. Sin embargo, hay casos donde aparece una exigencia normativa para los pueblos paganos fundada en el monoteísmo; cf. *Am* 1-2; también la de una remisión de los propios judíos a una observación del orden natural; cf. *Prov* 6, 6-9. En cambio, ya el cristianismo naciente planteó la coincidente doble fuente de normatividad, la Ley divino-positiva y la ley natural accesible por la razón para todos los hombres, por ejemplo, *Rm* 2, 14-15.

muestra la ausencia del desarrollo de una visión iusfilosófica de los vínculos jurídicos fundada racionalmente en la naturaleza humana.

Hay quienes consideran que la idea común que liga el judaísmo a una familia étnica carece de base histórica. El judaísmo sería entonces una religión y una cultura, que identifican a una comunidad de hombres de diversas etnias, con una notable unidad en la dispersión geográfica e histórica¹⁸. Independientemente de este debate, observemos que esa unidad histórica, con o sin unidad étnica, es de todas maneras un caso que desafía los factores de explicación al alcance del historiador.

Históricamente, hubo distintas actitudes respecto a la admisión de paganos: hubo momentos de apertura espontánea por la vecindad y el trato, hubo acciones de misión para obtener conversiones y hubo casos de conversiones forzosas. En tiempos de Jesús, los gentiles, los no-judíos, podían acercarse al segundo templo de Jerusalén permaneciendo en el “patio de los gentiles”, que estaba separado del patio de los judíos por una balaustrada de piedra donde había una inscripción que prohibía el ingreso bajo pena de muerte¹⁹. Este acercamiento, aún con sus límites, tenía como sustento el monoteísmo. A partir de la aparición del cristianismo, se difundió una actitud de restricción de la admisión de paganos en el judaísmo y un mayor cuidado de la pureza de origen²⁰.

Al pasar del *henoteísmo* al *monoteísmo*, el judaísmo adquirió una potencialidad de universalismo que no fue ejercida²¹. El monoteísmo significa que la verdad de Dios recibida por revelación se extiende más allá de la historia del pueblo judío y abarca toda la historia del mundo, ya desde la creación.

¹⁸ Cf. S. SAND, *Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme*, Paris, Fayard, 2008. En esta controvertida tesis la plena asimilación de conversos jugaría un papel constitutivo de la identidad inicial.

¹⁹ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías*, XV, 417.

²⁰ Cf. J. JEREMÍAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 2000, pp. 347-384.

²¹ Se entiende por *henoteísmo* o *monolatría* el culto exclusivo a un Dios en el marco de un politeísmo, es decir, del reconocimiento de una pluralidad de divinidades. En cambio, el *monoteísmo* es el reconocimiento de la existencia de un solo y único Dios. Si bien no se puede determinar con exactitud el paso del henoteísmo al monoteísmo en el antiguo Israel, podemos decir: a) que aún en el primer caso solamente Yahvé es relevante para la historia del pueblo; b) que los dioses extranjeros son denunciados como impotentes frente al todopoderoso Yahvé; c) que en el Deutero-Isaías aparece con definitiva nitidez el monoteísmo. Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1971, pp. 270-272. El Trito-Isaías ensaya una prospectiva de universalismo para los tiempos mesiánicos; cf. *Is* 66, 18.

Desde la historia de las religiones, se ha sostenido que en éstas siempre aparece primero la perspectiva del Dios salvador antes que la del Dios creador; es decir, que primero se sitúa la relación con el dios que se ocupa del hombre y luego con el dios que genera el universo²². Si bien esa tesis es discutible en su generalización y se necesita profundizar en los distintos casos, en la fe bíblica veterotestamentaria podemos ver bien marcado ese proceso. Llega un momento en que la Palabra revelada ilumina no sólo el camino particular de un pueblo, sino el decurso completo del mundo creado, desde su origen hasta su consumación.

Sin embargo, ese universalismo no fue ejercido por el pueblo judío. Esta ausencia hizo que no desplegara un encuentro con la filosofía griega, lo que no significa una ausencia total de planteamiento de la dimensión cognitiva de la fe. En efecto, todo el Antiguo Testamento es un mensaje dirigido a una comprensión de parte del hombre; la exhortación “escucha, Israel” (cf. Dt 4, 9; 6, 4) es una propuesta cultural no por la teoría, sino por el relato y por la ley (se trata de una cultura del oído más que de la vista).

El lugar de la razón en la fe veterotestamentaria no está negado, pero no se proyectó al ámbito de la teoría racional, es decir, al de una filosofía. No se advirtió que ello fuera necesario.

Ciertamente, la fe que nace de la escucha inaugura una nueva manera de ver y entender la realidad. Hay un paso del oír al entender. Pero la tarea de la razón humana que escucha la palabra divina está centrada en conocer la voluntad divina, siempre actuante en la historia, para que la voluntad humana la acepte; no para escrutar sus razones internas ni para escrutarlo al mismo Dios. El judaísmo antiguo no desarrollaba una preocupación cognitiva en materia religiosa, sino ético-legal en la experiencia histórica de la comunión con Dios.

El relato no busca una teoría sino una praxis, que implica un conocimiento como en las relaciones interpersonales y en el cumplimiento de la ley para un proyecto histórico comunitario. La fe que reclama el profeta Isaías es más una confianza total en Dios que abre a la salvación porque lleva a permanecer unido con el mismo que actúa en la historia a favor del pueblo de su elección. La versión griega de los LXX giró de un implícito sentido de conocimiento práctico al conocimiento teórico (como lo desarrolla el comentario agustiniano del *Sermón 43* que sigue la traducción de la *Vetus latina*)²³.

²² Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964, p. 96.

²³ *Is 7, 9b* pasa de entenderse como “si no confiáis no subsistiréis” a “si no creéis no entenderéis”.

Ahora bien, tengamos presente que los griegos, a su vez, convivían con dioses que poseían muchos elementos cósmicos y antropomórficos, de manera que la crítica metafísica encontró un serio límite en su difusión y proyección en las costumbres. Pero de todas maneras, la cercanía cósmica de lo divino de la mitología favorecía un abordaje racional. En cambio, la trascendencia de Dios creador en la revelación bíblica instaba más a la adoración en la interioridad del espíritu, donde se superaba la distancia. La posibilidad decisiva de un abordaje filosófico totalizante, que incluya a Dios y a lo finito, necesitará de la metafísica del ser; ésta será un producto muy posterior.

Hegel señala dos razones para el tardío encuentro entre el judaísmo y la filosofía griega. Por una parte, el distanciamiento entre Dios (puro Espíritu) y la naturaleza (creación suya); por otra, el exclusivo vínculo histórico del Dios único con solo un pueblo. Esta religiosidad generaría una concepción ética e histórica, pero no especulativo-racional²⁴.

Recién en el ambiente alejandrino del siglo II a. C., donde la comunidad judía fue helenizada, *Aristóbulo* ensayó un uso alegórico de textos filosóficos para mostrar su vecindad con la tradición bíblica y propuso la tesis de que Platón y Aristóteles conocieron la Sagrada Escritura²⁵.

Esta tesis es antigua. Según Flavio Josefo (s. I)²⁶, Clearco de Solos (discípulo de Teofrasto) relata que, en su estadía en Tróade (Asia Menor), Aristóteles recibió como discípulo a un judío helenizado, y con mucho interés se interiorizó de la doctrina bíblica. En ese período, Aristóteles y los académicos habrían entrado también en contacto con las doctrinas iránias y los oráculos caldeos²⁷. Según esos relatos, se había acuñado la idea de llamar a los judíos “una raza filosófica”; el mismo historiador se refiere a las sectas judías (saduceos, fariseos, esenios) como a escuelas filosóficas²⁸.

²⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, trad. J. Gaos, *Revista de Occidente* (1974) 351-356.

²⁵ Sobre la negación de la hipótesis de que Platón conociera textos bíblicos, cf. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, VIII, 10-12. En los textos de la antigüedad griega que disponemos, recién en el siglo IV a. C. encontramos en Hecateo de Abdera una referencia, escasa y divergente de los textos bíblicos, respecto a la historia judía, centrada en Moisés como un fundador de ciudades y legislador; cf. DK, II, 73, A 1-6, B 6-13.

²⁶ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Contra Apionem*, 176-182. Sobre este intelectual judío romanizado, ver J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Flavio Josefo. Un historiador judío de la época de Jesús y los primeros cristianos*, Salamanca, Sígueme, 2012.

²⁷ Cf. W. JAEGER, *Aristóteles*, México, FCE, 1984, p. 138. También, I. GÓMEZ DE LIAÑO, *Filósofos griegos, videntes judíos*, Madrid, Siruela, 2000, p. 171.

²⁸ Cf. W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Méjico, 1965, p. 47.

También en el ambiente alejandrino, en el siglo I, Filón propuso una vinculación entre la sabiduría bíblica y la filosofía; incluso hablaba de la “filosofía de Moisés” y de la “filosofía ancestral de los judíos”; pero ese tratamiento no tuvo continuidad en el judaísmo posterior. Más aún, las obras de Filón se conservaron gracias a la tradición patrística griega, no por tradición judía. Hay exégetas que consideran que la reflexión de la doctrina neotestamentaria sobre la preexistencia y la misión de Cristo tenga un subsuelo en la concepción filoniana sobre la Sabiduría y la Palabra divina²⁹.

En cambio, es en el Medioevo cuando floreció una filosofía judía, que abordó detalladamente las relaciones entre la fe judía y la filosofía. Se trata de una elaboración estimulada y enmarcada por la filosofía y teología islámicas, que había asimilado a su vez los primeros planteos patrísticos, especialmente siríacos³⁰.

Se puede observar que esos dos momentos de mayor desarrollo filosófico en el seno del judaísmo (siglo I y XII) coinciden con circunstancias históricas de diáspora e intensa convivencia con el cristianismo y, luego, también con el islamismo. Estas dos religiones pertenecen a su mismo núcleo monoteísta y abrahámico, con lo cual la visión universalista de la humanidad se hizo más sensible que ante solo el paganismo, aun manteniendo la convicción de una singular identidad étnico-histórico-religiosa³¹. Ese universalismo en el marco de un pluralismo religioso puede haber favorecido la apertura filosófica, que ya venía trabajada por el nuevo contexto religioso.

²⁹ Comparar *Rm* 1, 3; 8, 3; *Gál* 4, 4; *Jn* 1, 1-14 con *De opificio mundi*, 139; *De confusione linguarum*, 146.

³⁰ Respecto a las diversas escuelas cristianas siríacas preislámicas, ver S. CHIALÀ, *La perla dai molti riflessi*, Magnano, Qiqajon, 2014. Sobre la ascunción islámica de la filosofía griega, ver A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1987.

³¹ El desarrollo de esa visión más universalmente inclusiva se testimonia en textos judíos normativos del siglo II, v. gr. *Tosefta, Sanhedrin*, 13, “Los justos entre los gentiles tienen su lugar en el mundo por venir”; también del Medioevo, v. gr. Rabbi Menachem Hameiri di Perpignan (1249-1315) en su *Comentario al Talmud Beit Habechira* reconoce que los musulmanes y los cristianos merecen honestidad en las transacciones económicas (*Comentarios sobre los Tratados Baba Metzia*, 27a y *Baba Kama*, 113b). Por su parte, Rabbi Moshe de Coucy (s. XIII) prohibía engañar tanto al hebreo como al gentil (*Semag*, 74); Rabbi Joseph Caro (1488-1575) en su *Shulchan Aruch* sostiene que “los gentiles de hoy no son considerados ídólatras respecto a la devolución de objetos perdidos y otros asuntos” (*Hoshen Mishpat*, 266).

3. Los nuevos escenarios históricos

La noción de *conversión*, como cambio de la manera de pensar (*metánoia*, transmentalización, cambio de mentalidad) que orienta toda la vida, es central en el origen mismo del cristianismo³². Posee tres características: *a*) se produce en el interior del hombre y de allí se proyecta en su manera de vivir; *b*) no es fruto de un puro esfuerzo humano, sino que necesita la gracia divina; *c*) es el contenido de una propuesta universalmente inclusiva para todos los hombres.

