

Sabiduría helénica y revelación bíblica

1. DOS COSMOVISIONES CONTRAPUESTAS

Eso que llamamos civilización occidental o «humanismo» europeo es fruto de la convergencia de tres ingredientes: el *Logos* de la Hélade, el *Ius* de Roma y la *Agápe* evangélica o «providencialismo» bíblico llevado a su punto culminante con la idea de Dios Padre, que da lugar a la de la *fraternidad* evangélica, que supera a la perspectiva *nacionalista* del Antiguo Testamento. Al entrar en contacto el mensaje evangélico con la cultura greco-romana, trató de impregnarla de su espíritu de *amor*, pero eso trajo como consecuencia que el mensaje evangélico —Dios es amor— fuera aprisionado en conceptualismos que en parte pueden desvirtuar su originalidad. Es el gran drama histórico del Cristianismo al impregnarse de nociones filosóficas extrañas a su origen bíblico. El origen de esta nueva visión del Cristianismo se inicia con san Justino, filósofo platónico, convertido a la nueva Religión, impresionado por el testimonio de fortaleza que daban los primeros cristianos. Y, así, nos dice que los grandes filósofos, sobre todo el gran Sócrates con su vida idealista y su muerte heroica, presagiaban el mensaje evangélico, porque formaban parte de los «gérmenes del *Logos*» que estaban en la mente de las figuras más preclaras de la antigüedad helénica¹.

Clemente Alejandrino, también intelectual proveniente del paganismo, pone su ideología al servicio del Evangelio, buscando apuntalamientos filosóficos al Evangelio para crear una apologética más en consonancia con el intelectualismo helénico², y así, estable-

1 S. Justino, *Diálogo con Trifón* 2, 1.3, 2. Reflejo de la filosofía estoica. Cf. G. Fraile, *Historia de la Filosofía*. 2, Madrid 1960, p. 76.

2 Cf. J. Quasten, *Patrología* 1, Madrid 1961, 312-313.

cer un puente de relación con las culturas extrabíblicas. Filón de Alejandría ya había intentado establecer una síntesis sincretista de las filosofías platónica-estoica, y relacionarlas con el mensaje bíblico, y considera a las grandes mentes helénicas como inspiradas en Moisés y en los Profetas³. Pero la nueva perspectiva evangélica desborda todos los moldes del «vino añejo» del Antiguo Testamento, que necesita de «odres nuevos». San Pablo no quiere tener relación alguna con los esquemas filosóficos de la época, porque considera contrarios al mensaje del «escándalo de la cruz», ya que él, después de haber fracasado en el intento de ganar a las mentes selectas del areópago de Atenas, jugando con conceptos que podían prestarse al *panteísmo* («porque Dios no está lejos de cada uno de nosotros, porque en *El vivimos*, nos *movemos y existimos*», conforme al dicho del poeta Arato: «Porque somos linaje suyo», Act 17, 28), sólo quiere ahora predicar a «Cristo crucificado» que es una «necedad», ya que los «griegos buscan *sabiduría*, los judíos exigen *prodigios*», por eso el «Cristo crucificado» predicado por él resulta «escándalo para los judíos, y necedad para los gentiles» (1 Cor 1, 21-25).

Además, el apóstol quiere prevenir a los fieles de Colosas contra las «filosofías y vanas falacias, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo» (Col. 2, 8), que parecen ser las enseñanzas del «gnosticismo» que trataba de desvirtuar el mensaje evangélico de salvación en esquemas de sucesiones de «eones» para llegar a considerar a Cristo como uno de ellos. Aquí, pues, «filosofía» tiene un sentido *peyorativo* que poco tiene que ver con los sistemas de los grandes filósofos de la antigüedad helénica. Pero el mensaje evangélico se presenta desde el principio como un proyecto de «redención» de la humanidad esclavizada por el pecado (Col. 2, 13-15). Por otra parte, el complejo de «culpabilidad» no tenía cabida en la tradición filosófica griega, donde el «pecado» era sólo una falsa apreciación o «error» (*atè*)⁴. Y, todo el complejo de «culpabilidad», que exigía sacrificios «expiatorios» del Antiguo Testamento⁵, quedaba sin sentido después de la muerte *expiatoria* del «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29). Todo esto no tenía cabida en los esquemas de la tradición helénica. Lo

3 G. Fraile, *o. c.*, 2, 122-124.

4 Cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid 1984, 299 ss.

5 R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 528 ss.

que predicaba Saulo de Tarso eran sueños calenturientos apocalípticos, que poco tenían que ver con el ideal de la *kalokagathia* y de la *paideia* de la Hélade, pues la única luz orientadora es la de la razón⁶. No tenían cabida en el alma helénica los sueños místicos de un convertido judío que presentaba a un ajusticiado como Juez de la tierra después de resucitado de entre los muertos (Act 17, 31).

Por otra parte, los ritos *mistéricos* de origen oriental atraían a las masas incultas ansiosas de «redención», ya que estaban desilusionadas con los postulados de las religiones tradicionales locales, así como con los esquemas fríos *estoicos* que prevalecían en la sociedad culta de la época⁷. Y la «redención» por el sufrimiento no podía atraer a los que tenían como ideal un «eudemonismo» basado en la «aurea mediocritas» que postulaban Cicerón, y más tarde, Séneca⁸. Para ellos el ser humano es un mero accidente biológico, y por ello hay que conformarse con las existencias de las leyes de la naturaleza, buscando el cumplimiento del *deber*, lo que en sí mismo era ya un premio, sin buscar otro, pues había que practicar la *virtud* por ella misma, supremo valor del hombre reflexivo como se declara en el «sueño de Escipión» de Cicerón⁹. Séneca llegará hasta el heroísmo con su muerte en consonancia con sus postulados estoicos. Así, los postulados del «ne quid nimis» del sentido común y de la *ética natural* bastan para colmar las apetencias nobles, porque la «mens» o «ratio» debe ser la única luz que debe presidir el acontecer humano. Así, Cicerón en su tratado «De senectute» termina tratando de conciliar el ideal estoico con el platónico, que admite una posible felicidad en ultratumba, siguiendo a las esperanzas de *Sócrates*¹⁰.

Para los griegos, la máxima categoría con que se puede definir al hombre es decir que es un «ser pensante», quien como tal, busca el sentido y origen de las causas que actúan en la naturaleza, descubriendo así el sentido de la vida humana. Y es tal la obsesión por el «saber» en la clase selecta helénica, que se inventa el término de «filosofía», es decir, saber por saber. Aristóteles inicia su Meta-

6 A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, París 1939, 17 n. 3.

7 Cf. G. Fraile, *o. c.*, 2. 617s; Julián Marías, *Historia de la Filosofía*, Madrid 1985, 88s.; J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, Barcelona 1991, 1, 222ss.

8 Cf. J. Marías, *o. c.*, 89 ss.

9 Véase Ch. Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Barcelona 1963, 216.

10 Cf. Platón, *Fedón*, 82 y 77 d. 78 b. 80 d. 105 b, 107 a. Vide M. García Cordero, *La esperanza del más allá a través de la Biblia*, Salamanca 1992, 82 ss.

física diciendo que «todos los hombres ansían por naturaleza saber»¹¹. Y antes de él los filósofos presocráticos de la Jonia asiática partían del hecho de que el *kosmos* y el *hombre* tenían razón por sí mismos sin depender de ninguna Causa trascendente divina, después de desechar las «mitologías» infantiles de los tiempos homéricos, que se basan en una «divinización» de las fuerzas de la naturaleza. Surge así el «racionalismo» helénico frente a las soluciones «imaginativas» de los postulados «mitológicos». De este modo el «logos» sucede al «mythos» la *razón* a la *imaginación*. Todos los pueblos pasaron primero por la etapa «mitológica» antes de llegar a los horizontes de la «razón» filosófica de los presocráticos, que buscan una clave material (agua, aire, fuego, tierra) para explicar el universo.

Para ellos las cosas tienen sentido en la medida en que son «pensadas». Más tarde Sócrates, dando de lado a los problemas cosmológicos, se dedica sólo a buscar las bases *racionales* para el comportamiento humano, pues para él lo *ético* prevalece sobre lo *cósmico*¹². Y con su conducta trata de dar ejemplo, invitando a la sobria austeridad, contentándose con lo preciso como reacción al consumismo obsesivo de la alta sociedad ateniense. Para semejarse a los dioses hay que tener el *mínimum* de necesidades, pues éstos no tienen ninguna. Los cínicos llegarán (Crates y Diógenes) a abandonar sus riquezas para sentirse más libres¹³. Son los «Quijotes del pensamiento». Así, Diógenes en su tonel, tomando el sol, se siente superior al mismo Alejandro Magno¹⁴. Son los verdaderos aristócratas de la sociedad pensante de Atenas, lejos del ideal del «eudemonismo» aristotélico. Ya Protágoras había declarado que «el hombre es la medida de todas las cosas»¹⁵.

