

San Agustín, genio de Europa

II

Helenismo y Judaísmo

por el

P. Lope Cilleruelo

1. *Filosofía y Religión.*—Apurando un poco el problema, pudiéramos considerar la filosofía helénica como evolución interna de la religión. Persia y la India nos ofrecen modelos de una religión tal que puede ya considerarse como una filosofía. Ante el maniqueísmo, por ejemplo, vacilamos y no sabemos bien si considerarlo como una filosofía metafísica, o como una religión: eso mismo nos ocurre con Persia y la India y hasta cierto punto también con Grecia. ¿Qué religión tenían las tribus helénicas que bajaron del Danubio, del país de los Hiperbóreos? Si hemos de juzgar por Homero, su religión debía ser muy semejante a la germánica. Pero esas tribus se instalaron en la cultura egea como en su propia casa, y la religión egea era de tipo asiático: de donde surgió una contradicción interna en la síntesis religiosa. Homero canta a los dioses del Norte, traídos por los Aqueos, canta para los reyes o tiranos de las cortes aqueas. Sus dioses son

humanos, convencionales, estéticos. Pero ese período homérico no puede detener la fuerza de la tradición popular. Hesiodo vuelve a cantar a los dioses de la tierra y para el pueblo. La contradicción que ya se dejaba sentir en Homero se evidencia con fuerza en Hesiodo: las dos culturas religiosas, la ancestral y la aquea, se contradicen visiblemente. Resulta vano todo esfuerzo por colocar a Zeus en el principio, y el Chaos con el Eros son los dos principios reales y divinos que explican la cosmogonía y la cosmología. Pero la contradicción aparece por todas partes. Cuando leemos la descripción de los primitivos ritos griegos, nos encontramos ante una polvareda de hechos que no tienen explicación alguna hasta que nos colocamos en el ambiente de una religión cananea, por ejemplo la fenicia, ya que la cretense nos es mal conocida (1). La leyenda nos habla de una reforma religiosa que viene de Tracia. De Tracia viene Ollon, que funda el santuario de Delos, escribe himnos a Apolo e introduce su reforma. De Tracia vienen también Orfeo y las Musas, los poetas Thámiris y Eumolpe, las Ménades y sus orgías, Dionisios y su culto. Si consideramos que otro de los puntos de referencia es Frigia, llegaremos a la conclusión de que esas leyendas atribuyen la reforma religiosa a una cultura del Helesponto, a una influencia de las colonias egeo-fenicias. Durante los ciclos homéricos esas leyendas corren y se modifican en boca de los juglares, aedos y rapsodas. Poco a poco aparece una rivalidad entre una religión de Delfos y una

(1) Cfr. Gernet, L., y Boulanger, A., *El genio griego en la Religión*, Barcelona, 1937.

religión de Tracia: nos parece asistir a un nacionalismo religioso que va adquiriendo conciencia de su fuerza y personalidad. Hércules da la muerte a Lino, y las Musas sacan los ojos a Thámiris. Dionisios y Apolo disputan sobre la propiedad del trípode de Delfos. Homero había hablado muy poco de Dionisios, no conoció el santuario de Delfos y sólo una vez habla de un oráculo de Apolo dado en el Parnaso. Tampoco Hesiodo menciona el santuario de Delfos ni sus oráculos, aunque había nacido en Ascra, junto a Delfos. El término Tracia adquirió una significación religiosa (*threscós*, devoto; *threskeia*, devoción; *threskeuo*, adorar). Pero luego cobra un significado irónico (*ethelothreskeia*, culto herético o cismático). Entre tanto, de los santuarios de Delfos, Delos y Eleusis van saliendo los ciclos épicos, alegóricos, mitológicos, compuestos por hierofantes y eumolpidas y propagados por aedos y rapsodas. De buscar alguna originalidad interna en Grecia, podríamos pensar que los griegos van recusando el culto asiático por dionisiaco, sangriento y pasional.