Si bien en sus comienzos permanecía en el ámbito del judaísmo, como una escisión interna suya, el cristianismo tuvo desde su inicio un proceso de universalización humana y de interacción con la filosofía. Durante el siglo I, los intelectuales y las autoridades políticas romanas en general vieron el cristianismo como un asunto interno del judaísmo. En el siglo II, cuando empieza a ser más notorio en número y en miembros de mayor significado social e intelectual, el cristianismo atrae la consideración tanto de políticos como de intelectuales paganos.

Apenas planteada su presentación pública después de Pentecostés (cincuenta días después de la resurrección de Jesucristo), la difusión de la nueva fe se desarrolló con una velocidad creciente. La conversión al cristianismo se hizo con rapidez y profundidad, sin distinción de origen étnico ni de cultura³³.

Muchos historiadores han observado que se trata de un fenómeno que desafía la posibilidad de su explicación sólo con causas humanamente disponibles, tanto por su magnitud demográfica³⁴ y su extensión geográfica, como por la complejidad de la doctrina expuesta por hombres sin mayor trayectoria intelectual previa, pero que lograban la penetración en círculos intelectuales³⁵.

³² Se encuentra en la primera predicación de Jesús, según la fórmula transmitida por el *Evangelio de Marcos* 1, 14: "Se ha cumplido el tiempo, el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed al Evangelio".

³³ Cf. V. ARMENTEROS, *Proselitismo y evangelización en el siglo I*, en *DavarLógos* 8 (2009) 131-145.

³⁴ Según las estimaciones de base histórico-sociológica, en el año 40 los cristianos eran un millar y la proporción de gentiles conversos, especialmente comerciantes y militares, ya era numerosa dentro de la comunidad cristiana. En el año 100, los cristianos eran 7.530; en el 150, llegaban a 40.496; en el año 200, ya sumaban 217.795 y en el 250 alcanzaban a 1.171.356. En el año 300, los cristianos eran 6 millones, poco más del 10% de la población del Imperio Romano; alrededor del año 350 con 33.882.008 superaban el 56 % de dicha población. Cf. R. STARK, *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 15-53.

³⁵ Cf. P. UBIERNA, *El mundo mediterráneo en la antigüedad tardía (300-800 d. C.)*, Buenos Aires, Eudeba, 2007.

Resalta la fuerza interior de los primeros predicadores, que no se desanimaban ante los fracasos, que buscaban mantener la fidelidad a la experiencia y al mensaje original en las circunstancias de distintos sincretismos en la asimilación de la nueva fe, el acceso a las más diversas clases sociales y la amplia extensión geográfica rápidamente abarcada.

Los actuales estudios sociológicos desmienten la expandida idea de que los cristianos de los tres primeros siglos hubieran sido solamente marginales de la sociedad. Había miembros de la nobleza, de los dirigentes y de los intelectuales³⁶, también de los esclavos; pero la mayoría pertenecía a la clase media. Ciertamente, los pobres y la clase media no son los representantes de la cultura letrada. El cristianismo inicial era sociológicamente transversal desde su inicio, pero la presencia de los hombres de letras se incrementó notablemente a partir del siglo III³⁷.

En su obra *Liber Apologeticus* (circa 197), el africano Tertuliano (160-220) describe cómo a fines del siglo II, las ciudades y la misma Roma, pero también los campos, las islas, los castillos estaban llenos de cristianos; asimismo, que éstos pertenecían a todas las clases sociales, a ambos sexos, y a todas las edades³⁸.

³⁶ Resulta equivocado leer el texto paulino de *1Corintios 1, 26*: “[...] no hay entre vosotros muchos sabios, hablando humanamente, ni son muchos los poderosos ni los nobles”, como la total exclusión de miembros de esos rangos en la comunidad. Que no sean muchos (“*ou polloi*”) no significa ninguno, sino *pocos*. En último término, Pablo dice que la nueva sabiduría no viene por genealogía ni por estudios humanos; que por la nueva fe sectores no previamente cultivados poseen una nueva y alta sabiduría. Sobre el carácter socialmente heterogéneo y no clasista del cristianismo primitivo, cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Estella, Verbo divino, 2001, pp. 145-186.

³⁷ Cf. R. LANE FOX, *Pagani e Cristiani*, Bari, Laterza, 2014, pp. 662-721.

³⁸ TERTULIANUS, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, I, 6-7: “*Testimonium ignorantiae est, quae iniquitatem dum excusat, condemnat, cum omnes qui retro oderant, quia ignorabant quale sit quod oderant, simul desinunt ignorare, cessant et odisse. Ex his fiunt Christiani, utique de conperto, et incipiunt odisse quod fuerant, et profiteri quod oderant, et sunt tanti quanti et denotamur. Obsessam vociferantur civitatem; in agris, in castellis, in insulis Christianos; omnem sexum, aetatem, condicionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento maerent*”. La descripción de Tertuliano no tiene una intención histórica ni sociológica, lo que podría tornarla discutible como testimonio, sino en realidad apologética. Quiere usar como premisa, que supone evidente a todos, el crecido y mayoritario número de cristianos para argumentar dos cosas: i) que el rechazo a la conversión y el odio procede del desconocimiento y los prejuicios, de manera que cuando se conoce directamente el cristianismo éste es abrazado; ii) que tan numerosa población no puede tratarse de gente de mala calaña que se siente atraída por algo ruin, el atractivo del cristianismo se encuentra en la bondad que encierra. Ahora bien, la descontada aceptación de la premisa es lo que le da

Se han apuntado algunos factores de crecimiento del cristianismo, como el nacimiento de niños y la exclusión del infanticidio³⁹, la inclusión de mujeres en funciones protagónicas y su papel en la conversión de los maridos y los hijos, la atracción de la doctrina sobre el sentido del dolor y la resurrección, el testimonio del servicio a los pobres y a los afectados en las grandes pestes, también el testimonio de los mártires y los milagros. Todo esto en el marco favorable de la (relativa) unidad que ofrecía el Imperio. Esta unidad geopolítica-cultural fue interpretada ya en la misma antigüedad con un sentido providencial, en el marco de una filosofía y, sobre todo, teología de la historia.

Una vía principal de difusión del cristianismo en los dos primeros siglos fueron los judíos helenizados de la diáspora; este canal tuvo vigencia hasta el siglo IV, de modo progresivamente disminuyente⁴⁰. Un papel fundamental, tanto entre judíos como entre gentiles, habrían jugado las redes de pertenencia social por vínculos familiares y de amistades; especialmente para las conversiones en grupo o en masa y en ámbito generalmente urbano (que fue el mayoritario para la expansión del cristianismo en los primeros siglos)⁴¹.

Teniendo en cuenta esta perspectiva, Rodney Stark sostiene: "Más que una causa del triunfo del cristianismo, el Edicto de Milán del emperador Constantino (313) fue una respuesta astuta al rápido crecimiento de esa religión, el cual había hecho de ella una fuerza política importante"⁴². En cambio, la persecución del emperador Decio (circa 250) había sido motivada

valor al testimonio histórico sociológico; también su reiteración en el cap. XXXVII de la difusión del cristianismo en todos los sectores de la vida.

³⁹ La exclusión del infanticidio es señalada en la descripción del estilo de vida de los cristianos testificada en la segunda mitad del siglo II por el desconocido autor de la carta o discurso *A Diogneto*, V, 6; ver en D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres Apostólicos*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 1967, p. 850. Para una información actualizada sobre los estudios respecto a este texto, cf. G. GENTILI (ed.), *A Diogneto*, ed. Bilingüe, Bologna, EDB, 2006; *Introduzione*, pp. 7-37.

⁴⁰ Para una visión sintética sobre la diversidad de comunidades judías en el cristianismo primitivo, especialmente las no ortodoxas, cf. G. LUTTIKHUIZEN, *La pluriformidad del cristianismo primitivo*, Córdoba, El Almendro, 2007, pp. 93-136; también J. PELÁEZ, *Comienzos y evolución del cristianismo primitivo*, en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, Córdoba, El Almendro - Eduforma, 2007, pp. 221-282.

⁴¹ Cf. W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, Sígueme, 1988. Sobre la centralidad *doméstica* del primer cristianismo, especialmente el paulino, cf. R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, Estella, Verbo divino, 2010, pp. 58-69.

⁴² R. STARK, *La expansión del cristianismo*, p. 14.

precisamente por ese rápido crecimiento⁴³; lo mismo puede decirse del edicto de persecución dictado por Diocleciano en el año 303.

Además no hay que olvidar que el crecimiento preconstantiniano del cristianismo fue favorecido un siglo antes durante la dinastía de los Severos (que duró del 193 al 235) y su benévola tolerancia. Luego en el año 250 Decio dispuso una persecución mediante edicto imperial.

En el año 311 el emperador Galerio, que había sido impulsor de las feroces persecuciones de Diocleciano, dictó el edicto de tolerancia: se permitía el culto cristiano mientras no alterase el orden social y se pedía que los cristianos orasen por el emperador. El edicto de Constantino en 313 estableció la libertad religiosa no sólo para los cristianos, sino para todo tipo de culto, aunque hace especial mención de los cristianos. Simultáneamente, Licinio también cesaba las persecuciones en Oriente. Luego cedió a las presiones del paganismo y volvió atrás en su decisión, pero su derrota en un conflicto con Constantino restableció la unidad de criterio en todo el Imperio. Más adelante, en el año 380, el emperador Teodosio declaró al cristianismo religión oficial del Imperio.

De todas maneras, no vemos por qué hubiera que prescindir de la consideración, en cada caso, de las respectivas y opuestas convicciones personales de los emperadores (que son relatadas en las crónicas y documentos de la época). Esas convicciones son un factor fundamental en sus propios análisis políticos⁴⁴.

La consideración de Stark respecto al análisis político de Constantino no debe tomarse como excluyente de otro aspecto fundamental. Constantino era un convencido creyente en un tipo de providencia divina, en la que se reconocía como un elegido. Tenía una lectura religiosa de la historia y de su propio papel en ella. En ese marco interpretó los acontecimientos, realizó su propio proceso interior (de cuyos matices y acentuaciones es muy difícil y siempre azaroso ocuparse) y tomó sus decisiones políticas.

Al igual que su padre, Constantino pertenecía a una religión de tipo solar. Su acercamiento al cristianismo no parece remontarse de modo previo al año 312. A partir de alguna experiencia especial (no descartable, como lo narran

⁴³ Cf. P. JOHNSON, *A History of Christianity*, New York, Atheneum, 1976, p. 73.

⁴⁴ El edicto de Galerio, dictado en Nicomedia, argumenta que al bien del Imperio le conviene integrar a todos; que los cristianos, al tener prohibido su culto, no participan en los templos paganos pero –por temor– en muchos casos también se privan de su propio culto, con lo cual resulta una numerosa población no integrada en materia religiosa y sin honrar debidamente a la divinidad. Fuera de estos motivos oficiales, una tradición que se remonta a sus contemporáneos, sostiene que al saberse gravemente enfermo (¿un cáncer?), Galerio quiso congraciarse con el dios cristiano.

Eusebio de Cesarea y Lactancio) o de lo que fuere, comenzó un proceso que concluyó personalmente en su bautismo en el año 337. Pero para entonces, ya había tomado dos decisiones fundamentales: la libertad religiosa y el carácter oficial del cristianismo, de modo concomitante. El ambiente con que el propio emperador situó sus decisiones daba un escenario de teología de la historia, donde él tenía un papel protagónico⁴⁵.

4. Cuando la religión hace cultura

El significado *cultural* y *político* del cristianismo primitivo no surge de una extracción social ni de un propósito revolucionario respecto al poder institucional, sino de su propio significado *religioso*, que lo posiciona ante los cultos paganos y ante la sinagoga judía, generando un camino de vida novedoso con formas nuevas de relacionarse hacia adentro y hacia fuera de la comunidad.