Pero, por supuesto, todos los sistemas filosóficos griegos se basan en un rabioso «antropocentrismo», ya que el hombre es el «mikrokosmos» dentro del «makrokosmos» de la naturaleza. Es la culminación o manifestación suprema de la misma naturaleza, lo que en términos modernos se expresa diciendo que la *cosmosfera* se sublima en la *noosfera* a partir del proceso evolutivo desde los elementos más sencillos a los más complejos, en consonancia con

11 Aristóteles, *Metafísica*, 980 a.

12 Véase J. Marías, *o. c.*, 38 ss., J. Hirschberger, *o. c.*, 78, G. Fraile, *o. c.* 1, 258 s.

13 Cf. J. Marías, *o. c.*, 85.

14 Cf. Plutarco, *Vidas paralelas*. Alejandro 14.

15 Cf. G. Fraile, *o. c.*, 1, 332.

la evolución del cerebro y del sistema nervioso. Todo arranca de un *caos* primitivo e indiferenciado hacia un *kosmos*, en el que se van superponiendo los seres, intuición que ya expresó Demócrito, pues hace surgir todo de *átomos* elementales y sencillos, que al relacionarse entre sí, dan origen a una energía de superación en la naturaleza¹⁶ por simple contacto. Llegando a suponer como una *conciencia inmanente* del *kosmos*.

En la perspectiva bíblica encontramos también un relato sobre la creación en el que toda la distinción de los seres arranca de un primitivo *caos* indiferenciado —*tohû wa bohû*— pero todo dirigido por la inteligencia ordenadora de *Elohim* cuyo «espíritu se cernía sobre las aguas», tratando de poner el *orden* en las fuerzas primitivas contrapuestas. Y de hecho, la distinción de los continentes, la aparición de la vida vegetal, animal y astral, siguen un orden ascendente, de modo que el hombre —punto culminante de la pirámide de la creación— aparezca al final después de los cuadrúpedos o animales superiores, y se va a convertir en señor de lo creado y vicario del Creador, porque fue hecho a «imagen y semejanza» del mismo *Elohim* (Gen 1, 27) con orden de multiplicarse, llenar la tierra y «dominar sobre los peces del mar, las aves del cielo, los ganados y todo cuanto se mueve y vive sobre la tierra» (v. 28). No cabe concepción más grandiosa para dar origen a un «humanismo» teocrático como tratará de imponerse en la tradición hebrea. Todo en la Biblia gira en torno al *teocentrismo*, y en esto se diferencia radicalmente de las especulaciones filosóficas helénicas, pues Dios «hizo todas las cosas en número, peso y medida» (Sab 11, 21) según sentencia del sabio judío alejandrino. Todo en los planos de Dios tiene una finalidad, por lo que las distintas obras de la creación son en principio «buenas» (Gen 1, 4). No cabe un *dualismo* radical metafísico, como el proclamado por la filosofía platónica, que considera al cuerpo por su envoltura material una «cárcel» del alma, el principio superior espiritual¹⁷. En la perspectiva paleotestamentaria el relato de la creación da origen a un sano «humanismo» optimista, que se proyectará en el futuro como «mesianismo».

Por otra parte, los hagiógrafos dan una versión «teológica» de la historia de su pueblo, y como preparación de ésta, insertan el

16 Cf. Id. *ibid.*, 217 ss.

17 Cf. Id. *ibid.*, 370 ss.

relato sobre los orígenes del *kosmos* y de la humanidad primitiva a partir de un supuesto primer hombre, que instalado en un «paraíso» u oasis en medio de la estepa, le proporciona todo lo necesario para que desarrolle su actividad como guardián y cultivador del mismo (Gen 2, 15), y del que sería expulsado para «ganar el pan con el sudor de su frente» (Gen 3, 19). Es una idealización de los orígenes de la humanidad conforme a la creencia común a muchos pueblos en torno a una «edad de oro» perdida en la que reinaba la justicia, la equidad y la abundancia de toda clase de bienes sin que el hombre tuviera que luchar por la existencia; es la nostalgia del *paraíso* perdido¹⁸.

Los autores griegos, reflejando ya el «racionalismo» presocrático y dando de lado a las leyendas «mitológicas» homéricas, no pretenden darnos una versión «teológica» de su historia y conscientes de su superioridad sobre los pueblos circunvecinos, no sueñan con una plenitud *histórico-mesiánica* como proclamaban los genios proféticos de Israel, en función de unas supuestas promesas a los antiguos patriarcas (19) como reacción a las invasiones asirio-babilónicas de los siglos VIII-VII a.C. Los genios religiosos hebreos eran víctimas de un doble complejo: el de superioridad por dar culto al Dios único y mantener unos preceptos más exigentes en materia de moralidad que los de los pueblos gentiles, y el de inferioridad, por sentirse como un pueblo minúsculo entre los dos grandes colosos de Egipto y Mesopotamia (Dt 7, 7); pero Israel es el pueblo «elegido» usufructuario de unas promesas de dominio sobre los demás pueblos, que todavía no se han cumplido, por ser el «pueblo santo... el pueblo de la porción de Yahweh, *elegido* por Yahweh para dar cumplimiento al juramento hecho a los padres» (Dt 7, 6-8). Por eso los genios religiosos hebreos ven a través de los hechos de cada día, y sobre todo en los momentos de crisis nacional, una *plusvalía profética* que les da la clave para interpretarlos a la luz de las antiguas promesas. Esta tensión entre el complejo de superioridad frente a los otros pueblos por considerarse el «Pueblo de la Alianza» y el de inferioridad de hecho frente a las

18 Así, entre los egipcios estaba la nostalgia de la era primitiva de la humanidad bajo el *ma'at*, «justicia», equidad, equilibrio. En el *Awesta* la nostalgia del *Asa* o «justicia» primigenia, y en los escritos *védicos* el *rita*, con el mismo sentido. Por su parte Hesíodo nos habla de la «edad de oro» de los tiempos de Cronos. *Teogonía* 455; cuyo reflejo está en la *Egloga* IV de Virgilio.

naciones más poderosas es lo que ha hecho trágica la historia de Israel, que ha sido una sucesión de frustraciones político-nacionales. Por estar en la encrucijada geográfica del paso de Asia a África, los israelitas han sido aplastados por las invasiones de los colosales nacionales de turno: Asia, Babilonia, Egipto, Persia, Alejandro Magno y sucesores e imperio romano. Sólo en tiempos de David y de Salomón los hebreos llegaron a una plenitud nacional relativa con dominio sobre transjordanos y sirios, pero con grandes altibajos.

Los griegos nunca tuvieron sueños imperialistas sobre sus vecinos hasta el imperio macedónico, que fue una reacción frente al despotismo persa y para vengar las invasiones de Darío y Jerjes a principios del s. V a.C. En cambio, los israelitas, al conseguir la plenitud histórica de los tiempos davídicos como nación independiente tratan de expandirse hacia Transjordania y hacia el sur de Siria. Pero sus ilusiones fueron recortadas cuando las tribus se separaron en dos bloques después de la muerte de Salomón (s. X. a.C). Los profetas soñaban con unificar las tribus bajo un nuevo pastor que resucitara los tiempos dorados del añorado David. La situación política y social era tan precaria a causa de las invasiones asiro-babilónicas, que soñaban con un futuro esplendoroso para volver al paraíso perdido (Is 11, 1-9) como consecuencia de la inundación del «conocimiento de Yahweh», para terminar siendo Israel el árbitro entre Asiria y Egipto (Is 19, 23), convirtiéndose asirios y egipcios al Dios nacional de los israelitas (Is 19, 18-21) y poniendo en boca de Yahweh estas maravillosas promesas: «Bendito mi pueblo de Egipto y Asiria obra de mis manos, e Israel, mi heredad» (Is 19, 25). Por eso dirá el salmista que los nacidos en Egipto, Babilonia y en Filistea, en Tiro y Etiopía serán considerados como nacidos en Sión (Sal 87, 2-6). Es como un comentario poético a la promesa hecha por Dios a Abraham: «En ti serán bendecidas todas las familias de la tierra» (Is 12, 3), cuando Dios acaba de hacer un pacto con el patriarca, siendo su defensor y el enemigo de los que le «maldigan» (v. 3).