Por su parte, los jonios viven desligados de los santuarios europeos y no logran adquirir convicciones religiosas nacionalistas. Pero tampoco llegan a vivir la religión asiática, pues no pueden comprender su origen y las necesidades que poco a poco han ido imponiendo creencias y cultos característicos. Su indiferencia religiosa es manifiesta y aparece por todas partes. Con la victoria persa y lo que esa victoria significa, los jonios hallan argumentos positivos en contra de la religión, tanto de la asiática como de la nacional.

Lo mismo que en Persia, la religión es ya filosofía y la filosofía es religión. No se puede saber si esos términos se identifican o se distinguen.

El sentido laico de los jonios, la falta de tradición religiosa entre los milesios, explica su actitud indiferente en materia religiosa. No sucedió así con otros jonios, que vivieron en contacto con la religión en el Oeste: Pitágoras pensó en una reforma religiosa y Xenofanes se opuso abiertamente a la religión. En la Grecia europea la religión se mantuvo, si bien en evolución constante, un tanto centrada en los santuarios.

Entre la religión de Apolo y la de Dionisios no hallamos una identificación, sino una oposición, en cuanto cabe. El fenómeno central del culto de Dionisios y del Orfismo, el éxtasis, nos es bien conocido en las religiones orientales. Del mismo modo nos es conocida la técnica espiritual: la catarsis y la orgía, o sea las purificaciones y sacramentos. Las semejanzas con la religión india, que han podido advertirse en las láminas doradas de Thourioi y Petelia, podrían explicarse bastante bien mirando a la religión persa. En el orfismo hay una referencia expresa a la revelación escrita y una comunidad fundada en la adhesión voluntaria y en la iniciación. De aquí nació el doble modo de considerar la filosofía, ya como curiosidad científica (jonios), ya como soteriología (Orfismo, Pitágoras y todos los autores influídos por el pitagorismo, incluídos Platón y Aristóteles). Y de este modo, mientras estos últimos autores consideraron la filosofía como una religión, los jonios la consideraron como un sucedáneo de la religión. La religión, especí-

ficamente considerada, quedó prácticamente relegada al pueblo, y esto nos prueba que la religión griega no era ya un credo o cuerpo de doctrinas, sino un culto que debía practicarse con corrección interna y externa. Sólo así podemos explicar que doctrinas fundamentales, por ejemplo la inmortalidad del alma, no hayan sido defendidas por ningún filósofo, exceptuado Sócrates quizá.

Otra referencia muy importante nos ofrece el pitagorismo. De la íntima relación del pitagorismo con el orfismo no podemos dudar. Pero Pitágoras viene de Italia, de Sicilia, de un país colonizado por los fenicios y estancado en la época de las Guerras Médicas. Es curioso que el arte de Sicilia y Etruria nos permita constatar el arcaísmo del arte italiano. Aristóteles se refiere al pitagorismo con estas palabras: “los hombres de Italia, que son los llamados pitagóricos” (2). Si Pitágoras procedía de una de las islas de los pelasgos tirrenios, conquistadas por Milciades, o de Sicilia o Etruria, es muy dudoso. Pero es indudable que en su formación hay elementos muy diferentes de la cultura griega y de que se consideró como reformador religioso por haber introducido en Grecia esos elementos. Y siempre quedaría por explicar por qué el pitagorismo se extendió por Sicilia e Italia, según la referencia de Aristóteles. Es verdad que el pitagorismo daba culto a Apolo y no a Dionisios. Pero hay que tener en cuenta que el Apolo de las colonias corresponde al Baal Ammon de los fenicios y no al Apolo Hiperbóreo de las leyendas de Delos. Este Apolo se identificaba

(2) Met. A, 985, b, 23.

con Dionisios, con el Dionisios lidio (Baco). Repetidamente se ha hecho notar que el culto de Cibeles, Atis, Hércules lidio, Dionisios, Baco y cultos de Tracia significan la adopción de la religión lidia. En una palabra, Lidia podría ser la explicación de una contaminación asiática de la religión apolínea-hiperbórea de los aqueos y griegos. Esto nos explicaría también la revuelta y persecución de los pitagóricos, iniciada ya durante la vida de Pitágoras y continuada después, aunque con diversas alternativas.