Analizando en profundidad los acontecimientos, es decir, sin un reduccionismo histórico monocausal, nos parece que el significado cultural y político del cristianismo primitivo surge de su significado religioso. Es decir, de su condición de fenómeno religioso. El cristianismo no pretendía para sí el poder del Imperio ni ponerse a la par: se ubicaba dentro de él y más allá de él, en una dimensión al mismo tiempo temporal y trascendente. Para esta lectura es clave la relación de no-identidad (pero no de indiferencia) entre las nociones de Iglesia (por un lado) y de Reino de Dios o Reino de los Cielos (por otro), y de éstas respecto al poder político.

Un claro ejemplo en el mismo siglo IV, después de Constantino, es el caso del emperador Juliano, apóstata del cristianismo y convertido al paganismo; fue perseguidor del cristianismo y trataba de revitalizar los cultos paganos y el neoplatonismo como filosofía oficial. Incluso promovió obras de asistencialismo para quitar esa iniciativa a los cristianos. El amor mutuo, manifestado en el servicio y la atención a los necesitados, y la proclamación de la fraternidad humana con alcance universal, son reportados por *Tertuliano* como rasgos distintivos del cristianismo que llamaban la atención y provocaban admiración en sus contemporáneos paganos⁴⁶.

⁴⁵ Cf. P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero Romano*, Bari, Laterza, 2014, pp. 109-129. También los trabajos recogidos en E. DAL COVOLO - G. GASPARRO SFAMENI (ed.), *Costantino il Grande alle radici dell'Europa*. Atti del Convegno Internazionale di Studio in occasione del 1700 anniversario della Battaglia di Ponte Milvio e della conversione di Costantino, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2014.

⁴⁶ TERTULIANUS, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, XXXIX, 120: "Vide, inquit, ut invicem se diligant" (*mira, dicen, como se aman*).

Cuando se menciona un modelo de *cristianismo constantiniano* se comete un error de apreciación histórica. Se proyecta hacia atrás lo que se fue configurando después. No resulta pensable que Constantino, al tomar la decisión de la paz para el cristianismo, tuviera en mente un programa como el que se dio en los hechos progresivamente. El final del mismo siglo IV ya mostró un florecimiento difuso y vigoroso.

Tanto los escritos neotestamentarios como los de los primeros siglos muestran un nivel de cultura en los redactores como en los destinatarios. En el siglo IV, en Antioquía, Juan Crisóstomo (344-407) apuntaba el hecho singular de que el mensaje de la cruz anunciado por hombres sin cultura hubiera tenido una fuerza persuasiva en todo el orbe y lo hiciera tratando sobre las cuestiones más elevadas referidas a Dios, a cuál sea la verdadera religión y el género de vida que deba llevarse, e incluso sobre el juicio final. El autor antioqueno identifica en la experiencia de la resurrección de Jesús la razón de la transformación operada en los discípulos, que pasaron de miedosos y vencidos a valientes, activos y persuasivos⁴⁷.

El maestro Jesús había sido dominado en un juicio injusto, había sido muerto de modo agravante y sepultado; uno del grupo selecto de los seguidores lo había traicionado, el resto estaba atemorizado. Sin embargo, esos hombres cambiaron: se entregaron totalmente a la difusión del Evangelio, se dedicaron a testimoniar su experiencia de que el mismo Jesús se les manifestara resucitado. Para ello no formaron un movimiento político; incluso soportaron el martirio por no negar su testimonio. También pasaron de ser hombres rústicos e ignorantes a ser filósofos.

Dentro de lo humanamente observable, encontramos a la par del ímpetu apostólico toda clase de dificultades de orden individual, familiar, social, político. La conversión de los individuos y de los pueblos al cristianismo se hizo con muchas luchas interiores y exteriores, con grandes renunciaciones y sufrimientos, con martirios, con una gran alegría y una esperanza siempre manifiestas⁴⁸. Las primeras persecuciones se debieron a las autoridades judías bajo la acusación de blasfemia. Luego, las más numerosas, a los romanos,

⁴⁷ IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistolam primam ad Corinthios*, Homilia IV, 3. PG 61, 34: "Cruce per ignaros homines persuasit, imo persuasit toti orbi terrarum; non de levibus rebus disserens, sed de Deo et de vera religione deque evangelico vite instituto ac de futuro iudicio, atque rusticos indoctosque omnes fecit philosophos".

⁴⁸ Cf. G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Madrid, Desclée de Brouwer, 1961.

motivadas por la negación del culto al emperador (acusación de ateísmo) y también por celos y rechazo a lo diverso.

En el seno de estos procesos se entabló el diálogo entre la fe cristiana y la filosofía, tal como ésta se había desarrollado en la evolución de la cultura griega, explícita y programáticamente desde el principio; especialmente a partir del siglo II, cuando entre los cristianos se comenzaron a contar hombres de cultura superior. Ha sido un proceso colectivo, donde los Padres no buscaban desarrollar una filosofía personal, sino clarificar y desplegar las exigencias no-nacionales incluidas en la fe común⁴⁹.

Tomás de Aquino describe la diferencia histórica entre los primeros cristianos (la patrística) y su propio contexto en el siglo XIII, mostrando el papel de la diversidad de los interlocutores para el desarrollo del diálogo entre filosofía y fe. El objetivo de este diálogo lo identifica como la presentación de la Verdad del cristianismo y la superación de los errores en materia religiosa.

“Es difícil proceder contra los errores de cada uno, por dos razones. En primer lugar porque las afirmaciones sacrílegas de cada uno de los errantes no nos son tan conocidas, de manera que podamos extraer de ellas razones para refutar los errores. Los antiguos doctores usaron este método para refutar los errores de los gentiles, cuyas posiciones podían conocer porque ellos mismos habían sido gentiles, o al menos porque convivieron con los gentiles y conocían muy bien sus doctrinas. En segundo lugar, porque algunos de ellos, como los mahometanos y los paganos, no coinciden con nosotros en el reconocimiento de la autoridad de alguna Escritura, por la cual puedan ser convencidos, como podemos discutir con los judíos recurriendo al Antiguo Testamento, y con los herejes al Nuevo. En cambio éstos no aceptan ninguno de los dos. Por tanto es necesario recurrir a la razón natural, que todos están obligados a aceptar. Aunque ella sea insuficiente en los asuntos divinos”⁵⁰.

⁴⁹ Cf. C. TRESMONTANT, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Du Seuil, 1962, p. 14.

⁵⁰ THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, ed. Pera, Marietti, Turín-Roma, 1961, I, 2, 10-11: “Contra singulorum autem errores procedere est difficile, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicuntur possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctri-

5. Las razones históricas del encuentro fe-filosofía

Podemos decir que el encuentro entre el cristianismo y la filosofía griega obedece a razones históricas y estructurales-especulativas, respectivamente.

Ahora bien, la *razón histórica* tiene un doble aspecto:

- a) la circunstancia geográfico-cultural del nacimiento del cristianismo en la periferia asiática y del Imperio Romano, que había globalizado en su seno las raíces griegas;
- b) el modo progresivo cómo los cristianos fueron tomando conciencia de contenidos de su fe y que éstos coincidían con las preocupaciones de los filósofos. Esos contenidos bíblicos coincidentes con cuestiones filosóficas se pueden identificar del siguiente modo, aunque no en este orden de desarrollo histórico:
 - 1) la finitud de la realidad que experimentamos;
 - 2) que sólo Dios es Absoluto;
 - 3) que Dios es sujeto de atributos trascendentes y no predicado de fuerzas o principios;
 - 4) la pluralidad interna en Dios (la Trinidad);
 - 5) el origen divino, intelectual y amoroso del universo;
 - 6) la antropología de la “*imago Dei*”;
 - 7) la especificidad de la esencia del hombre, su libertad y la inmortalidad de su alma;
 - 8) la dependencia esencial (heteronomía inmanente) frente a la autonomía inmanente, en el orden metafísico y ético;
 - 9) el problema del mal moral, diverso a la limitación de la finitud;
 - 10) la existencia del sentido de la vida humana;
 - 11) el consecuente rechazo al relativismo, al materialismo y al panteísmo;
 - 12) el amor como primer principio moral en sentido vertical y horizontal (social).

En cambio, la doctrina de la centralidad teleológica de Jesucristo para el hombre y para el cosmos permaneció siempre como un motivo de desen-

nis eruditi. Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et Pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra Haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est”.

cuentro con la filosofía en esta primera etapa, como le ocurrió a Pablo en el areópago de Atenas.

En la filosofía medieval no se incluían los tópicos estrictamente cristológicos; una notable excepción es el caso de Agustín y su consideración epistemológica y metafísica de la cruz. En realidad, recién en la modernidad muy avanzada aparecieron los temas estrictamente *cristianos* en la filosofía. Como lo muestra una creciente bibliografía, éstos se encuentran presentes de modo explícito e implícito en autores modernos y contemporáneos⁵¹.

Sin embargo, la doctrina de la encarnación (el Lógos se hizo carne, fue visto y tocado, dice el evangelista Juan) operó como un eje de clarificación epistemológica de la distinción entre la fe cristiana y su reflexión (teología), por una parte, y la filosofía, por otra. Pero al mismo tiempo, operó como el motivador de un desarrollo filosófico para la clarificación teológica. Asimismo, esta doctrina significó una sutura entre Dios-Espíritu y la naturaleza carnal, comportando una nueva visión sobre el universo, y especialmente sobre la misteriosa complejidad del propio hombre.

El cristianismo instaló una estructura encarnatoria. No sólo se trata de oír una palabra, sino de ver un hombre y sus actos, incluso de tocarlo. Toda

⁵¹ Cf. CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Il Cristo dei filosofi. Atti del XXX Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate 1975*, Brescia, Morcelliana, 1976; S. BRETON, *La passion du Christ et les philosophies*, Teramo, ECO, 1954; *Le Verbe et la Croix*, Paris, Desclée, 1981; E. BRITO, *La christologie de Hegel. Verbum crucis*, Paris, Beauchesne, 1983; C. BRUAIRE, *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, du Seuil, 1964; G. CIOLINI - F. BIASSUTI (eds.), *Cristo nel pensiero contemporaneo*, Palermo, Augustinus, 1988; G. CHANTRAINE, *Mystere et Philosophie du Christ selon Erasme*, Namur-Gembloux, Duculot, 1971; E. CORETH - W. N. NEIDL (comp.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Madrid, Encuentro, 1997-2002, tres volúmenes; B. COTTRET, *Il Cristo dei Lumi*, Brescia, Morcelliana, 1992; J-F. COURTINE, *Una difícil transacción: Heidegger entre Aristóteles y Lutero*, en B. Cassin (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, Manantial, 1994, pp. 243-260; P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Roma, Città Nuova, 1972; P. FERRARI, *Philosophia crucis*, Napoli, Scientifiche, Napoli, 2002; M. HENRY, *C'est moi la Verité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, du Seuil, 1996; E. JÜNGEL, *Dios como misterio en el mundo. Para una fundación de la teología del crucificado en la disputa entre teísmo y ateísmo*, Salamanca, Sígueme, 1984; H. KÜNG, *La encarnación de Dios*, Barcelona, Herder, 1975; A. MUÑOZ ALONSO, *Valores filosóficos del catolicismo*, Barcelona, J. Flors, 1954; T. PROEPPER, *Der Jesus der Philosophen un der Jesus des Glaubens*, Mainz, Matthias-Gruenewald, 1975; M. F. SCIACCA, *La filosofía contemporánea y el cristianismo y La filosofía contemporánea ante Jesucristo*, en su *Iglesia y mundo moderno*, Barcelona, Miracle, 1957, pp. 243-260 y 261-274; X. TILLIETTE, *Le Christ de la philosophie*, Paris, Du Cerf, 1990; S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000-2002, dos volúmenes.

la sensibilidad está en conexión con lo suprasensible del Lógos intradivino hecho humano⁵². En los escritos neotestamentarios se plantea que la nueva visión o comprensión está generada, simultánea y articuladamente, por la luz de la palabra escuchada y por la luz del amor expresado en los gestos y experimentado en la interioridad de la persona (su corazón). Es la fórmula *verbis gestisque*, que une en el testimonio dialogal la palabra y la praxis.