Estos sueños maravillosos *mesianistas* de los teólogos y profetas no tienen paralelo en los otros pueblos, y menos en la sociedad helénica dirigente que sólo aspira a trasfudir la *cultura griega* a los pueblos del próximo Oriente, como harán los sucesores de

19 Cf. Am. 9, 11; Jer 23, 3-5; Ez 34, 23-25. 30.

Alejandro Magno. Los profetas hebreos soñaban con un imperio israelita desde Egipto al Eufrates para trasfundir el ideal del *mono-teísmo moralizante* a la sociedad de los vecinos gentiles que eran rabiosamente politeístas. Por eso, para ellos la historia de su pueblo es una *epopeya* sagrada en la que los miembros del «Pueblo de la Alianza» deben considerarse como cruzados frente al politeísmo dominante, y consideran los triunfos militares de Israel como una *epifanía* del mismo Dios de la Alianza que se manifiesta «con brazo extendido y mano poderosa» (Ex 15, 16). Es la continuación de la *Epopeya del Exodo* en nuevas perspectivas hacia el futuro. Las gestas «salvíficas» de Yahweh se continúan y al fin salvarán a su pueblo del exilio babilónico para instaurar la nueva teocracia teniendo por siervos a los pueblos gentiles que traerán sus ofrendas a la Jerusalén restaurada (Is 60, 4-17), desapareciendo «la violencia»; y Yahweh será la «eterna lumbrera» en sustitución del mismo sol (v. 19-20), porque el pueblo de Israel «será un pueblo de justos y poseerá la tierra para siempre» (v. 21). Son sueños *mesianistas* desbordados para animar a los israelitas acobardados ante la tarea de reconstrucción de Jerusalén al volver del destierro.

2. KOSMOS Y CREACIÓN

Los genios religiosos y los filósofos se han planteado los tres mayores interrogantes del hombre: ¿De dónde viene?, ¿qué es? y «¿a dónde va?», lo que en filosofía da origen a la cosmología, la antropología y la escatología. En la Hélade viene primero la respuesta «mitológica», pues las divinidades mismas provienen de las mismas fuerzas cósmicas eternas²⁰, por lo que las *cosmologías* se convierten en *teogonías*, porque el hombre lo primero que se plantea es el problema del origen de sus dioses. Todas las *cosmogonías* del antiguo Oriente (sumeria, babilónica, egipcia) se sitúan en la misma línea «mitológica» dando una versión infantil, pero profunda al gran interrogante²¹. Porque la humanidad, antes de ejercer la reflexión *racional*, pasó por el estadio primitivo *imaginativo*, pues primero es el «mito» y después el «logos». Y son los filósofos pre-socráticos de Jonia quienes dando de lado a las versiones

20 Vide Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* 1, Madrid 1978, 264 ss.

21 Vide M. García Cordero, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente*, Madrid 1977, 13-25.

infantiles de los tiempos heroicos, buscan un principio material elemental que dé con la clave del origen de las cosas por una fuerza immanente de la misma materia (aire, agua, fuego, tierra)²². No les preocupan las *teogonías* arcaicas. Nace así en la sociedad helénica el *racionalismo* puro y el *laicismo* radical, pues prescinde de toda preocupación religiosa al abordar el problema de los orígenes del *kosmos* y del hombre. Todo procede de una energía latente en la misma materia. Es la gran revolución mental que heredará la sociedad europea moderna desde los tiempos del «Aufklärung». Los pensadores helénicos, parten de que el hombre es un «mikrokosmos» dentro del engarce general de «makrokosmos», pues el hombre, suprema manifestación de la materia, es el *centro* del universo por ser «pensante» con capacidad de conciencia para dar sentido racional a los fenómenos de la naturaleza. Anaxágoras, rechazando la teoría de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego), destaca el *eidos* o *perspectiva* para entender las relaciones materiales bajo la dirección de la *Nous* o «mente» pensante. Es el intelectualismo puro, pues el *Nous* es el principio rector del mismo universo²³. No hay lugar para la Providencia divina ni para el dirigismo en la historia, pues el hombre es el centro y gran protagonista de la historia.

Hesíodo en sus «teogonías» parte del principio primordial «indeterminado»²⁴, y el hombre ante los fenómenos de la naturaleza y sin defensa ante sus fuerzas desatadas, las concibe como seres superiores que no puede controlar, y a las que hay que aplacar y controlar con fórmulas mágicas. Surge así el sentido de la dependencia del hombre de seres divinizados superiores. Según Hesíodo, antes de surgir estas personificaciones de las fuerzas de la naturaleza llamadas *dioses (theoi)*, de lo «indeterminado» o *caos* surgieron la tierra, los cielos y la noche, de modo que el *kosmos* empieza a organizarse por su propia dinámica, y el poder coordinador es el *eros* o *amor* que favorece la fecundidad frente al poder del *Destino* que es determinista.

Frente a estas lucubraciones imaginativas y teogónicas los filósofos jonios buscan un principio o *arkhé* corpóreo que dé origen a la aparición del *kosmos* y a la complejidad de la vida. Para Tales es el *agua*, en la que pululan los primeros gérmenes de todas las

22 Vide G. Fraile, *o. c.*, 1, 143-171 ss.

23 Vide G. Fraile, *o. c.*, 209 ss.

24 Vide J. Mariás, *o. c.*, 52 s.

cosas y la misma tierra flota sobre el agua, y el mundo estaría «lleno de dioses» o *daimones*; surge así el *hylo-zoismo*: la vida a partir de la humedad. Para *Anaximandro*, también de Mileto (s. VI a.C.), todo arranca del *apeiron* o «indeterminado», y las cosas surgen por una especie de criba en tensión de lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo. Y todo volverá al *apeiron* primitivo incorruptible e inmortal donde no predominarán unos contrarios sobre otros. Así, las cosas volverán a esa quietud primitiva, a lo «indeterminado» de la *physis*, de donde han salido injustamente.

Según *Anaximenes* de Mileto (s. VI a.C.), discípulo del anterior, el principio primordial es el *aire* que se relaciona con la respiración y el aliento. Del *aire* nacen todas las cosas y a él vuelven cuando se corrompen. Es una concepción similar a la de *Tales*, pero sustituyendo el *agua* por *condensación* y *rarefacción*. Así, el *aire enrarecido* es el *fuego*, pero condensado, da origen a las nubes, agua, rocas según el grado de densidad. Y todo como fruto del movimiento. *Heráclito*, por su parte, impresionado por el constante devenir cósmico y su mutación incesante, ve el principio primordial del todo en el *fuego* rápido y sutil, causa del movimiento. Y todo es fruto del cambio y choque entre dos contrarios: «el combate, padre de todas las cosas» (*pólemos pantôn patèr*), dentro del «panta rei» o fluir continuo. Nadie se puede bañar en las mismas aguas que constituyen el río, pues éste sigue fluyendo, y el agua se renueva sin cesar, y no es la misma que antes. La realidad es cambiante, por lo que el *fuego*, como menos consistente, parece ser la primera quintaesencia de las cosas. El mundo es un eterno fuego que se transforma.

Esto parece ser una reacción contra la filosofía de *Parménides* que busca las «esencias» permanentes en la realidad cambiante, pero *Heráclito* admitió algo *común* (*tò sofon*) que viene a equivaler al *Nous* de aquél. Con *Parménides* aparece la *Metafísica*, superando a la *Física cosmológica* en la que se movían los primeros presocráticos, por lo que se coloca en un ángulo *ontológico* superior, ya que considera las cosas en cuanto *son*, o como «entes» (*eón*, *on*) que están en relación con el *nous* o «mens», porque las cosas en cuanto *son*, están presentes al *Nous* que las interpreta, y el «ente» es lleno sin vacío, es continuo, ingénito e impercedero y consistente.

Por presión de la invasión persa algunos filósofos jonios se trasladaron al sur de Italia, donde nacerá el «pitagoreísmo». Se dice que el fundador, *Pitágoras*, estuvo antes en Persia y entró en

relación con el mago Zaratas o *Zoroastro* y con los *misterios órficos*, emparentados con los cultos de *Dionysos*. Los miembros de su escuela se entregan a la vida «contemplativa» (*bíos theoretikós*), y parte del supuesto de que el *cuerpo* (*sôma*) es la *cárcel* (*sêma*) del *alma* (*psykhé*). Para superar esta situación anormal en el hombre es preciso que el *alma* entre en el estado de *enthousiasmós* o «endiosamiento», lo que parece relacionarse con los *órficos* cuyos ritos se fundan en la *manía* («locura») y en la *orgía* como manifestación religiosa. De este modo los pitagóricos creen conseguir una «vida contemplativa» o *theoretika*, lo que es un «vivir divino». Y el que tal practica es el «sabio» (*sofós*) y parece que el término *filosofía* (amor o gusto de la sabiduría) lo acuñaron los pitagóricos. El perfecto *sofós* es al mismo tiempo el perfecto ciudadano y se crea así una aristocracia social, que termina por intervenir en la política. Y la *filosofía* se entiende como un *modo de vida*, que favorece la *ascética* y *contemplación* para lograr por introspección la «liberación» del *alma* de su prisión corpórea, que está sujeta a la «transmigración» o *metempsychosis* en relación con el problema de la *inmortalidad*. Surge así una visión *dualista* del compuesto humano que tendrá amplio eco en la filosofía platónica²⁴.