A la falta de originalidad de la religión griega, corresponde su carencia de adaptación. En Israel, Fenicia, Mesopotamia y Egipto la religión se había formado desde unas necesidades y creencias precisas y firmes: los mitos se apoyaban siempre en un credo unitario y compacto. En cambio Grecia acepta la religión extraña sin poseer un criterio religioso (3). Sus creencias, separadas de las raíces vitales doctrinales y locales, no tienen consistencia ni unidad, carecen de sentido, se hacen independientes y sueltas como palabras unidas al azar. Falta una dogmática precisa, un sistema de doctrinas, una teoría de Dios, del mundo y del hombre, como la que poseían las grandes naciones asiáticas. Falta, pues, el *depositum fidei*, la base doctrinal. No hay criterio alguno que impida la herejía, el cisma y el capricho.

Falta, además, el criterio externo, la autoridad. No hay jerarquía sacerdotal, y la falta de sacerdotes no puede suplirse con curanderos, adivinos, artistas y filósofos, lo mismo que entre los árabes y los modernos

(3) Cfr. Jung, C. G., *Psychological Types*, 1938, pág. 230.

protestantes. Hay un abismo entre el brujo o sabio y el sacerdote profesional, consagrado y adscrito al servicio religioso, conservador del depósito de la fe, informador o reformador de costumbres. El agorero, aunque sea santo y sabio, carece de autoridad para hablar a sus hermanos. El caso del profeta hebreo no tiene aquí aplicación, puesto que habla en nombre de Dios y es superior a los sacerdotes, pueblos y tiranos, hace milagros y profecías que se cumplen. También en Israel hubo profetas falsos e hijos de los profetas, y eso demuestra que Kalkas y Tiresias tenían muchos compañeros en las naciones extranjeras. Homero y Sófocles nos han presentado al adivino venerable, idealizado, pero ni aun en esa forma puede luchar contra la tiranía y la pasión: se contenta con predecir la fatalidad naturalista e inexorable y desaparecer por el foro.

Antes hemos mentado al Protestantismo, y será preciso ver que las condiciones son semejantes. El Protestantismo comenzó discutiendo puntos doctrinales, y éstos sufrieron al momento en sus manos interminables variaciones. No sólo se dividieron y multiplicaron las iglesias, sino que desapareció toda iglesia como cuerpo de doctrinas. El Protestantismo se convirtió en secta filosófica, inspirada en métodos filosóficos, fuera de los hombres de buena voluntad, que quedaron al margen del movimiento cultural. Al fin se llegó a la conclusión de que el Protestantismo no era un credo, sino un método, un nudo y descarado libre examen. Recuérdese la argumentación de Sabatier sobre este punto en su *Filosofía de la Religión*.

Esta ingerencia era ya evidente en los principios del Protestantismo, y los católicos lo anunciaron así en todos los tonos por aquellos días. Pues eso mismo, aunque con fuertes agravantes, aconteció en Grecia. La religión evolucionó y se convirtió por sí misma en filosofía, por la sencilla razón de que su criterio o método era ya filosófico o racionalista. Con todo, así como en el Protestantismo reconocemos que su postura de libertad era nueva, debemos reconocerlo en Grecia también. Grecia abrió un camino que podía favorecer en alto grado los descubrimientos.