En la interacción con la cultura griega, los pensadores cristianos de los primeros siglos no adquirieron ni rechazaron acriticamente sus categorías. Las repensaron y, al mismo tiempo, fueron advirtiendo la identidad y la densidad del aporte propiamente cristiano a la cultura y a la filosofía en particular⁵³. En este ejercicio elaboraron sus nuevas categorías, a veces apropiándose y transformando las ya existentes, otras veces generando nuevos conceptos y nuevos términos.

El universalismo mandado por Jesucristo a sus *apóstoles* (enviados) los sacó de las fronteras locales hacia todas las direcciones; a la inversa de otros movimientos judíos, como la comunidad de Qumran, que permanecían ensimismados. La predicación expansiva fue posible por tres siglos previos de helenización: lo que significa más la difusión de la lengua griega, y consecuentemente de sus categorías de pensamiento, que de maneras de vivir (pues ellas se mezclaban en cada pueblo)⁵⁴. Pero aún en esta diversidad de costumbres regionales, el Imperio Romano y la helenización instalaron la idea de la unidad del género humano, superando la tajante división entre griegos y bárbaros.

También es necesario recordar un cierto abandono del politeísmo pasando al henoteísmo y, tal vez, al monoteísmo, especialmente en algunas clases dirigentes del Imperio. Los cultos orientales de Isis, Osiris, Mitra (que renace) y el Sol invicto, se habían difundido en la gente culta de las ciudades y habrían favorecido una mediación al monoteísmo cristiano⁵⁵.

⁵² Esta estructura encarnatoria del cristianismo ha sido mantenida por el catolicismo y, a su modo, por la ortodoxia. Muy notable es en el barroco tanto europeo como americano. En cambio, en coherencia con sus propios postulados diferenciadores, ha sido dejada de lado por gran parte de la tradición reformada y por el gnosticismo cristiano.

⁵³ El desarrollo de la toma de conciencia, en los primeros cinco siglos, de cuáles son las implicaciones metafísicas de la doctrina cristiana ha sido estudiado entre otros por C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Du Seuil, 1961; sobre este proceso, también ver M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma, Boria, 1983.

⁵⁴ Cf. W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Méjico, FEC, 1965, pp. 9-25.

⁵⁵ Cf. E. MITRE FERNÁNDEZ, *Una primera Europa. Romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, Madrid, Encuentro, 2009.

El escenario de la ecúmene en que aparece el cristianismo era de un gran pluralismo coexistente: las religiones orientales (indias, fenicias, egipcia y judía), las mitologías griegas y romanas, el esoterismo griego (órfico y pitagórico), los cultos místéricos, las escuelas filosóficas (platonismo, aristotelismo, epicureísmo, estoicismo, escepticismo) y los estudios empíricos⁵⁶.

Desde el principio mismo de la evangelización se planteó el diálogo con la filosofía griega preexistente, por el hecho de que la predicación cristiana traía un mensaje diverso (por su fuente y por su contenido) respecto a tópicos sobre los cuales la razón humana ya había aplicado, desde siglos, su esfuerzo y su rigor.

El apóstol Pablo definió un escenario, un programa y un modo de tratar esta coincidencia con dos gestos decisivos.

El primer gesto es su predicación en el areópago de Atenas, donde entabló un primer diálogo con la cultura filosófica griega:

“Pablo, de pie, en medio del Areópago, dijo: ‘Atenienses, veo que vosotros sois, desde todo punto de vista, los más religiosos de todos los hombres. En efecto, mientras me paseaba mirando los monumentos sagrados que vosotros tenéis, encontré entre otras cosas un altar con esta inscripción: ‘Al dios desconocido’. Ahora, yo vengo a anunciaros eso que vosotros adoráis sin conocer. El Dios que ha hecho el mundo y todo lo que hay en él no habita en templos hechos por manos de hombre, porque es el Señor del cielo y de la tierra. Tampoco puede ser servido por manos humanas como si tuviera necesidad de algo, ya que él da a todos la vida, el aliento y todas las cosas. Él hizo salir de un solo principio a todo el género humano para que habite sobre toda la tierra, y señaló de antemano a cada pueblo sus épocas y sus fronteras, para que ellos busquen a Dios, aunque sea a tientas, y puedan encontrarlo. Porque en realidad, él no está lejos de cada uno de nosotros. En efecto, en él vivimos, nos movemos y existimos, como muy bien lo dijeron algunos de vuestros poetas: ‘Nosotros somos también de su raza’. Y si nosotros somos de la raza de Dios, no debemos creer que la divinidad sea semejante al oro, la plata o la piedra, trabajados por el arte y el genio del hombre. Pero ha llegado el momento en que Dios, pasando por alto el tiempo de la ignorancia, manda a todos

⁵⁶ Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellenestique*, Paris, Vrin, 1972, pp. 114-128.

los hombres, en todas partes, que se arrepientan. Porque él ha establecido un día para juzgar al universo con justicia, por medio de un Hombre que él ha destinado y acreditado delante de todos, haciéndolo resucitar de entre los muertos'. Al oír las palabras 'resurrección de los muertos', unos se burlaban y otros decían: 'Otro día te oiremos hablar sobre esto'. Así fue cómo Pablo se alejó de ellos. Sin embargo, algunos lo siguieron y abrazaron la fe. Entre ellos, estaban Dionisio el Areopagita, una mujer llamada Dámaris y algunos otros"⁵⁷.

San Pablo deja de lado la religión griega politeísta y mitológica (v. 16), recuperando la superación de ella que había logrado la filosofía. En esta perspectiva establece dos puntos de contacto para vincular la filosofía griega y el cristianismo:

- a) que hay un Dios no alcanzado por el politeísmo (el dios desconocido), que es trascendente al mundo y creador del universo;
- b) que el hombre padece el mal y busca liberarse de él, para lo cual la redención radica en la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo.

El segundo gesto paulino es su dura crítica a la expectativa milagrera de los judíos, por un lado, y a la racionalidad de la filosofía griega cerrada a la fe, por otro:

"El mensaje de la cruz es una locura para los que se pierden, pero para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios. Porque está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios y rechazaré la ciencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el hombre culto? ¿Dónde el razonador sutil de este mundo? ¿Acaso Dios no ha demostrado que la sabiduría del mundo es una necedad? En efecto, ya que el mundo, con su sabiduría, no reconoció a Dios en las obras

⁵⁷ Hch 17, 22-34. "Areópago" era el nombre de la colina situada al sur de la plaza pública llamada "Agorá"; era un lugar de encuentro de los intelectuales y de libre discusión. El poeta mencionado es Arato (s. III a. C.) en su obra *Phaenomena* (línea 5), como lo identifica CLEMENTE ALEJANDRINO, en *Stromata*, I, 19 (Leipzig, Stählin, 1905-1909, II, 59, 1). Notemos que el mismo Pablo predica en las sinagogas a los judíos y prosélitos, y a los paganos en su propio ambiente y con una argumentación familiar al estoicismo. En otras ocasiones, también recurre Pablo a citas de la cultura griega en función de su auditorio. Cf. *Carta a Tito* 1, 12, que corresponde a un autor del siglo VI a. C., EPÍMENES, *Oracles*, DK 3 B 1; también, 1 Co 15, 33, correspondiente a MENANDRO (s. IV a. C.), *Thais*, frag. 218, en *Comitorum Atticorum Fragmenta*, Leipzig, Kock, 1888, III, 62.

que manifiestan su sabiduría, Dios quiso salvar a los que creen por la locura de la predicación. Mientras los judíos piden milagros y los griegos van en busca de sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero fuerza y sabiduría de Dios para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza de los hombres" (1 Co 1, 18-25).

Mientras en el Antiguo Testamento la centralidad de la Ley y de la historia del pueblo elegido genera un escenario muy ligado a la libre voluntad divina, en el Nuevo Testamento aparece un trasfondo de racionalidad compatible con la filosofía griega. El desafío imprevisible, más que la misma encarnación de Dios, reside en la cruz; aún más que en la resurrección. A pesar de que en el episodio del areópago de Atenas (*Hch* 17), es la resurrección el punto de crisis entre los intelectuales; en lo sucesivo, el *punctum dolens* para la razón filosófica de la antigüedad tardía resultará la cruz⁵⁸. Como hemos dicho, la cristiandad medieval no le dará un tratamiento especulativo de primer orden; en cambio, aparecerá asumida en la modernidad.

La filosofía griega está indicada por Pablo por la palabra *sabiduría* (*Sofía*); de ella tenía alta estima y consideraba que podía ser un interlocutor en la evangelización. En cambio, cuando utiliza el término *filosofía* se refiere a las supercherías, especialmente de tipo astrológico y a una gnosis desarrollada en Corinto, al modo de una "crisología de la Sofía" que quitaba a la cruz todo valor salvífico y sólo exaltaba el Cristo glorioso: "No os dejéis esclavizar por nadie con la vacuidad de una engañosa filosofía, inspirada en tradiciones puramente humanas y en los elementos del mundo, y no en Cristo" (*Col* 2, 8).

En las cartas paulinas aparecen dos referencias sólidas. Por una parte, la apertura cultural universalista⁵⁹. Por otra parte, tanto la novedad definitiva y escatológica del hecho cristiano para el contexto judío, como su irreductibilidad y trascendencia respecto a todo producto sapiencial humano⁶⁰. El resultado de la predicación es que los creyentes acceden a un nivel superior de

⁵⁸ Cf. 1 Co 1, 18-2, 5; AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, II. También, J. R. MÉNDEZ, *La cruz en el paradigma agustiniano de fe y razón*, en *Studium X* (2007) 17-34.

⁵⁹ 1 Tes 5, 21: "[...] examinadlo todo y quedaos con lo bueno-bello".

⁶⁰ 1 Co 1, 22-23: "Así, mientras los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría; nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles".

conocimiento, a la sabiduría cristiana. Ésta no procede de la sabiduría filosófica⁶¹, es decir, de la argumentación racional y retórica, ni de la gnosis circulante en Corinto, sino de la acción del Espíritu Santo en quienes aceptan la Palabra que se les predica; la misma aceptación no se basa en la argumentación de la predicación ni en recursos oratorios, sino en la misma acción divina⁶².

En su *Segunda Carta a los Corintios* 6, 16, Pablo señala que en la nueva condición existencial de hijos de Dios y templos suyos, resulta incompatible darle cabida a los ídolos paganos en el interior de los cristianos. En el alma del cristiano sólo tiene cabida el Dios verdadero.

San Pablo toma en cuenta que los seres humanos vivimos procesos de educación para llegar a la madurez, que este proceso hacia la sabiduría es fruto de un esfuerzo humano de construcción y de transmisión. Ahora bien, lo que acontece es que se ofrece una madurez superior, la de los perfectos (*teleioi*), que no procede de este esfuerzo humano; es de una gratuidad descendente divina⁶³, y no supone imprescindiblemente el camino de la sabiduría humana: por su origen y por su universalidad de destinatario está disponible para los iletrados⁶⁴.

⁶¹ Ejemplos de sabiduría filosófica, fruto del correcto esfuerzo racional, son para Pablo el conocimiento de Dios como autor del universo a partir de las creaturas y el conocimiento del orden moral natural; cf. *Rm* 1, 19-21 y 2, 14-15, respectivamente.

⁶² *1 Co* 2, 1-6: "Cuando vine a vosotros, hermanos, a anunciaros el testimonio de Dios, no lo hice desde la elocuencia del discurso ni desde la sabiduría (*ou kath'hyperojèn lògou è sofias*), pues nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado. Me presenté ante vosotros débil y temeroso; mi discurso y mi anuncio no se apoyó en los persuasivos discursos de la sabiduría (*en peithois sofias lógois*), sino en la manifestación y el poder del Espíritu, para que vuestra fe no se apoye en la sabiduría de los hombres (*en sofia ánthropon*), sino en el poder de Dios. Sin embargo, hablamos entre los perfectos una sabiduría (*sofian*), una sabiduría que no es de este mundo (*sofian de ou tou aionos*)".