Lo contrario de esta filosofía superadora «espiritualista» de los *pitagóricos* es el sistema de *Demócrito* de Abdera en Tracia, pues supone que el mundo *sensible* está formado por *átomos* o partes mínimas indivisibles con distintas formas, y en continuo movimiento como si fuera un torbellino en el que se engarzan las distintas formas, dando lugar así a la multiplicidad de las cosas. Por ello hay muchos mundos, unos en formación, otros destruyéndose y otros existiendo ya. La misma *alma* o *psykhé* está compuesta de *átomos* (*atomi*) que se mueven en el *vacío* que tiene cierto ser (no es el *no ser* como se creía), que es el *espacio*. Por ello es un *ser relativo* (*mê on* contrapuesto al *ouk on*). El conocimiento viene por una especie de imágenes sutiles (*eidôla*), compuestas de átomos más finos. Así, la *mente* recibe una *copia* o réplica de la cosa, de donde se deriva el «conocimiento» que es esencialmente *sensualista*. Y el «sabio» (*sofós*) debe permanecer imperturbable y sereno, dominándose a sí mismo en todo.

El gran *Sócrates* prescinde de elucubraciones físicas y metafísicas, y se sitúa en el campo de la *ética* social para dirigir el comportamiento de la juventud ateniense, desorientada después de la

24 Vide J. Marías, *o. c.*, 52s.

guerra del Peloponeso. Después de la guerra con los persas había surgido el ideal del *politês* frente al antiguo del *kalokágathos* «bello y bueno», el ideal de la «bella persona» perfecta en lo corporal y en lo espiritual, con el ideal de *eudemonía*. Pero ahora los *sofistas* destacan el ideal del hombre que tiene *nous* o se dirige por la «mente» como ser «pensante» pero en apariencia solo. Contra ello reaccionan Sócrates y Platón, pues parten del principio de que «no importa la verdad» en la exposición de su «paideia» o educación de los jóvenes. *Protágoras* dirá que «el hombre es la medida de todas las cosas», en cuanto que es el que da nombre a todas las cosas y las interpreta. Justamente *Sócrates* quiere superar la *sofística* de su tiempo en la que ve un gran peligro para la juventud ateniense, y ello le llevará a la muerte. Se consideraba movido por un genio divino o *daimôn* que le impulsaba a hablar o a contenerse. Toda la filosofía *ética* del gran maestro mártir de su idea se centra en la máxima de Delfos: «Conócete a tí mismo» (*gnôti seauton*) que invita a «interiorizarse» en su problemática por la continua *reflexión*.

Todo gira en torno al concepto de la *virtud* (*aretê*) o disposición innata. El hombre es malo sólo por *ignorancia*, pues el que no sigue el bien, es porque *no lo conoce*. Así, surge la *ética intelectualista* a base del conocerse a sí mismo. El hombre es dueño de sí por el «saber». Cuando se conoce el bien, necesariamente se le sigue. Así la «virtud» es «ciencia» porque para ser dueño de sí mismo hay que «conocerse» a sí mismo. Pero a Sócrates lo conocemos sobre todo a través de Platón que en sus *diálogos* lo toma como principal protagonista y pone en sus labios ideas posteriores, como la teoría de las «Ideas» innatas²⁵. Porque *Platón* concibe un *doble* mundo o dos mundos superpuestos: el de las *ideas* y el de las *apariencias* sensibles, y sólo es real la *Idea*. Lo demás es conglomerado de *apariencias* que participan de sus *ideas* respectivas, pues existe una *jerarquía de ideas* dependientes de la *Idea* absoluta de la *Belleza* y de la *Bondad*, que coinciden con lo *Uno* y el *Ser*, que es la *Idea* central. Y existe un proceso de *degradación* de las *ideas* en la medida en que participan de manera variable de lo *Indeterminado*. Ciertos seres son más indeterminados, como el polvo de los caminos, y otros más determinados y numerosos, como las plantas. Pero la *Idea* suprema sin determinación es *única*: el *Ser ideal*. Y el filósofo ateniense habla del *Theos* que gobierna el mundo con *justicia* o equidad, y lo identifica con el

25 Vide J. Marías, *o. c.*, 49s.

Uno. La fabricación del universo es obra de un «demiurgo», quien habría creado primero el *caos* primordial, poniendo luego *orden* y distinción en el mismo, y para ello creó «el alma del mundo» que se convierte en un gigante viviente. Pero esta *cosmogonía* concreta se yuxtapone a la otra *abstracta* de participación. De este modo Platón no logra conciliar la *función demiúrgica* con la de la eternidad del sensible indiferenciado. Porque existen *dos mundos*: el *sensible* de las *cosas* y el *inteligible* de las *ideas*. Para conocer el primero basta la *dóxa*, mientras que para el segundo se necesita la *noûs*. Y la *idea* del *Bien* es la suprema, dentro de la jerarquía de *ideas*. «Es la *Idea* de las *ideas*», que es lo que hace que las demás sean propiamente *ideas*. Y por ello «la doctrina del *Bien* en Platón es su *teología*²⁶».

Siguiendo las corrientes pitagóricas y órficas, Platón admite la *inmortalidad* del *alma* por ser simple e inmaterial, por lo que se adecuaba con las *ideas* eternas y con la *verdad* que es conocida por el *alma* por su parte *racional*. Y el hombre debe gobernarse por la *sofrosyne* o *templanza*, y la *fortaleza* o *andría*. Pero la parte superior del *alma* se guía por la *frónesis* o *prudencia*, pero sobre todo por la *dikaiosyne* o *justicia*, que relaciona las partes del alma entre sí: la *concupiscible* relacionada con las necesidades corporales, la *irascible*, relativa a los impulsos y afectos, y la *racional* que conecta con las *ideas* y la capacidad de elección. Son las cuatro *virtudes cardinales* que irán conformando la *ética del sentido común*, asumida por el Cristianismo.

Aristóteles distingue los seres «corpóreos sensibles» o terrestres y los «incorpóreos celestes». Los primeros están constituidos metafísicamente por la *materia* y la *forma*, que explican el proceso de la generación y de la corrupción en este «mundo sublunar». Pero antes de que intervinieran las *formas* existía ya la *materia primera eterna*, que no es creada. En cambio, los seres *celestes* son incorruptibles y eternos, dotados de movimiento necesario y de naturaleza *espiritual*. Por eso no fueron creados. De este modo la *potencia creadora* del *Primer Motor inmóvil* está limitada por la *preexistencia* de lo *material informe*. Para *Aristóteles* el *Primer Motor inmóvil* exigido por el movimiento eterno y necesario de los cuerpos *celestes* y por el *devenir* incesante de los seres *corporales*, se identifica con el *Acto Puro*, realización plena de la *esencia*, y

26 J. Marías, *o. c.*, 51.

negación absoluta del poder *pasivo* o indeterminado. Y por ello, este *Acto Puro* es *Causa final* del *orden* del mundo, y también la *Causa eficiente* del mismo; y así la «creación» es realizada por *contacto*, sin que el mismo *Acto Puro* la conozca, porque como «pensamiento de su pensamiento sólo se conoce a sí mismo y no puede conocer el mundo ni ocuparse de él²⁷, pues sería estar dependiente de algo fuera de sí, lo que era negar su esencia. Así, el *Théos* aristotélico es el *fin*, el *télos* de todos los movimientos, y él mismo no se mueve. Y es *Acto puro* sin potencia pasiva, y *forma* sin materia. Es el *sumo de la realidad*, el *ente*, cuyas posibilidades son todas reales, la sustancia plenaria, el *Ente* en cuanto tal²⁸. Porque «el Dios de Aristóteles es el *momento absoluto del mundo*. Su misión es hacer posible el movimiento y la unidad del movimiento. Por ello es quien hace posible el universo, pero no es creado, idea ajena el pensamiento griego... El Dios de Aristóteles está *separado* y consiste en pura *theoría*, en *pensamiento de pensamiento* o visión de la visión (*noêsis noêseos*). Es el Ente absolutamente suficiente, y por ello el Ente máximo»²⁹.