De todo lo que llevamos dicho se desprende que la emancipación nacionalista de los griegos y su progresiva constitución política lleva consigo ese fenómeno general que solemos designar con el nombre de secularización. Lo que ha venido ocurriendo en Europa desde el Renacimiento hasta la fecha puede instruirnos bastante bien sobre el significado del fenómeno de secularización griega. La religión, que antes lo abarcaba todo y lo inspiraba todo, se va desmembrando en movimientos especializados que iremos llamando poesía, arte, filosofía, tragedia, comedia, lírica, ditirambo, historia, cosmonogía, oda, etc. Ya no hay lazo de unión ni raíz común. Con el tiempo esos movimientos especializados pierden su sentido religioso primitivo y se convierten en arte por el arte, ciencia por la ciencia, filosofía por la filosofía, vida por la vida, historia por la historia. Todo queda secularizado y profanado. Todo lo que antes era sagrado es ahora secular o mundano. ¿Acaso no tenemos una exacta información acerca de la evolución que suponen estos nom-

bres: Santo Tomás de Aquino, Occkam, Lutero, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre? Es la historia de todos los humanismos históricos, imaginarios y posibles. La religión mitológica, separada de sus fuentes de inspiración, tuvo que corromperse por fuerza, y de su descomposición nacieron las nuevas formas de expresión que necesita siempre el corazón humano y que van reclamando las necesidades personales y sociales.

El cambio de postura significaba un deseo de conocer el mundo, este mundo, la naturaleza, la meteorología y nada más. Todo lo que los jónicos descubrieron, referente a la Lógica, Ética, Estética, Sociología, Psicología y Política, era accidental e inevitable, vino por añadidura, porque iba anejo a sus especulaciones. Su fin no excedía el mismo de las religiones orientales, por ejemplo, el de Persia o el de la India contemporáneas. Pero el abandono del punto de vista religioso llevaba consigo una postura totalmente nueva. Si la religión antigua lo comprendía todo e invadía todas las esferas del conocimiento y de la acción, el descreimiento crítico implicaba asimismo una revolución general. La solución general a todos los problemas había sido Dios. Al suprimirse Dios, había que buscar otra solución para todo género de problemas, empezando por el mundo.

El problema del logos era el más amenazado, el que atormentó siempre a la filosofía, porque en definitiva no pudo ésta desprenderse de la religión griega, del fideísmo naturalista y primitivo. Tales afirmaba que todo está lleno de dioses, estimando que el

universo está divinizado, y esta afirmación de que las cosas tienen su dios se hizo ya endémica. Anaxágoras quiere a toda costa reunir al logos con el espíritu, esto es, quiere poner una inteligencia motora: no le basta afirmar que la naturaleza evidencia una racionalidad, sino que quiere explicar el movimiento del mundo con el logos. También Aristóteles quiere resolver sus problemas juntando al logos con el espíritu: el motor inmóvil del mundo es “pensamiento del pensamiento”. Plotino acusará a Aristóteles de haber admitido pluralidad de inteligencias, ya que las esferas tienen un movimiento propio e independiente y necesitan un motor propio e independiente; sea de esto lo que fuere, lo cierto es que Aristóteles quiere explicar la racionalidad y el movimiento con su motor inteligente. Los estoicos hicieron de la inteligencia un principio motor y cósmico, un principio que encerraba en sí todos los detalles del universo y los proporcionaba a los seres en forma de razones espermáticas. Todo esto no era sino la expresión de un sentimiento religioso oriental y naturalista, de un mito naturalista. Se llegó a la apoteosis de la Inteligencia, pero tan sólo para convertirla en una fuerza cósmica, para explicar el movimiento del mundo. Incluso en Plotino, la inteligencia no es más que un modelo inteligible del mundo sensible.

No podemos decir que en Grecia no ocurrió nada, Algo muy importante sobrevino en medio de aquella ola de esceptismo y angustia que cubrió el Asia con la última conquista de Ciro. Y lo que entonces aconteció fué la instauración del humanismo, que dura,

hasta hoy y durará siempre. Al desecharse el teísmo, se estableció automáticamente el humanismo.