⁶³ Como también lo indica el prólogo de *Jn* 1, 12-13: "Pero a todos los que lo recibieron, a aquellos que creen en su nombre, les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios; los cuales no nacieron de sangre, ni de voluntad carnal, ni de voluntad de varón, sino de Dios".

⁶⁴ Este principio será mantenido por los grandes autores del cristianismo ortodoxo en contraposición a lo que podría considerarse un iluminismo gnóstico. Por ejemplo, AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II, 2: "Melius est ergo non videre mente id quod est, et tamen a Christi cruce non recedere, quam videre illud mente, et crucem Christi contemnere" ("Es mejor no ver con la mente a aquél que es, y sin embargo, no separarse de la cruz de Cristo, que verlo con la mente y despreciar la cruz de Cristo"). También, THOMAS DE AQUINO, *In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. I: "Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem"

Sin embargo, la relación entre el cristianismo y la filosofía griega es para Pablo un tema a abordar necesariamente porque entraña una dificultad y es un desafío. El escenario paulino es el reconocimiento de dos hechos concurrentes: la tradición filosófica griega y el acontecimiento de Jesucristo.

El programa paulino es:

- a) tratar las coincidencias entre ambas doctrinas,
- b) mostrar su armonía y la superioridad por parte del cristianismo,
- c) desprenderse de los mitos, de los excesos retóricos y de la espectacularidad permanente, y
- d) reconocer los posibles conflictos por la resistencia de la sabiduría humana ante algunos contenidos de la sabiduría revelada.

El método es el del análisis racional aún para los contenidos de la fe, partiendo de ella. Cuando este proceso hubo madurado durante cuatro siglos, Agustín realizó un resumen de la doctrina platónica para mostrar su lógica proyección hacia el cristianismo⁶⁵.

6. Las razones estructurales-especulativas del encuentro fe-filosofía

Por otra parte, el diálogo fe-filosofía obedece a una *razón estructural*, de lo contrario las circunstancias históricas no habrían seguido el curso acontecido.

En todos los casos en que se elabora una teología, es decir, una penetración y explicitación conceptual de afirmaciones y experiencias religiosas, se ensaya y se pone a prueba su traducibilidad, conmensurabilidad y apropiación por las categorías y el lenguaje de la razón. Históricamente este proceso tiene diversos grados de desarrollo, en gran medida dependiendo de los propios contenidos religiosos, pero también de circunstancias históricas variables. Sin embargo, éstas nunca pueden ser determinantes, desde fuera, sin las posibilidades de la estructura de los contenidos religiosos.

En esta conjunción, el cristianismo aportó su originalidad y generó *de por sí* un tema nuevo para la filosofía.

Lo que se predica bíblicamente como Palabra de Dios es siempre también una palabra humana, de una cultura histórica. La palabra bíblica siem-

("Antes de la venida de Cristo ninguno de los filósofos con todo su esfuerzo pudo saber tanto acerca de Dios y de lo necesario para la vida eterna, cuanto después de la venida de Cristo sabe una viejecita por la fe").

⁶⁵ Cf. AUGUSTINUS, *De vera religione*, III, 3.

pre genera cultura en un entretrejo de lo propio y de lo que asume de su circunstancia histórico-geográfica.

En el corpus veterotestamentario se advierte la asunción asimilante de elaboraciones de los pueblos vecinos; en los últimos siglos también el helenismo permea la mente de algunos hagiógrafos.

Así el *Eclesiastés* (*Qohélet*) toma elementos del estoicismo, del epicureísmo y del escepticismo de los siglos IV-III a. C.⁶⁶. A su vez en el s. II a. C., el *Eclesiástico* (*Siracida*) en su capítulo XXXVIII sobre el médico también refleja aportes helenísticos. El libro de la *Sabiduría*, escrito en la diáspora alejandrina alrededor del año 30 a. C., es el texto veterotestamentario que muestra la mayor asunción de conceptos griegos⁶⁷.

Los textos neotestamentarios muestran que la predicación cristiana reconoció una centralidad clave al tema de la verdad⁶⁸. El propio Jesucristo se definió a sí mismo como *la Verdad*; el evangelista Juan lo identifica como *el Lógos* intradivino devenido humano, en el cual accedemos a la Verdad⁶⁹.

⁶⁶ Así, el célebre texto de *Qo* I, 9 (“lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará: nada hay nuevo bajo el sol”) y luego las fórmulas de II, 12 y III, 15 retoman una sentencia pitagórica que conocemos por el testimonio de Porfirio en su *Vida de Pitágoras*, 19, *DK* 14 A 39-40: “lo que ocurre una vez ocurre de nuevo, nada acontece totalmente nuevo”. En *Qo* VII, 16-18 se puede encontrar una fórmula de la *aurea mediocritas* estoica.

⁶⁷ El autor es un sabio hebreo que para algunas enseñanzas recoge el pensamiento griego haciéndolo propio. Por ejemplo, en la doctrina de la inmortalidad e incorruptibilidad del alma (*Sab* 1-5; 8,19-20; 9, 15) con cercanías al *Fedón*. Las cuatro virtudes de VIII, 7 hacen pensar en *República*, IV, 427e -433e. A su vez, la materia informe de XI, 17 tiene ecos de *Timeo*, 51 A; la acción divina que todo lo dispone con medida de XI, 20 es un paralelo de *Leyes*, VI, 757 B. El conocimiento de Dios por analogía de lo creado de XIII, 5 tiene su antecedente en el *De mundo* del PSEUDO-ARISTÓTELES (VI, 399b, 19 ss). En XVII, 11 se adopta la noción de conciencia (*synéidesis*), y en XIV, 3 y XVII, 2 la de providencia divina (*prónoia*), ambos con fuertes acentos estoicos. En VII, 17-21 se encuentra un eco de la enseñanza de las ciencias naturales de la escuela del Museon alejandrino. En la celebración de la Sabiduría divina en sus veintiún atributos (VII, 22-24) también se advierte el préstamo de nociones estoicas; en cambio, en la declaración de los malvados (II, 2-3) se descubren perfiles epicúreos y materialistas cínicos.

⁶⁸ El término “verdad” (*alétheia*) aparece cincuenta y cinco veces, de las cuales cuarenta y cinco pertenecen a los escritos joánicos.

⁶⁹ Cf. *Jn* 14, 6 y 1, 1-14. Como ya lo dijimos, el término *lógos* es una creación semántica de la filosofía griega que se fue cargando de significados, de manera que, en el contexto helenístico en que escribe Juan, era un término y una noción del mayor prestigio y carga nocional. Hay exégetas que consideran que Juan tomó el término *Lógos* del estoicismo y/o del medioplatonismo. Se trata de una discusión abierta. En ese caso, habría que advertir que la adopción del término *Lógos* se habrá debido a que el contenido nocional que Juan debía afirmar necesitaba ese término. La residencia

Desde estas definiciones es claro el universalismo que Jesucristo indica para la transmisión de su mensaje y de su obra: "Id, pues, y haced que todos los pueblos sean mis discípulos" (cf. *Mt XXVIII*, 18).

La predicación cuando es recibida genera la fe; por ello Pablo dice que la fe viene del oído (*Rm 10*, 17), su contenido no es disponible por sí mismo para el que recibe el anuncio. En cambio, la filosofía griega viene de la vista; hay algo que el filósofo encuentra por sí mismo y sobre ello reflexiona. La teología que nace de la fe reflexiona sobre lo que ha recibido por el oído. Su contenido inicial no es un producto humano, no son las *creencias* o ideas de un individuo o un grupo, sino el mensaje que viene dado en una Palabra.

Por ello en la fe es primera la Palabra del anuncio que la idea que se genera en el creyente. En cambio, en la filosofía es primera la idea del filósofo que la palabra que la expresa y comparte. Pero en cuanto la Palabra viene del *Lógos* intradivino, genera idea (fe) y se encuentra con la idea que genera palabra (filosofía).

El dinamismo humano de *búsqueda de la verdad en el Lógos* es el escenario obligado para que ambos contenidos se encuentren en cuanto hay una *cierta coincidencia al menos en sus objetos materiales*⁷⁰. Esta coincidencia es la que inexcusablemente plantea el encuentro de la fe y la filosofía en el ámbito común de la razón humana, sea que termine elaborándose en términos de exclusión, de subsunción o de autonomía.

- 1) San Pablo afirma con relación a Cristo que "todo fue creado por medio de Él y en vistas a Él"; la *Carta a los Hebreos* anuncia que "por la fe sabemos que la Palabra de Dios configuró el universo, de manera que lo visible proviene de lo que no se ve"⁷¹. Estas tesis cristianas necesariamente indicaban un nuevo modo de relacionar el cosmos y lo divino a través de la persona del *Lógos* hecho carne.

de Juan en Éfeso abona la posibilidad de un contacto con el pensamiento estoico y/o medioplatónico, de manera que hubiera podido tomar este término para semantizar lo que, desde la comprensión aramea de la experiencia y del mensaje cristianos, quería anunciar. De todas maneras, tiene un sugestivo valor histórico-simbólico que haya sido en Éfeso donde se cristianizó el *Lógos*, la sede de su ciudadanía filosófica por la paternidad de Heráclito.

⁷⁰ Hay tópicos en los cuales también hay coincidencia en el objeto formal "quod", en todo caso siempre permanece la diversidad en el objeto formal "quo". El primero indica el aspecto estudiado de una cosa (*objeto material*); en cambio, el segundo indica el nivel epistémico en que se lo estudia.

⁷¹ *Col 1*, 16 y *Hb 11*, 3, respectivamente.

- 2) La Fe cristiana no se presentó basada en la poesía ni en la política, sino en el conocimiento; adorando al “Dios verdadero”, que se halla en el fundamento de todo lo que existe. Más aun, que entre Dios y toda la realidad existe algo en común. Al reconocer la comunión con Dios en la Verdad y el Amor, el cristianismo incorporó la racionalidad en el núcleo de la religión; no la calificó como su adversario. Al entenderse el cristianismo como la victoria sobre las fantasías y los errores, como la victoria del conocimiento y con ella la de la verdad, debía por fuerza considerarse universal y ser llevado a todos los pueblos: no como una religión específica que reprime a otras, no como un imperialismo religioso, sino más bien como la verdad que vuelve superflua la apariencia.
- 3) El misterio de lo revelado no se presentaba como el negador del conocimiento humano, sino como el principio de apertura e instalación de nuevos planos y alcances del conocimiento. Se abrían dos direcciones que generaron el gran desafío. Por una parte, desde la teología, decir su palabra para el conocimiento de la realidad finita; por otra parte, desde la ciencia y la filosofía, decir su palabra para el conocimiento teológico.
- 4) La *verdad* y el *Lógos* de los evangelios necesariamente reclamaban vérselas con la trayectoria humana de la *verdad* y del *Lógos* de la filosofía nacida en Grecia. Debemos reconocer que no hay auto-comprensión del cristianismo sin filosofía. En este sentido, el papel de la cultura helenística respecto al cristianismo no fue llanamente el mismo que el de las demás culturas con las que la predicación se iría encontrando en la historia. Si la filosofía griega no hubiera existido o no se hubieran encontrado, el cristianismo habría debido generar por su cuenta un desarrollo filosófico.

7. El cristianismo como filosofía

Establecido el encuentro de la filosofía y la Biblia sobre el mismo escenario, la primera exigencia que ésta última le presenta es su instalación en *el nivel de la sabiduría*. Éste será el ámbito donde se da el desafío de encontrarse la sabiduría que viene de la racionalidad griega y la sabiduría que se origina en la profecía bíblica.

El hecho de que todo hombre es un buscador de la verdad, y que la verdad se muestra y se descubre en diversos niveles y formalidades, produce el encuentro necesario de aquellas proposiciones que coinciden no sólo en su objeto material, sino también en su *objeto formal* “quod”. Precisamente, la Revelación entendida como participación de la ciencia de Dios habla *desde lo*

Primero: no sólo *sobre* el *Primero*, sino también *sobre* lo participado. Por ello se encuentra con la filosofía que versa sobre el Primer Principio y el Último Fin, a los que alcanza con gran esfuerzo.