El *alma* (*psykhé*) es el principio de la vida, la *forma* o actualidad del cuerpo vivo. Como tal, *informa* la materia del viviente, y el mismo *cuerpo* es tal porque tiene *alma* o *psykhé*. No es que ésta se le incorpore, sino que es consustancial con él para *animarlo*³⁰. Cada viviente posee su *alma* (vegetativa, sensitiva y racional). Y rechazando la teoría platónica de las *ideas* innatas, de que el conocimiento es un «recuerdo» a *anamnesis*, dice que el *hombre* viene al mundo como una «tabula rasa in que nihil est depictum», pero con una *noûs* o «entendimiento agente» (*noûs poietikós*) «es tal, que se hace todas las cosas como la luz hace aparecer los colores». «Es un entendimiento separable, impenetrable y sin mezcla, pero por esencia es actividad... Sólo una vez separado es lo que es verdaderamente, y sólo esto es *inmortal* y eterno»³¹. De este texto se quiere deducir la *inmortalidad* del *alma* según el pensamiento aristotélico. El *alma* es en cierto modo todas las cosas, es la forma de las formas. Al saber las cosas se convierten en *alêtheia* (no oculta) la realidad.

27 Id. *Ibid.* 61 ss.

28 Aristóteles, *Metafísica* 989 b, 8.

29 J. Marias, *o. c.*, 62.

30 Id. *Ibid.* 66.

31 Aristóteles, *Metafísica* 989 b, 8.

«La Etica aristotélica es la ontología del hombre»³²: el *Bien* es el fin último del hombre y de las cosas. Y el *Bien supremo* es la *felicidad* (*eudemonía*), que no es simplemente el placer o *hedoné*, que es algo que *acompaña* a la felicidad. Séneca dirá que era como las amapolas que surgen espontáneamente sin sembrarlas, pero son algo que culmina en la vida «contemplativa» o *teorética*, superior a la *práctica* regida por la *poiesis*, incluida la política. Y esto debe durar toda la vida, pero ello supone que hay algo «divino» en el hombre, y conforme a ello debe «inmoralizarse», viviendo conforme a lo más excelente que hay en nosotros, que es el entendimiento³⁴. Y así divide las *virtudes* en *noéticas* (intelectuales: *noûs*) y *éticas*. Y lo esencial de la *virtud* es el término medio (*mesôtês*) entre dos tendencias humanas opuestas; así el valor es el justo medio entre la cobardía y la temeridad, la liberalidad entre la avaricia y la prodigalidad³⁵.

Después vienen los moralistas post-socráticos en la historia del pensamiento helénico. Para *Epicuro* la *Filosofía* es una actividad para procurar con razonamientos la *vida feliz*, y para los *estoicos* es un arte para *regir la vida* con decoro y en conformidad con las leyes de la naturaleza. Los *cirenaicos* identifican la *eudaimonia* o *felicidad* con la *autarquía* o suficiencia, pero no había que dejarse dominar por el placer, sino sobreponerse a él, pues el «sabio» debe ser dueño de sí mismo, sin dejarse arrastrar por las pasiones. El «sabio» debe dominar las circunstancias, acomodándose a las distintas situaciones y dificultades de la vida. Los placeres deben ser seleccionados para que sean moderados, es decir, tener un mínimo de *ascesis* necesaria para mantenerse independiente e imperturbable. Y el «sabio» debe sentirse *kosmopolites* o «ciudadano del mundo». Los *cínicos*, por su parte, identifican la felicidad con la *autarquía* o suficiencia, suprimiendo necesidades superfluas y manteniendo así una actitud *negativa* ante la vida, pues huyen de los placeres materiales y se desentienden de los problemas políticos. La tranquilidad hay que conseguirla con la *independencia*, recordando las necesidades al mínimo, es decir, la libertad del mendigo voluntario que exhorta a mantener una *ascesis* extrema haciendo alarde del desaliño corporal.

32 *Ibid.*, 70.

33 *Ibid.*, p. 77.

34 *Ibid.*, p. 75.

35 Aristóteles, *Etica a Nicómano*, 10, 7.

En la perspectiva *estoica* Dios y el mundo se identifican, pues la materia lleva dentro algo divino, la «razón seminal» (*lógos spermatikós*) que le da sentido, y así el *mundo* entero es la *sustancia de Dios*, que es el rector del mundo. La *Naturaleza*, regida por la *razón*, se identifica con la *Divinidad*. Ese principio divino ensambla todas las cosas por la *razón universal*, lo que supone el fatalismo cíclico (*eimarménê*) o *determinismo cósmico*, ya que el mundo se repite de modo *cíclico*, con períodos que se cierran con una conflagración ígnea (*ekpyrôsis*), pues se vuelve al fuego primordial para volver a recomenzar, ya que el fuego por sí mismo es artífice de todo (*pÿr tekhnikón*). Pero los estoicos, aun admitiendo este determinismo cósmico, admiten una cierta autonomía del hombre dentro del plan general del destino, que llaman *Providencia*. Pero todo está encadenado por la *ley divina universal* que llamamos *naturaleza*.

Supuestas estas ideas cosmológicas la moral estoica mantiene el idea de la *autarquía* o dominio de los sentidos, pues el «sabio» ha de bastarse a sí mismo, al estilo de los cínicos. La *felicidad* consiste, no en el *placer*, sino en la *virtud*, que consiste en vivir conforme a las *leyes de naturaleza* (*katà fÿsin dsên* «Vivere secundum naturam»), que en el hombre es *racional*; y la *razón* personal es una parcela de la *Razón universal*. Y el «sabio» debe amoldarse al *destino*: «parere Deo libertas», es decir, se es libre cuando se obedece a Dios, que es la misma *Naturaleza*. Es inútil querer resistir al *Destino*, que necesariamente nos arrastra. Y el «sabio» debe mostrarse independiente como la roca embestida por las tempestades, y para ser «autosuficiente» hay que disminuir las necesidades: «sustine et abstine», soporta y renuncia, para permanecer imperturbable ante los acontecimientos de la historia hasta llegar a la *apatheia* o apatía, y a la *ataraxia* o imperturbabilidad. Los bienes de la vida tienen un valor relativo comparados con la *virtud* que es *el bien supremo*, que enseña la *conformidad racional* con la marcha ordenada de las cosas, por eso es la *recta ratio agibilium*. Así, el *deber* (*officium*) es lo «conveniente» (*kathêkon*), lo adecuado «quod decet», lo que está en acuerdo con la *razón*, así, es lo «correcto» (*katóρθôma*).

El hombre es ante todo «ciudadano del mundo», pero sin desentenderse del entorno político en el que uno ha nacido, pues la naturaleza es «racional y social» (*logiké kai politiké*), según declara Marco Aurelio, pero es *común* a todos los seres humanos, no ad-

mite la proveniencia de la humanidad de una primitiva pareja, como proclama el texto del Génesis. Lo «racional» es lo que debe unir a los hombres, no la «fraternidad» universal que proclama el Cristianismo, como consecuencia de ser todos «hijos de Dios».

Los *epicúreos* son *materialistas*, aceptando las teorías de Demócrito sobre la constitución del mundo por *átomos*, o partículas mínimas indivisibles en constante movimiento y combinándose indefinidamente. Todo es corpóreo, por agregación de átomos de modo mecánico sin finalidad ni intervención exterior divina, pues los mismos dioses están formados de átomos corpóreos más finos, pero son *inmortales*. La percepción del mundo exterior es por «imágenes» (*eidola*) que penetran por los sentidos. Y en cuanto al sentido de la vida, el *placer* es el verdadero bien, pero el hombre debe seleccionarlos para ser dueño de sí mismo e imperturbable, manteniendo un perfecto equilibrio, incluso ante el dolor físico y la adversidad. Así, el ideal de Epicuro —quien soportó con entereza su dolorosa enfermedad y muerte— se acerca al de los *estoicos*, pero el punto de partida es diferente: para los *estoicos* lo esencial es la *virtud*, mientras que para los epicúreos es el *placer* controlado racionalmente; pero los dos sistemas filosóficos buscan la *libertad* del hombre que se basta a sí mismo y no se altera por nada.

Los *escépticos* dudan de todo y admiten las opiniones contrarias (*diafônía tôn doxôn*) y parten del hecho de que no se puede conocer la *verdad*, ya que todo es relativo en la especulación y en la vida. Es una actitud de cansancio ante tantos sistemas filosóficos contradictorios. Por su parte los *eclécticos* tratan de conciliar los planteamientos diversos y contradictorios, buscando el compromiso. *Cicerón* es el gran representante de este sistema de filosofía práctica, pues se dedica a tratar de conciliar las diversas opiniones de los pensadores griegos en busca de una orientación práctica en la vida. Así, es especialmente deudor al *platonismo* y al *estoicismo*, que trata de conciliar. *Filón de Alejandría* es deudor también a estas dos corrientes filosóficas, y trata de conciliarlas con el mensaje bíblico paleotestamentario. Es un espíritu ecléctico por vivir en Alejandría, lugar de encuentro de todas las filosofías y culturas. Por supuesto es fundamentalmente judío, y como tal, proclamador de la existencia del Dios único y providente por encima del mundo material. Pero tiene un *logos* que como «segundo Dios» es el que actúa en la creación del mundo³⁶.