La novedad que origina la cuestión es que se presenta un nuevo *objeto formal quo*, un nuevo nivel epistémico: el tipo de conocimiento que la fe instala en la razón humana. Mientras la formalidad *quod* es algo del objeto seleccionado por el sujeto, la formalidad *quo* reside en el sujeto; es la modalidad de uso de su capacidad intelectual o tipo de luz cognitiva que aplica a la inteligibilidad del objeto. La fe amplía el ámbito de la razón humana en un nuevo modo de pensar, pues “el mismo creer no es otra cosa que pensar con el asentimiento” de la voluntad⁷². Ante esta novedad se replantea la figura epistémica de la filosofía.

Lo que la epistemología aristotélica distinguía como aspectos a estudiar por las distintas disciplinas en un mismo objeto material, y que la elaboración escolástica llamará el objeto formal *quod*, específicamente propio de cada saber, se verá desafiado a resignificarse ante la apertura de un nuevo nivel de acceso (objeto formal *quo*) por el encuentro con la fe.

Las nuevas figuras de la filosofía se dan en el marco de epistemologías que encierran un factor histórico. El hecho de la fe, como circunstancia histórica, introduce así, *de facto*, un elemento de análisis epistemológico inesperado por la tradición griega y no deducible en ningún análisis teórico del dinamismo del pensamiento humano, y de su capacidad de preguntarse y responderse. A diferencia de la mirada histórica que puede hacerse (por ejemplo, con Aristóteles⁷³) respecto a cómo surge este ejercicio racional, o aún al detalle de las condiciones socio-ambientales que lo posibilitan, en el caso de la fe se trata de la introducción de un factor que trae lo no producido ni producible, lo no-esperado ni esperable.

Paulatinamente, se fue configurando un cuadro epistemológico completo y articulado, expresado en las síntesis medievales, por ejemplo, la tomista, que reconocen una pluralidad en la unidad del saber humano.

El natural dinamismo humano que busca la verdad recorre, respectivamente, los caminos de la sabiduría popular no argumentativa y de la sabiduría filosófica. Esta visión unitaria que descubre el sentido de la vida humana y de toda la realidad, cuando recibe la fe puede desarrollar la sabiduría teo-

⁷² AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, II, 5: “Quamquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare”.

⁷³ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A.

lógica; pero la sabiduría más profunda es, en definitiva, la que introduce al hombre en el conocimiento de las cosas divinas por *connaturalidad*, disponible también para el iletrado, y considerada por el cristianismo un específico don del Espíritu Santo.

Un ejemplo de esta connaturalidad, que hace evidente y fácilmente accesible, aún para el iletrado, la verdad más profunda, lo encontramos en un texto agustiniano. Cuando Agustín comenta la *Carta a Anebo* de Porfirio, en la cual el filósofo neoplatónico despliega una detallada y circunspecta crítica a los cultos y mitos paganos, dice Agustín: “Sin duda resultó difícil a tan gran filósofo reconocer y condenar con seguridad toda la secta diabólica, ante la cual cualquier viejecita cristiana no tiene condescendencia y la detesta francamente”⁷⁴.

El mismo ejemplo pone Tomás de Aquino cuando dice:

“Antes de la venida de Cristo ninguno de los filósofos con todo su esfuerzo pudo saber tanto acerca de Dios y de lo necesario para la vida eterna, cuanto después de la venida de Cristo sabe una viejecita por la fe”⁷⁵.

Este escenario sapiencial nos permite entender la razón estructural que llevó históricamente al cristianismo naciente a desdeñar vincularse con las religiones paganas y sus mitos.

Tertuliano nos da un testimonio de cómo los cristianos de fines del s. II se encontraban transversalmente en todos los sectores sociales y en todos los lugares del Imperio y convivían pacíficamente de su parte, compartiendo la vida con todos en todo menos en la participación de los cultos a los ídolos:

“Ayer nacimos y llenamos todos vuestros lugares, las ciudades, las islas, los castillos, las villas, las asambleas, aún los campamentos militares, las tribus, las decurias, el palacio, el senado, el consistorio. Solamente dejamos exclusivos para vosotros los templos”⁷⁶.

⁷⁴ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, X, 11: “Difficile quippe fuit tanto philosopho cunctam diabolicam societatem vel nosse vel fidenter arguere, quam quaelibet anicula christiana nec cunctatur esse, et liberrime detestatur”.

⁷⁵ THOMAS DE AQUINO, *In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. I: “Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem”.

⁷⁶ TERTULIANUS, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, XXXVII, 4: “Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola vobis reliquimus templa”.

Este texto se completa con el detalle de otras ausencias de los cristianos por incompatibilidad con su fe: no frecuentan los lugares de la ambición y el poder, los espectáculos mezclados con supersticiones, con violencias o con voluptuosidades⁷⁷. Otra cuestión es la práctica filosófica. Tertuliano no la incluye en la descripción de las ausencias, porque no las había en el campo intelectual. Pero él se opone a que a un cristiano le convenga dedicarse a la filosofía⁷⁸. Lo común en los cristianos era la prescindencia de los mitos, no de la filosofía: las relaciones con ella será un tema de debate y generará diversas posturas.

Para los cristianos de los primeros siglos, los mitos resultaban demasiado físicos y antropomórficos. Más que revelación de lo Primero y una encarnación suya para elevar al hombre, los mitos resultaban una proyección de las fuerzas físicas y del hombre, inclusive con sus peores vicios, a la categoría de lo divino. En cambio, la filosofía griega ya había transitado un camino sapiencial de metafísica crítica y purificadora de la religión carnal y política.

En esta perspectiva, el cristianismo resultaba severamente crítico con la filosofía, en cuanto muchas veces claudicaba de ese programa. Por ello el emperador Juliano (s. IV) prohibió que hubiese maestros cristianos, para que no hicieran una lectura crítica de los autores paganos; también prohibió a los adolescentes cristianos frecuentar las escuelas públicas, para que no efectuaran críticas a la enseñanza.

Al hacer memoria de su educación, Agustín señala cómo en la belleza de las expresiones clásicas, sin embargo, se instalaba el error en las mentes juveniles:

“No acuso yo las palabras, que son como vasos escogidos y preciosos, sino el vino del error, que en ellos nos era dado por doctores (por él ya) embriagados; y si no bebíamos éramos golpeados, sin que se nos permitiera apelar a un juez sobrio”⁷⁹.

La sobriedad que reclama Agustín es la distancia crítica respecto a las fórmulas de la mitología. Porque en ellas se enaltecen los vicios humanos a la categoría divina, de modo que resultan ser ejemplos incitadores para los jóvenes y argumentos excusadores para los viciosos. En cambio, no se pro-

⁷⁷ Cf. TERTULIANUS, *Apologeticus adversus gentes pro Christianis*, XXXVIII.

⁷⁸ Cf. TERTULIANUS, *De Praescriptione haereticorum*, 7, 9-11.

⁷⁹ Cf. AUGUSTINUS, *Confessionum Libri*, I, 16: “Non acuso verba quasi vasa electa atque pretiosa, sed vinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebriis doctoribus, et nisi biberemus, caedebamur nec appellare ad aliquem iudicem sobrium licebat”.

mueve la exaltación de las virtudes de los héroes y de los dioses, para que sirvan de estímulo y ejemplo en la educación.

Pero para los tiempos agustinianos, ya se disponía de una abundante producción de autores cristianos, y en buena forma literaria. Gregorio Nacianceno, Basilio, Gregorio de Nisa, Apolinar de Laodicea, Orígenes y muchos más, estaban al alcance de los jóvenes cristianos deseosos de cultivarse en el pensamiento riguroso y en la belleza de la forma, en coherencia con su fe.

La preocupación educativa también era fuerte en las comunidades cristianas desde sus inicios. Al punto que algunos presentan el cristianismo en Atenas como una *paideia*, con la clara intención de mostrar el parentesco con la *paideia* griega y su carácter superador. Así aparece el apóstol Felipe predicando ante los intelectuales de Atenas con el siguiente exordio: "He venido a Atenas a fin de revelarlos la *paideia* de Cristo"⁸⁰.

Entre los cristianos de cultura superior, que desde el siglo II impulsaron este proceso indetenible, encontramos a muchos que llegaron a convertirse precisamente movidos por una búsqueda de la *verdad* en el *Lógos*, que no encontraba respuesta adecuada hasta adherir a la nueva fe. Muchos de ellos testimonian que en su itinerario intelectual habían conocido diversas escuelas filosóficas.

Ya hemos observado la circunstancia históricamente favorable de la helenización globalizada por el Imperio Romano. Ahora bien, las razones estructurales del cristianismo que hemos apuntado requerían naturalmente encontrarse con ese itinerario de la razón y asumirlo. Lejos de ver en este proceso una desnaturalización del cristianismo por una supuesta impropia *helenización*, más bien debemos apuntar la oportuna disponibilidad histórica del desarrollo filosófico para el congénito reclamo del cristianismo en su propia expresión. Por su doctrina, el cristianismo tenía (y tiene) necesidad del dinamismo racional del acceso a la verdad en el *Lógos*. Esta confluencia histórica será interpretada por muchos como providencial. Se trataría del encuentro de dos dinamismos de mutua pertenencia: una fe que busca entenderse a sí misma por el ejercicio de la razón (*fides quaerens intellectum; intelligo ut credam*) y una razón que se abre a la fe para alcanzar su plenitud (*intellectus quaerens fidem; credo ut intelligam*).

⁸⁰ F. BOVON, B. BOUVIER, F. AMSLE, (eds.), *Acta Philippi VIII*, en *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, vol. 11, Brepols. Turnhout, 1999. El carácter no canónico del texto no le quita fuerza; al contrario, nos muestra cuán radicada se encontraba la idea de que la evangelización entraba en estrecha relación con la cultura superior griega ya desde su origen apostólico.

La exigencia estructural llevó a una opción histórica del cristianismo naciente por vincular al Dios de su predicación con el Dios de los filósofos, y alejarse de los dioses de la mitología pagana⁸¹. El apóstol Pablo en su predicación en Atenas rescata del politeísmo solamente la religiosidad del pueblo, pero inmediatamente gira hacia la noción espiritual y monoteísta que le ofrecía la filosofía. Deja de lado el camino del politeísmo e inaugura el recorrido por la vía de coincidencia con la metafísica. La máxima vinculación, en el punto de la identidad, es la que reflejará Tomás de Aquino cuando marque la necesidad de llegar a Dios por la metafísica para proceder a desarrollar la teología, como ciencia sobre Dios desde la fe⁸².

Sin embargo, a medida que el cristianismo se fue sintiendo seguro en sí mismo, comenzó a apropiarse de figuras míticas en un uso analógico. Por ejemplo, la representación de Jesucristo el buen pastor como Febo Apolo (para otros más bien Orfeo) en los frescos de la catacumba de santa Tecla (en la *via Ostiense* de Roma), que datan del siglo IV. Este programa fue llevado a cabo de modo notable por la catequesis de la evangelización hispanoamericana del siglo XVI⁸³, por el arte barroco americano, por la oratoria sagrada de la ilustración y por la arquitectura renacentista y neoclásica. Esta apropiación paulatina plantea el instrumento hermenéutico de la *analogía*. Su uso se fue expandiendo a lo largo de los siglos desde la seguridad de la elaboración teológica y de las definiciones dogmáticas, que garantizaban que se alcanzara el objetivo didáctico, sin el riesgo de quedarse en la figura mítica asumida.

El mismo san Pablo señala la pérdida de rumbo del paganismo cuando no se eleva de lo visible a lo invisible, sino que proyecta lo material hipotasiándolo.

⁸¹ Con nitidez lo plantea Pablo, en 2 Co 6, 16: “¿Qué compatibilidad entre el templo de Dios y los ídolos? Porque nosotros somos templo del Dios vivo, como lo dijo Dios”. Ver también, J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid, Encuentro, 2006.

⁸² Cf. S. TOMÁS, *Summa contra Gentiles*, I, 9.