36 Vide *Dictionnaire de la Bible. Supplement 7*, Paris 1966, cols. 1299 ss. M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus Christ*, Paris 1931, 542 ss.

A la vista de lo expuesto sobre las teorías filosóficas helénicas se ve que la debilidad de las mismas es su excesivo *conceptualismo*: lo real se somete a la «pensado», que no siempre responde a la realidad. O se admite un *dualismo ontológico* (Platón), o se llega a la noción de *Ser* en el supremo grado de abstracción (Aristóteles): es la realidad descarnada. En realidad Dios se desvanece en un concepto o noción racional: Dios es un principio, y lo que no es Dios, no existe. Las concepciones de Dios como *Acto puro* (Aristóteles) o como *Bien* supremo (Platón) quedan muy lejanas, y es preciso buscar intermediarios para conectar con lo real de este mundo. Frente a estas «teorizaciones» los relatos bíblicos son *vitalistas*, al margen de nociones demasiado abstractas. Al hablar del origen del *kosmos* los hagiógrafos trabajan sobre una cosmogonía elemental semítica, pero dando un enfoque religioso totalmente nuevo y sin parangón con las *cosmogonías* de los pueblos orientales del entorno bíblico³⁷. En realidad, encontramos en la Biblia dos relatos divergentes y aun contradictorios sobre el origen del *kosmos* y la humanidad. El capítulo primero del *Génesis* nos da una versión muy *esquemática* del «sacerdotal» que escribe después del exilio babilónico y que trabaja ya sobre una noción *monoteísta* muy neta y clara: el *Elohim* Creador existe «antes, sobre y fuera de todas las cosas», y actúa como primer impulsor de la obra inicial de la creación. Aparece como un *Ser personal*, inteligente y omnipotente, que como tal, impone un *orden ascendente* en el origen de las cosas, partiendo de lo más indeterminado o *caos* primitivo, que es también resultado de su acto primordial de creación. El maravilloso *orden* del *kosmos* (palabra que no tiene equivalente en hebreo) actual es fruto de una intervención pormenorizada del mismo Creador que tiene un plan concreto y superador hasta hacer surgir la creatura más excelsa, el hombre ya en su distinción de sexos, y con orden de propagarse y dominar a los animales.

Todo surge por *imperativo* de la «palabra», expresión de la mente y voluntad del gran Arquitecto del universo; y por ello todo responde a un esquema *teleológico*, pues todo tiene su razón de ser en el engranaje general de las distintas manifestaciones creacionales. Conforme a la mentalidad de la época, el autor bíblico supone distintos estratos superpuestos en las manifestaciones vitales de la tierra: primero el *caos* amorfo (*tohû wa bohû*) e indiferenciado del

27 Vide M. García Cordero, *o. c.*, 7-25.

que arranca todo. Pero como la tierra estaba sumergida en agua, primero viene la formación de la luz y la separación de las aguas para dar lugar a la aparición de «lo seco», que iba a ser el hábitaculo de los vivientes en sus diversas formas: primero el reino vegetal, sometido a las influencias del mundo sideral, después los insectos, peces y reptiles, y finalmente, las «bestias de la tierra» o fieras juntamente con los «ganados» o animales domésticos. Y en ese mismo día sexto creó al *hombre*, pero por una intervención especial y directa del mismo *Elohim*, ya que para la eclosión de los vivientes anteriores se da una fuerza especial a las aguas y a la tierra para que emerjan: «Haga brotar la tierra hierba verde... Hiervan las aguas de animales». Pero cuando Dios va a realizar la obra cumbre de creación, el hombre, se concentra en sí mismo y, dialogando con la plenitud de su ser, exclama: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gen 1, 26) como condición para que «domine sobre los peces del mar, las aves del cielo y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella». Y para ello creó a la primera pareja humana en su distinción de sexos (v. 27) con la orden de multiplicarse y llenar la tierra (v. 28). Todo como efecto de una bendición especial divina, lo que era hacer frente a las concepciones religiosas cananeas, que veían en la fecundidad la encarnación de una fuerza divina de la vegetación y de la procreación de los animales (*Baal*, principio masculino y *Ash-tarté*, principio femenino, la *Ishtar* de los babilonios). Todas las religiones primitivas suponen una diosa del amor para explicar el misterio admirable de la reproducción³⁸.

Todo surge en el relato bíblico sin tensión ni oposición: primero la luz, después la separación de los continentes, el reino vegetal, el sideral, el animal en sus distintas formas. Y todo proviene de lo más sencillo a lo más complejo (como en el planteamiento moderno de la ciencia), pero sin suponer el paso «evolucionista» de una especie a otra. El autor bíblico, conforme a la mentalidad de la época, es «fixista», pues Dios crea o hace emerger las plantas y animales «según su especie» (v. 11. 21). Y como todo responde a un plan divino, todas las diferentes obras de la creación son «buenas» (v. 4. 7. 9. 12. 18. 21. 24). Y en un proceso de idealización

38 Vide M. J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, París 1905, 119-140; H. Vincent, *Canaan*, París 1907, 152; E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, Bruxelles 1937, 324 s.

sobre los orígenes del mundo, Dios impone a la primera pareja humana una dieta vegetariana (v. 30), que también exige a los animales, aun a los carnívoros (v. 30), para hacer ver que la obra de la creación fue tan perfecta, que al principio no existía la terrible lucha por la existencia a base de comerse los animales unos a otros. Todos deben vivir de las plantas y las hierbas que son insensibles. Pero después del diluvio el «sacerdotal» supone que Dios dio permiso a los hombres para comer carne además de las verduras (Gen 9, 3), prohibiendo sólo el tomar la sangre, que por ser vehículo de la vida, pertenece a Dios (v. 4).

Toda esta descripción es un cuadro convencional que trata de destacar la omnipotencia y sabiduría divina, al tiempo que se prepara la institución de la semana, pues el Creador, después de actuar durante seis días, al séptimo descansó (Gen 2, 3), como era de ley para todo operario israelita. Pero también se destaca la *trascendencia* de Dios Creador, por lo que se salva el antropomorfismo de presentarlo trabajando seis días. Por otra parte, el relato refleja un gran *optimismo*, pues toda la *materia* es *buen*a, dando así de lado a todos los planteamientos *dualistas* platónicos y gnósticos. Y de aquí surge la posibilidad de un auténtico «humanismo», pues todo está subordinado al hombre como rey de la creación y representante del mismo Dios, con la orden de desentrañar las virtualidades de la infraestructura montada por el Creador. El dominio de la naturaleza al servicio del hombre supone una concepción ascendente en el acontecer histórico, pues se arranca de un principio hacia una *plenitud* de desarrollo. Es la concepción *lineal* de la historia frente a la *cíclica* de muchas filosofías.

Pero para los redactores bíblicos lo *cósmico* se subordina a lo *histórico* en el sentido de que ven en la creación la preparación para la futura *elección* de Abraham, padre del que había de ser el «pueblo de la Alianza». Por eso, el mismo Dios se somete al descanso sabático impuesto por la ley mosaica. Para los teólogos que interpretan la historia de su pueblo, en cada momento de la historia hay una «teofanía» del Dios omnipotente y providente, que se comprometió con la descendencia de Abraham con una «alianza»³⁹ que iba a ser principio de unión de «todas las familias de la tierra» (Gen 12, 2). Es una concepción grandiosa que empalma con la creencia de que la humanidad procede de una primera pareja (Gen 2, 21-24; 3, 20).