⁸³ En cambio, no prosperó el proyecto paralelo de inculturación de Mateo Ricci en China; la crisis de los ritos se desencadenó después de su muerte. Algunos medievalistas identifican también una apropiación cristianizante, por vía analógica, en la versión del siglo XIII de los relatos mitológicos islandeses. Ello se advertiría en el paso de la versión antigua en verso a la medieval en prosa. Cf. L. LERATE (ed.), *Edda Mayor*, Madrid, Alianza, 2004 (en verso) y SNORRI STURLUSON, *Edda Menor*, Madrid, Alianza, 2006 (en prosa); también SNORRI STURLUSON, *Textos mitológicos de las Eddas*, Miraguano, Madrid, 2006.

“Porque todo cuanto se puede conocer acerca de Dios está patente ante ellos: Dios mismo se lo dio a conocer, ya que sus atributos invisibles –su poder eterno y su divinidad– se hacen visibles a los ojos de la inteligencia, desde la creación del mundo, por medio de sus obras. Por lo tanto, aquellos no tienen ninguna excusa en efecto, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron ni le dieron gracias como corresponde. Por el contrario, se extraviaron en vanos razonamientos y su mente insensata quedó en la oscuridad. Haciendo alarde de sabios se convirtieron en necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes que representan a hombres corruptibles, aves, cuadrúpedos y reptiles” (*Rm* 1, 19-23).

Por ello la religión pagana no transita el camino de la *verdad* y del *Lógos*, sino solamente el del rito y de las costumbres de vida, especialmente política.

De este modo, reapareció el conflicto entre dos realidades: 1) el dinamismo de la verdad y el *Lógos*, por una parte, y 2) el entramado de mitos de hipóstasis carnal con ritos y costumbres políticas que sostienen la sociedad, por otra.

Un testimonio claro de la primera realidad (1) es la tesis de Tertuliano: “Cristo nuestro Señor se llamó a sí mismo verdad, no costumbre”⁸⁴.

No es que el cristianismo desde sus comienzos no se mostrase como transformador de los modos de vida, es decir, aportando una nueva ética. Los testimonios primitivos lo denominan por ello “el Camino”, como el mismo Jesucristo se había autoproclamado⁸⁵. Se trata del modo nuevo de vivir según la Verdad; desde su vitalidad transformadora el cristianismo busca hacer culturas, sin identificarse con ninguna, permaneciendo trascendente

⁸⁴ Cf. TERTULIANUS, *De virginibus velandis*, I, 1; *Corpus Christianorum*, II, 1209: “Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem nominavit”. Obviamente, esto se refiere a la negación de una consolidación de la costumbre y las tradiciones por el solo hecho de ser tales. No pretende negar la proyección moral de la Verdad, que es crítica de los hábitos de conducta y generadora de un estilo de vida, por ello el cristianismo fue llamado “camino”. El apóstol Santiago (2, 17) afirma que la fe “si no va acompañada de las obras, está muerta”. Comentando este texto dice san Juan Crisóstomo: “Uno puede tener incluso una recta fe en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, pero si no tiene una vida recta, su fe no le servirá para la salvación. Por tanto, cuando lees en el Evangelio: ‘Ésta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero’ (Juan XVII, 3), no pienses que este verso baste para salvarnos: son necesarios una vida y un comportamiento purísimos” (cit. in J.A. Cramer, *Catena graecorum Patrum in N.T.*, vol. VIII, *In Epist. Cath. et Apoc.*, Oxford, 1844).

⁸⁵ Cf. *Hch* 9, 2; 18, 26; 19, 9; 19, 23; 22, 4; 24, 14; 24, 22; *Jn* 14, 6.

a todas ellas. En cambio, los mitos ya habían sido desnudados en su falta de verdad por la filosofía y sin embargo, eran sostenidos por su valor de costumbre, es decir, por su proyección sociopolítica.

Una muestra de la segunda realidad (2) es la crítica de Agustín al modo de hacer filosofía que no se desprende coherentemente de esa trama y, entonces, no despliega su virtualidad metafísica ni abraza la plenitud de verdad que le ofrece el cristianismo⁸⁶.

De este modo, el drama de la *Apología de Sócrates* reapareció con otras dimensiones. Así se definieron al mismo tiempo dos situaciones:

- a) la decisión de las persecuciones y del martirio por parte del poder pagano, aún por fuera ya del inicial impulso de la autoridad judía, y
- b) el proyecto de encuentro crítico entre la fe y la filosofía por parte del cristianismo.

Esta realidad de compromiso entre la filosofía, los mitos y la política generó en contra de los cristianos el delito civil del *ateísmo*, como opuesto a la opción del dinamismo de la verdad. Esta situación será definitiva para la divergencia de paradigmas con que se planteará el encuentro-desencuentro entre la fe y la filosofía.

La crítica al politeísmo y a los mitos, que tenía raigambre profética judía y también socrática, se radicaliza en el cristianismo de una manera total, pero ella al mismo tiempo afirma la carnalidad humana de Jesucristo. Solamente siglos adelante, a través de la analogía, se podrá recuperar una aceptación de figuras mitológicas, pero vaciadas de verdad ontológica, recuperadas en una hermenéutica simbólica que no les reconoce existencia, como lo había hecho en su momento el neoplatonismo⁸⁷.

La *razón estructural* de la coincidencia en el dinamismo de la búsqueda de la *verdad* en el *Lógos* hizo que el cristianismo fuera calificado como *filosofía* por los propios cristianos. De manera que el encuentro con el itinerario griego resultaba insoslayable, cualquiera fuera el paradigma resultante.

El apologeta Justino (s. II) expone no sólo que la coincidencia es explicable porque el mismo y único Dios pone semillas de verdad en los hombres, sino porque la *verdad* es una sola. La pluralidad de escuelas obedece, más que al hecho de las diversas búsquedas emprendidas por los pensadores, al hecho de que sus discípulos son meros repetidores que han fijado sus

⁸⁶ Cf. AUGUSTINUS, *Confessionum Libri*, I, 16; *De vera religione*, I-III, V.

⁸⁷ Cf. J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2005, p. 120.

elucubraciones en doctrinas y escuelas cerradas. Pero en rigor de filosofía, la verdad buscada es una sola y se encuentra en el cristianismo⁸⁸.

Es llamativa la demora con que el cristianismo reflexivo hizo suya la palabra *teología*; en cambio, se sentía más cómodo identificándose como *filosofía*. Pensemos, por ejemplo, en el testimonio de Melitón de Sardes (s. II) quien escribía: “Nuestra filosofía floreció entre los bárbaros”⁸⁹. Ciertamente, no una filosofía más de la pluralidad existente, pero por ello estructuralmente en diálogo con la tradición griega. Más aún, en este diálogo y en esta auto-identificación inicial como *filosofía* se irá configurando progresivamente lo que se llamará la *teología cristiana*⁹⁰.

En los frescos de la catacumba de santa Tecla en Roma (s. IV), los apóstoles Pedro y Pablo acompañan a Jesús con típica figura de *filósofos*: el primero volcado sobre el tipo de Aristóteles, el segundo de Platón (para otras opiniones, de Plotino).

La inicial sospecha se debe a la semántica del término *teología* ligada a los mitos y a los cultos paganos. El enciclopedista romano de matriz estoica M. Terencio Varrón (116-27 a C.), en sus *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, había sistematizado una trilogía de epistemología teológica: a) la teología mítica de los poetas, b) la teología política del culto popular y c) la teología natural de los filósofos. San Agustín recupera esta articulación y la revisa críticamente para retener solamente la teología natural de los filósofos (platónicos-neoplatónicos, no la de los fisiólogos) y reasumirla en d) la teología cristiana⁹¹.

A partir de este planteo agustiniano, para entender el proceso en gestación desde la aparición del cristianismo, podemos hacernos el siguiente cuadro de situación.

- a) La teología mítica de los poetas es propiamente una *creencia*, es decir, una explicación sin base o fundamento de crítica racional. En ella prima la aceptación comunitaria. Se contextualiza en un horizonte cultural de pertenencia y en algunos beneficios individuales o familiares consecuentes a su práctica fiel. Su origen se pierde en la tradición.

⁸⁸ Cf. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*; también, *Apología*, II, en D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos* (ed. bilingüe), Madrid, BAC, 1954.

⁸⁹ Cf. EUSEBIO, *De historia ecclesiastica*, 4, 26,7 (ed. Bardy), *Sources Chrétiennes*, 31, Paris, Du Cerf, 1952, p. 210. La cita pertenece a la perdida *Apología* de Melitón, obispo de Sardes.

⁹⁰ Cf. E. DAL COVOLO, *Storia della teología*, t. 1: Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle, Bologna-Roma, EDB, 1995. También, H. D. SAFFREY, *Les débuts de la théologie comme science (III-VI siècle)*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80 (1996) 201-220.

⁹¹ Cf. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, VI, 5.

- b) La teología política es ante todo una *práctica* cultural asumida o impuesta por la autoridad civil. Si bien se conecta con la teología mítica de las creencias, no se ata a ella. Prima la autoridad y los valores de la unidad y de la paz social. No tiene preocupación por la verdad. Su respaldo es la autoridad política, que –a su modo– asume la creencia y la tradición en el culto oficial.
- c) La teología natural de los filósofos surge de la búsqueda *crítica racional* del fundamento de la realidad. Se encuentra en el seno de la búsqueda de la verdad en la vida del Lógos. Se pueden identificar referentes personales en los filósofos fundadores de escuelas, pero cada cultor de esta sabiduría racional piensa por sí mismo. En el paso de la afirmación teórica a la vida práctica se generan tensiones con la mitología (a la que había criticado y pretendido superar) y con el culto oficial (al que enfrenta o al que se somete).
- d) La teología cristiana se origina en la *autoridad divina* revelante y en la autoridad humano-divina testimonial y magisterial. Se desarrolla en el ámbito de la fe y de la praxis consecuente, en cuanto asume el dinamismo de la *verdad en el Lógos y en el amor (agápe)*. Articula las dimensiones de la aceptación de lo revelado y de la búsqueda crítica de la verdad, con la proyección práctica consecuente. En esta articulación dialógica se vincula (en diversos modos) con la teología natural de los filósofos. Hay referentes en los maestros de las grandes escuelas teológicas, pero cada cultor de esta sabiduría sobrenatural la desarrolla por sí en el marco de la doctrina común. Mantiene una doble conflictualidad: con la mitología, a la que critica y da por superada, y con el culto público al que critica y al que no se somete.

El culmen de esa reasunción de la teología natural o filosófica se verá cuando se identifique el gozne que articula con la teología cristiana o sobrenatural, en el paso del Dios de los filósofos al Dios de la Revelación. Al primero se accederá por muy diversos nombres, pero la analogía permitirá afirmar que sea la Verdad, sea la Causa Primera, sea el primer Motor inmóvil, se trata de aquello que llamamos Dios⁹².

⁹² Cf. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, II, 15; THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. II, a. 3; con la fundamental mediación del PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, in *Corpus Dionysiacum*, ed. Suchla, *Patristische Texte und Studien* 33, Berlin-New York, De Gruyter, 1990, pp. 95-231.

La misma distancia que el cristianismo tomaba de los mitos y de los cultos, reasumiendo la filosofía, es el camino inverso que la trama de mitos, política y filosofía insistirá en preservar como un hecho de supervivencia cultural, erosionado internamente y desenmarcado después de la paz constantiniana⁹³.

8. La complejidad de un proceso

El diálogo entre la filosofía y el cristianismo (también el islamismo o el judaísmo) nunca fue ni será uniforme ni pacífico, por ello la necesidad de distinguir diversos paradigmas. Pensemos, por ejemplo, en las definiciones de Tertuliano (160?-240) cuando ya en los comienzos de este diálogo declara su infecundidad y su carencia de sentido: “¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿Qué entre la Academia y la Iglesia? [...]”⁹⁴.

Parece que fue Eusebio de Cesarea (267-340) quien más ha ayudado a la adopción del término *teología* al clarificar que existe una “teología según Cristo” como “discurso sobre Cristo Dios”⁹⁵. Otro autor clave en la apropiación cristiana del término es el Pseudodionisio Areopagita (siglo VI), quien en su obra *De mystica theologia* distingue incluso entre teología *apofática* (negativa), *katafática* (afirmativa) y mística.