39 Véase M. García Cordero, *Teología de la Biblia* 1, Madrid 1970, 135 ss.

La versión del «yahwista» de Gen 2 es más arcaica y más antropomórfica, al par que más ingenua e infantil, y difiere radicalmente del planteamiento del relato «sacerdotal» que acabamos de sintetizar, pues en éste la primitiva pareja humana surge de la *nada*, como efecto de la intervención creativa de *Elohim*, mientras que en el relato del «yahwista» es *Yahweh* el Creador, quien modela al hombre de la *arcilla* antes de haber creado el entorno vital. En el «sacerdotal» el hombre es la cúspide de la pirámide de la creación, y como ser más complejo y perfecto, es el último ser viviente que aparece ya sexuado, preparado así para la multiplicación de la especie. En el relato «yahwista», supuesta ya la creación de la tierra sin arbustos ni hierbas por falta de agua, *Yahweh* se ve obligado a «plantar» a prisa «un jardín» (*gân*: huerto feraz) con árboles y cuatro ríos de agua para que pudiera subsistir la criatura modelada de la arcilla y animada por el «soplo» de Dios. En la perspectiva del «sacerdotal», al emerger la tierra del *caos*, sobra agua, mientras que en el relato «yahwista» falta agua, y la tierra emerge seca hasta que Dios hace aparecer unos ríos para regar el «jardín» que acaba de plantar para hacerlo habitable al «ser animado» que había surgido de la unión de la arcilla con el «soplo» de Dios (Gen 2, 7-10). Pero la obra estaba incompleta, porque el hombre se sentía solo en medio de los animales a los que imponía nombres como signo de dominio, y por eso Dios formó del mismo cuerpo del hombre lo que había de ser «una ayuda semejante a él» (v. 20). Y por ello la aceptó con alegría como «hueso de sus huesos y carne de su carne». Es un modo antropomórfico de resaltar, de un lado, la prioridad del hombre como jefe de familia, y del otro, la identidad de la mujer que debía ser su compañera y no esclava⁴⁰. El autor bíblico quiere destacar los planes *providencialistas* del Creador respecto de la pareja humana.

En estas dos versiones sobre el origen (contrapuestas y difíciles de conciliar por ser de distinta época) se destaca el «creacionismo», aunque no se dice explícitamente que Dios creara todas las

40 Entre los pueblos primitivos era corriente pensar que los primeros hombres eran *andróginos*, y al ser separados, surgió la atracción sexual entre el hombre y la mujer. Así, aparece en el *Rg Veda*, Beroso y Aristófanes. Igualmente entre los aborígenes de la Polinesia. Cf. J. F. Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, Madrid 1981, 12ss. Vide M. García Cordero, «Evolucionismo, Poligenismo y Exégesis bíblica» *Ciencia Tomista* (1951), 14-15.

cosas de la nada⁴¹, pero el relato del «sacerdotal» supone que hasta el *caos* primitivo es el efecto primero de la intervención creadora de *Elohim*. Frente al *monismo* y *dualismo metafísicos* y *cósmicos* de muchas filosofías de la antigüedad, el hagiógrafo piensa en categorías «creacionistas» para destacar la *omnipotencia* y sabiduría divinas en consonancia con el *monoteísmo trascendente* de la religión israelita dentro de un «providencialismo» que es como una «creatio continua», pues lejos de estar alejado de las creaturas, y sobre todo del hombre, hace sentir su presencia vivificadora en la naturaleza y en la historia. Y por eso ordena a la primera pareja multiplicarse y dominar la tierra. Es todo lo contrario del mito de Prometeo, que es castigado por los dioses por haber robado el cielo y las técnicas de desarrollo. Los dioses helénicos tenían celos de los hombres, y no toleraban el pecado de *hybris* o desmesura, tratando de igualarse a ellos. El Dios Creador de Gen 2 visita a los dos primeros seres humanos para inspeccionar su actividad en el jardín, del que son guardianes y colonos, pues sólo Yahweh es el verdadero dueño que ha impuesto un tributo (el reservarse el fruto del «árbol de la ciencia del bien y del mal», Gen 2, 16), porque aunque les ha creado *libres* en sus determinaciones, mantiene una línea mínima de *dependencia*.

Y después de la caída, les ofrece una promesa de rehabilitación frente al poder del mal, simbolizado en la serpiente. Es un avance de lo que va a ser la historia humana en la que el hombre juega al escondite con Dios, pues sólo una minoría seguirá sus preceptos, mientras que la inmensa mayoría seguirá sus concupiscencias, buscando el desarrollo material para satisfacer a su complejo prometeico de plena autonomía como harán los descendientes de Caín (Gen 4, 17-24). Sólo los descendientes de Set, sustituto de Abel, se preocuparán de organizar el culto de Yahweh (v. 26). Es una división convencional de la humanidad a partir de los supues-

41 La idea expresa de «creación» en cuanto a sacar las cosas de la *nada*, no aparece en el relato de Gen 1, pero sí implícitamente. El término *bara* de suyo no significa «educere res ex nihilo», sino «dejar sueltas» determinadas fuerzas, y es un término sagrado, pues cuando aparece en el A.T. tiene siempre por sujeto a Dios. En 2 Mac 7, 28 (escrito en Alejandría) dice la madre a su hijo que va a ser martirizado: «Acuérdate que de *las cosas no existentes (ouk ex ontôn)* lo hizo todo Dios». Aquí está expresada abiertamente la creación «ex nihilo», idea que el redactor pone en boca de la heroica madre de los mártires. En Sab 11, 18 se dice que «Dios creó el mundo de la *materia informe (ex amórfou hylês)*, que parece aludir a la situación primitiva de la tierra, cuando aún era *tohú wa bohú* según Gen 1, 2.

tos protoparentes, pero que refleja la mentalidad y preocupación religiosa del hagiógrafo. Con la actividad humana empieza la *epopeya de la historia*, y para el autor bíblico el punto culminante es la elección de Abraham y de sus descendientes como principales protagonistas de la misma. Y la marcha de la historia en su perspectiva «providencialista» es una ascensión a épocas de plenitud (*plerôma*), pasando por tiempos propicios (*kairoi*) para llegar a un fin (*eskhaton*) o remate de la misma, pero sin perspectiva de volver a comenzar en un proceso *cíclico*, que era una concepción bastante común en la antigüedad. La etapa de plenitud será la soñada de los tiempos *mesiánicos*⁴².

Los autores bíblicos, llevados de un profundo «providencialismo», idealizan la historia de su pueblo en función de unas promesas y de unas esperanzas hacia el futuro. Y así, la historia bíblica se perfila como una *epopeya sacral*, por considerar a Israel como el «primogénito» y «porción» de Yahweh entre todos los pueblos (Ex 6, 7) y su «pueblo santo o consagrado» (Dt 7, 6). De ahí surge el complejo de superioridad de este pueblo minúsculo frente a los grandes imperios de la antigüedad. Es la gran paradoja de la historia, pues no hay ningún pueblo con tantas ansias de dominación como el pueblo judío por sentirse el pueblo de Dios.

Así pues, mientras los pensadores helénicos destacan la inmutabilidad de las leyes naturales, los autores bíblicos «historifican» la manifestación de las realidades *cósmicas* en función del devenir de la historia humana, y en particular de la de Israel. Todo fluye como consecuencia de intervenciones «providenciales» o milagrosas del Creador en determinados momentos críticos en favor de «su pueblo». La historia es fruto de las reacciones libres de los hombres que no están sujetas a un *Hado* inflexible, pues el hombre decide en cada momento según las circunstancias, escogiendo un determinado camino, que de hecho mayoritariamente es en contra de los designios divinos. Pero toda su actividad se encuadra en un marco «providencialista» en la perspectiva de la «macrohistoria». El hombre es una hormiga pensante y deliberante (ahí reside su grandeza radical) que busca su plena autonomía, incluso al margen de las limitaciones impuestas por la voluntad divina, tal como se refleja en el relato de la caída de los primeros padres. La gran tentación es la de querer ser «como *Elohim*, concededores del bien

42 Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia* 1, 1970, 535 ss.

y del mal» (Gen 3, 5), es decir, satisfacer el complejo prometeico que el ser humano lleva dentro de sí, con el pecado de *hybris* o desmesura. Y así, el pecado del primer hombre es el paradigma de todas las desviaciones religiosas y morales y de todas las frustraciones humanas, pues buscándose sólo a sí mismo, el hombre se encuentra solo con su impotencia, reflejada en la «desnudez» que le avergüenza (Gen 3, 7). Todo esto resulta una fina ironía del autor bíblico. Y más tarde el complejo prometeico se reflejará en el proyecto de construir la torre de Babel «cuya cúspide toque a los cielos y los haga famosos» (Gen 11, 4).