Los gnósticos de los siglos III y IV se apropiaron con confianza del término usado por Platón, Aristóteles, y muy frecuentemente por los neoplatónicos⁹⁶. Sin embargo, hay que señalar que los gnósticos se auto-identificaban y eran reconocidos también como *filósofos*.

⁹³ Cf. R. CANTALAMESSA, *Il cristianesimo e le filosofie*, Milano, Vita e Pensiero, 1971. Ver también las observaciones de W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1982, pp. 7-23. Ya Jaeger había visto que el pensamiento de Aristóteles no era un progresivo alejamiento de la religión mítica, sino un repensamiento desde la revisión metafísica; cf. W. JAEGER, *Aristóteles*, Méjico, FCE, 1984, p. 430. Al final de su vida expresaba Aristóteles en una carta: “cuanto solitario y aislado estoy, tanto más he llegado a amar los mitos”, cf. *Fragmento 668*, en Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 368. Recientemente, un nuevo paradigma interpretativo reivindica la validez de los diálogos aristotélicos como obras maduras del estagirita y complementarias de las del Corpus, en una correlación no contradictoria entre teología mítica y teología filosófica. Cf. A. P. BOS, *Teologia cosmica e metacosmica*, Introd. G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1991, especialmente, pp. 9-20, 204-206.

⁹⁴ Cf. TERTULIANO, *De Praescriptione haereticorum*, 7, 9-11, ed. Refoulé. Corpus Christianorum, Series Latina I, Turnholt, Brepols, 1954.

⁹⁵ Cf. EUSEBIO, *De historia ecclesiastica*, I, 1,7.

⁹⁶ Cf. PLATÓN, *República*, II, 379 a 5; ARISTÓTELES, *Metafísica*, B, 4, 1000 a 9 y otros; *Metoteológicos*, B, 1, 353 a 34. En estos autores, la teología pasa de significar los relatos

Los gnósticos pertenecen al proceso de la primera elaboración doctrinal del cristianismo, van quedando fuera del cristianismo oficial porque realizan una elaboración donde los contenidos bíblicos son adaptados a las categorías del pensamiento helenístico, principalmente platónico⁹⁷, y se van apartando de la praxis comunitaria de origen apostólico. Por ello se los señala como *heréticos*, separados de la comunidad.

Pero no es adecuado estudiarlos históricamente sólo desde el punto de vista del cristianismo oficial, como una desviación suya; porque en realidad representan un modo paralelo autónomo. Por ello, García Bazán no duda en afirmar que el fenómeno gnóstico fue “una corriente de sabiduría esotérica que constituyó la primera y más antigua forma de filosofía cristiana”⁹⁸.

Desde la historia de la filosofía y la historia del pensamiento en general se ha abierto camino una reconsideración del gnosticismo, que nos parece pertinente, como un movimiento que tiene identidad propia. Constituye un desarrollo reciente en la medida en que se conocen textos gnósticos en versiones propias y no solamente en transcripciones polémicas. Especialmente desde el descubrimiento en 1945 de la biblioteca de Nag-Hammadi en Egipto⁹⁹.

Pero, en cuanto los gnósticos pertenecían también al ámbito del cristianismo, no se puede prescindir de un juicio crítico desde la teología cristiana. Y éste sí en términos de ortodoxia y heterodoxia, es decir, de fidelidad o de apartamiento de la inicial y auténtica predicación de Jesucristo¹⁰⁰.

mitológicos al estudio de lo Primero (metafísica); también el estudio de los astros como divinidades. Los neoplatónicos habrían continuado esta dirección entendiendo el sentido metafísico como el primordial, pero sin romper totalmente con los otros dos.

⁹⁷ Cf. J. MONSERRAT TORRENS, *Los gnósticos*, t. 1, Madrid, Gredos, 1983, p. 24.

⁹⁸ Cf. F. GARCÍA BAZÁN, *El gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*, Buenos Aires, Guadalupe, 2009, p. 15. Entre los primeros estudiosos del gnosticismo en el siglo XX sobresale Hans Jonas; pero sus enfoques más que una investigación histórico-filosófica resultan una lectura filosófica. Sostiene que la gnosis es el principio espiritual que unifica y guía a occidente: la crisis de la posmodernidad y el nihilismo serían una crisis interna del gnosticismo; cf. H. JONAS, *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*, Valencia, Inst. Alfonso el Magnánimo, 1999; *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2003.

⁹⁹ Cf. A. PIÑEIRO, F. GARCÍA BAZÁN, J. MONSERRAT TORRENTS (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 tomos, Madrid, Trotta, 2000-2009. También, F. GARCÍA BAZÁN, *La Biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y los orígenes cristianos*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2013.

¹⁰⁰ Cf. D. BRAKKE, *Los gnósticos*, Salamanca, Sígueme, 2013. Este autor estudia el movimiento gnóstico en su papel clave para el desenvolvimiento de la doctrina cristiana desde su aporte polémico.

En los dos primeros siglos encontramos una pluralidad de definiciones cristianas, es decir, de afirmaciones y comunidades religiosas que se remiten a Jesús como el Cristo¹⁰¹. En la medida en que se trata de afirmaciones teológicas y prácticas culturales y morales con un principio de unidad en la remisión a Jesús, es lógico que existiera una tensión de definición acerca de cuál fuere la fiel continuidad del fundador. Esto aparece muy tempranamente, incluso se atestigua al menos un episodio durante la predicación de Jesús; más fuerte será el proceso de tensión y de progresiva definición a partir de la predicación apostólica. No nos parece que el factor de definición de la ortodoxia y ortopraxis haya sido externo (Constantino), aunque éste haya significado un importante apoyo. En el proceso interno de definición y progresiva consolidación, aún antes del siglo IV, es posible encontrar el eje petrino-paulino y jacobeo, mutuamente sostenido por sus referentes iniciales.

Si bien en los Padres de la Iglesia se encuentra la crítica que ha marcado al gnosticismo y es mantenida por la Iglesia Católica, desde el protestantismo más refractario a una teología que incorpore la filosofía, se ha acusado al catolicismo de ser el verdadero heredero del gnosticismo como vaciamiento del cristianismo en categorías filosóficas y místicas griegas¹⁰². Este último juicio resulta una afirmación inconsistente, por desconocer la complejidad de los paradigmas de las relaciones entre la fe y la filosofía históricamente dados y vigentes.

Ahora bien, los gnósticos no sólo tienen su peculiaridad del lado religioso, sino también del lado filosófico. Los gnósticos han frecuentado a los neopitagóricos y a los plotinianos, pero se retiraron de esos círculos de modo conflictivo. Ellos consideraban que el mismo Platón, y su deriva posterior, no alcanzó a penetrar en el seno divino; los académicos dicen que los gnósticos dejan de pertenecer a la tradición platónica porque no usan demostraciones, introducen doctrinas y apocalipsis de origen bárbaro, con lenguajes esotéricos; son impermeables a la escuela común: los gnósticos son considerados *filósofos* que forman su propia escuela¹⁰³. En ésta definen a su modo las relaciones entre fe y filosofía.

¹⁰¹ Para una descripción histórica de ese contexto y ese proceso, cf. H. RÄISÄNEN, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Salamanca, Sígueme, 2012; R. CANTALAMESSA, *Del kerygma al dogma*, Buenos Aires, Agape, 2012; L. W. HURTADO, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Salamanca, Sígueme, 2013.

¹⁰² Cf. R. VON HARNACK, *History of Dogma* (trad. N. Buchanan), vol. 1, Boston, Little-Brown Comp, 1901, pp. 266-281.

¹⁰³ Cf. PLOTINO, *Enéada*, II, 9 (33), especialmente 6; 10; 11. Plotino es un crítico severo del gnosticismo, pero no toma posición contra el cristianismo en sí mismo.

En la misma perspectiva de la *verdad* y el *Lógos* se desarrolla también la exclusión de la fe desde la filosofía. Un caso notorio de apologética pagana es el medioplatónico Celso (s. II), cuya obra *La doctrina verdadera* parece más importante para nosotros que para sus contemporáneos, por razón de que la conocemos gracias a la exposición de Orígenes¹⁰⁴. Celso reconoce los méritos del cristianismo en materia de crítica al politeísmo y de coherencia entre pensamiento y vida, pero relativiza estas virtudes en cuanto también se hallan en la tradición griega. El centro de la inaceptabilidad del cristianismo radica para Celso en su núcleo de irracionalidad, de magia y de afirmación de la creación de la nada, de la encarnación del Hijo de Dios y de la resurrección. Finalmente, Celso reivindica la racionalidad de mantener el culto pagano, cuyas críticas aceptaba en alguna forma, pero cuya virtualidad histórico-política resultaba disponible.

Por otra parte, a la par que el cristianismo oficial y el gnosticismo generaban distintas propuestas de relación entre la fe y la filosofía, en el seno del neoplatonismo también se producía una nueva realidad de índole pagana. En la escuela de Plotino, Numenio de Apamea (s. III) había difundido el aprecio por la sabiduría oriental, incluyendo brahmanes, judíos, fenicios, caldeos, egipcios. La filosofía retomaba un sentido de terapia del alma, necesitada de vincularse con una revelación o conocimiento superior no demostrable. Pero se trataba de encontrar en el propio paganismo las fuentes, para no ceder a la atracción del cristianismo; se trataba de alcanzar un poder mágico que lograra evocar los dioses y hacerlos presentarse ante el hombre. Los *Oráculos Caldeos* y el *Corpus hermético* son obras del siglo II que ofrecen la base para estas especulaciones del neoplatonismo cargadas también de sentido político, respecto a las cuales el estoicismo y el epicureísmo permanecían ajenos.

El devenir del neoplatonismo parecía vaciarse en esta subsunción en una fe pagana. Un peregrino intelectual de estas búsquedas, Porfirio (s. III) reaccionó contra la primacía del orientalismo religioso y recuperó el proyecto de una filosofía crítica de la mitología, pero armonizada con ella en función de la unidad cultural y política pagana contra el cristianismo emergente. Después de haber combatido con fiereza al cristianismo, Porfirio en su última etapa reivindicó la centralidad de la fe religiosa¹⁰⁵. La elaboración

¹⁰⁴ Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, ed. bilingüe D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1967.

¹⁰⁵ Cf. PORFIRIO, *Contra los cristianos*, ed. trilingüe E. Ramos Jurado, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006; *Lettera ad Anebo. Lettera a Marcella*, ed. bilingüe G. Faggini, Firenze, Fusi, 1954. Un ejemplo de cómo se planteaba la polémica entre cristianos y paganos anti-

de mayor consistencia sobre la unidad entre filosofía neoplatónica y mitología será en el siglo V la llevada a cabo por Proclo¹⁰⁶.

Desde su inicio en la tardo-antigüedad, siguiendo en la edad media y en su posteridad, las relaciones entre la filosofía y la fe (sea la cristiana, la judía o la islámica) quedaron instaladas como un tópico siempre presente y como una modificación de la figura misma de la filosofía por su relación con este interlocutor insoslayable. Para entender la variedad de soluciones propuestas a este asunto, y partiendo del análisis de diversos autores en sus textos, hemos elaborado tres paradigmas con dos variantes cada uno¹⁰⁷. Las seis figuras resultantes, que en el trabajo citado hemos expuesto en el marco de la filosofía medieval, las vemos reiteradas en la modernidad y también en nuestro tiempo, lo que muestra el carácter estructural permanente de la cuestión iniciada al comienzo de nuestra era y sin posibilidad de que encuentre su cierre.

Julio Raúl MÉNDEZ

Recibido: 01/09/2015 - Aceptado: 04/11/2015

cristianos se puede ver en MACARIOS DE MAGNÉSIE, *Le Monogénés*, ed. critique et traduction R. Goulet, Paris, Vrin, 2003, 2 tomos. Ver también, E. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 159-161.

¹⁰⁶ Cf. J. TROUILLARD, *La mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Letres, 1982.

¹⁰⁷ Cf. J. R. MÉNDEZ, "Fe-Razón en la patrística y el Medioevo...".