La historia bíblica es realista, pues no se ocultan los grandes fracasos del hombre y del «Pueblo de la Alianza» a través de determinados acontecimientos trágicos. No existe un *ideal* arquetipo de la misma, al estilo de la filosofía *dualista* platónica y por tanto no se acepta un proceso de *degradación* gradual de algo que fue *perfecto* en su origen, como si las cosas fueran copias vaídas de un mundo superior. Ciertamente que en los cc. 2-3 del Génesis queda la nostalgia del Paraíso perdido, en el que el trabajo no sería agotador, como será en la estepa, cuando Adán, expulsado del jardín de delicias, se verá obligado a «ganar el pan con el sudor de su frente», y la mujer a dar a luz con dolor (Gen 3, 16. 19), porque la «tierra ha sido maldita». Pero esta creencia en una *edad de oro* primitiva es común a muchos pueblos de la antigüedad. Pero para el autor bíblico el mundo corporal tiene valor positivo y es el entorno normal del hombre. El salmista dice que Dios ha hecho al hombre «poco menor que a Dios» con «el señorío sobre las obras de sus manos», pues «todo lo ha puesto debajo de sus pies» (Sal 8, 6-7). Y Dios providente pone al servicio de él las maravillas de la naturaleza con «el sol para que salga el hombre a sus labores» (Sal 104, 22-23).

Para los autores bíblicos las mismas *leyes naturales* que rigen los fenómenos cósmicos no son realidades permanentes y autónomas, sino que son mutables a voluntad del Creador, que puede interrumpir las secuencias intercausales por un prodigio o intervención milagrosa del mismo. Ellas son expresión de su voluntad omnipotente, pero el Yahweh-Elohim no es prisionero ni dependiente de su obra ni en su origen ni en su desarrollo. Porque la misma estructura del *kosmos* es un *don* de la divinidad, no el producto de fuerzas inmanentes eternas. Por eso en la Biblia no encontramos esquemas puramente *filosóficos* sino *teológicos*, ya que la razón

humana no es autónoma frente a los datos de la Revelación, sino subordinada a ella.

Llevados los hagiógrafos de un radical «providencialismo» simplifican los acontecimientos que narran, y atribuyen directamente a la «Causa primera» lo que en realidad es consecuencia de la concurrencia de «causas segundas». Son genios religiosos que ven en todo la actuación directa de la Providencia divina, porque la realidad *cósmica* y la *histórica* sólo les interesan en la medida que reflejan los atributos divinos, la intervención de Dios en el quehacer humano. Y todo está en marcha conforme al plan de «salvación» que tiene sobre su pueblo elegido. Y en contra del supuesto platónico de que lo material y corpóreo es un impedimento para conseguir la perfección de la creatura racional, los autores bíblicos parten del supuesto de que la multiplicidad de los seres corpóreos reflejan la grandeza y poder del Creador, y se enriquecen en la medida que se relacionan con El. No hay una *katagénesis* o degradación de lo *Uno* a lo múltiple, sino una *anagénesis*, ya que las cosas perfectas son superación de las más imperfectas como aparece en el relato del primer capítulo del Génesis⁴³. Porque el mundo se enriquece en la medida en que se desarrolla y multiplica, porque el Creador lo destina a una plenitud. Para los neoplatónicos la multiplicación de los seres es una imperfección, un retroceso, pues se alejan del *Uno*⁴⁴. Y para Aristóteles, que no admite la creación «ex nihilo», sino una gigantesca fabricación a partir de la materia eterna indiferenciada, el progreso verdadero está en función de la *Unidad*. Primero fue la *materia* indiferenciada, después el orden y la organización de la misma por la infusión de las *formas*, pero todo como efecto del primer impulso del *Primer Motor inmóvil*⁴⁵.

Pero la idea de Dios evoluciona en los distintos estratos de los escritos paleotestamentarios, pues en la época patriarcal aparece como un *Super-Jeque* que se preocupa del clan de los abrahámidas; en cambio, en la epopeya del *Exodo* se presenta como *Guerrero* (Ex 15, 3) fuerte que «salva» a la descendencia de Jacob de la servidumbre faraónica, y anegando al mismo ejercito del faraón. Más tarde el Dios del desierto *Yahweh* dirige la conquista de Canaán, dando los planes de invasión a Josué. Pero al entrar en

43 Vide J. Laloup, *Bible et Classicisme*, Tournai 1958, 25 ss.

44 Vide J. Marías, *o. c.*, 95 ss.

45 Vide *Ibid.* 62.

Canaán los israelitas entran en contacto con una población agrícola, que diviniza las fuerzas eclosivas y reproductivas de la naturaleza (*Baal* y *Astarté*), y entonces los genios religiosos hebreos declaran que el *Yahweh* del desierto es el que da «la lana, el vino y el aceite» (Os 2, 21). Es decir, que el Dios de los nómadas se convierte en un Dios de agricultores. Y cuando en el s. VIII a.C. vienen sobre Palestina las invasiones asirias, los profetas acuden al «Dios de los ejércitos», «el Dios de los escuadrones de Israel», que castiga a su pueblo por sus infidelidades y trae a los invasores como instrumento de su ira (Is 1, 24) para después anunciar la destrucción de éstos una vez que hayan cumplido su misión punitiva (Is 10, 5, 24). Surje así *Yahweh* como Dios de la historia que dirige la marcha de los pueblos. Pero, además, es el Señor de los «ejércitos» siderales que caminan en orden conforme a su mandato, pues «El lo ha hecho todo, el que solo despliega los cielos y afirma la tierra» (Is 45, 24), pues es el «Primero y el Ultimo» de la historia y de la misma naturaleza (Is 41, 4, 44, 6, 48, 12). Es el punto culminante en la formulación del mono-teísmo estricto en el Antiguo Testamento, que tuvo un proceso largo a partir de un «henoteísmo» embrionario⁴⁶.

Los genios religiosos llegaron a la idea del Dios *Creador* después de un proceso en que se ve, sobre todo, a un Dios providente que llama a Abraham, protege a su clan, lo salva de la esclavitud faraónica, le entrega la tierra de Canaán, le otorga los frutos de la tierra, lo protege contra los filisteos, asirios y babilonios, para terminar como el Dios de la historia universal, de las estrellas y del *kosmos*. El autor «sacerdotal» refleja al hablar del origen de las cosas y del hombre la mentalidad de los teólogos postexílicos, que llegan a la noción de «creación» a partir de un *Dios trascendente*, anterior al mundo corpóreo. Y la realidad de la existencia humana tiene sentido dentro de un «eudemonismo» que respeta las exigencias de la Ley divina (Ecl 9, 7-10), porque «dulce es ver la luz, y agradable contemplar el sol» (Ecl 11, 7), pero siguiendo las exigencias del «temor de Dios», y guardando sus mandamientos» (Ecl 12, 13), porque «el principio de la sabiduría es el temor de Dios» (Prov 1, 7). En la perspectiva bíblica las creaturas pueden alejar de Dios o llevar a El, según el hombre siga la Ley divina o no, y si sigue la Ley divina, vendrán las bendiciones, pues Dios es justo y providente, y como tal, debe dar ejemplo de justicia y equidad (Gen 18,

46 Vide M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, Madrid 1970, 1, 197.

25), y no puede practicar la arbitrariedad como las divinidades helénicas.

Para los autores bíblicos todo es problema *existencial* y *dinámico*, y por eso se preocupan poco de buscar las «esencias» como muchos pensadores griegos. La realidad tiene su consistencia propia dependiente del Creador, quien dio a la naturaleza un impulso de desarrollo que debe controlar el hombre como señor de las cosas creadas. El hombre debe, pues, dinamizar el proceso de desarrollo de la misma naturaleza, porque el *progreso* material es ley de vida, pues el hombre ha de mejorar su entorno a través de las edades. Pero el esfuerzo humano es ambivalente, pues puede dar resultados positivos y negativos, según se respeten las leyes divinas superiores, porque la limitación de las mismas salvaguarda la dignidad del hombre para que no reaccione sólo conforme a móviles instintivos animalescos, que buscan sólo la satisfacción de placeres inmediatos, guiados por la ley del más fuerte. Pero todo en el Antiguo Testamento está transido del «temor» a Dios, ya que el hombre es sólo un «siervo» sometido al Dios «señor». Será necesario esperar a oír el mensaje del Profeta de Nazaret para hacer surgir la idea de «filiación» frente al Dios *Padre* y providente. Pero la aportación doctrinal de los genios religiosos del Antiguo Testamento es grandiosa, pues son los únicos que llegan a la idea del Dios único y Creador de todo, y en ese supuesto «los cielos proclaman la gloria del Señor» que «está vestido de luz como de un manto y tiene por mensajeros a los vientos, asentando la tierra sobre sus bases» (Sal 104, 2. 4-5). Es el mejor comentario al relato del «sacerdotal» sobre el origen del mundo, que tiene poco que ver con el espléndido «Himno al sol» como vivificador del universo de la literatura egipcia⁴⁷ y con el politeísmo helénico, basado en simples personificaciones de las fuerzas de la naturaleza.

MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO
Univ. Pontificia de Salamanca

47 Véase M. García Cordero, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente*, Madrid 1977, 302 ss.