Se comprende que el pueblo tuviera a los filósofos por impíos. La ciudad los condenó confusamente, los cómicos los ridiculizaron con una saña que era venganza nacionalista y religiosa, los trágicos aprovecharon el nuevo *homo philosophicus* como tipo de rebeldía contra los dioses y de víctima de la cólera divina. Fueron condenados Anaxágoras, Diagoras, Sócrates, Aristóteles, Teofrasto y Estilpón. También fueron condenados Anaximenes y Empédocles, aunque admitían dioses como recurso literario. Y lo curioso es que asimismo fuesen condenados por impíos Epicuro y Demócrito, aunque hicieron una auténtica profesión de fe. El pueblo veía en ellos al enemigo de los dioses políticos. A pesar de todo, los filósofos triunfaron de la superstición religioso-política y entonces quedó separado el cielo de la tierra. El cambio de perspectiva se convirtió en exclusiva contemplación y estudio de este mundo. Al principio llovía Zeus; después se sobreentendía Zeus; más tarde “llovía” simplemente. Todo quedó impersonalizado, incluso el Logos, y lo divino abstracto fué lo natural. Herodoto dirá que ciertos fenómenos pueden ser atribuídos a la cólera de Poseidón o al terremoto, porque es lo mismo. Hipócrates afirmará que la epilepsia no es enfermedad divina, pues todas las enfermedades son divinas, esto es, naturales. El cielo no interesa sino como movimiento de ciclos y órbitas. Dentro del filósofo ha muerto la religión y sólo quedan la generación y corrupción.

2. *La cosmología griega*.—Es fácil entender el sentido de la cosmología griega, pues que la filosofía es el sucedáneo de la religión. Se mantiene la fe en el mundo: el cosmos es una realidad primera, una realidad rotunda, maciza e inconcusa, un ser absoluto, necesario y eterno, un hecho *a se y per se*. Tiene en sí mismo la razón de su existencia y de su movimiento. No depende de nada ni de nadie. No es contingente, condicional o relativo. Tal es el primer principio de existencia, o mejor dicho, el modo de enmascarar la falta de un primer principio. El término principio, *arché*, no es ya el principio arcaizante, crónico, inicial, pues en ese sentido el mundo no tiene principio. Es la causa material, el origen, el elemento de que se componen las cosas y la razón por que se componen, esto es, materia y forma, movimiento, generación y corrupción. Los dioses no hacen ni mueven el mundo, y no son un principio, sino un fruto: Cosmos fué hijo del Caos y Rea. Le sucedió su hijo Zeus, pero tampoco el reinado de Zeus será eterno. Los verdaderos dioses *principiales* son el Caos y Rea (la Naturaleza y el logos), la materia, la forma y el motor.

El término Naturaleza, tomado de la magia y aplicado al movimiento espontáneo o autónomo, se convertirá pronto en un concepto abstracto. De por sí, el término no explicaba nada, limitándose a declarar que las cosas del mundo aparecen y desaparecen, nacen y mueren; pero se fué convirtiendo en la última palabra de todo, en un sistema cerrado de relaciones. El término *gígnomai* conservó su doble significado de aparecer y producir; pero no hay verdadera génesis, porque en

el mundo no aparece nada nuevo. Todo es un mero acontecer, un concurso incesante y eterno de los mismos elementos, que van formando continuamente las mismas combinaciones. Nada se crea ni se destruye, sino que tenemos siempre la misma sustancia, sin novedad alguna ni progreso. Así tiene que intervenir por fuerza el término *einai*, ser, para distinguir el principio eterno y material del que salen las cosas y las cosas que salen de ese principio: el principio es, las cosas no son: simplemente devienen, acontecen.

Es verdad que se producen algunos enigmas, en virtud de la contaminación de ideologías extrañas, como, por ejemplo, en el Timeo de Platón, que parece contaminado de mazdeísmo. Pero precisamente Platón rechaza el mazdeísmo por su sentido trascendente: su dualismo es interior al mundo. Platón repite sus fórmulas para que no podamos dudar: Dios no es la causa de todo; el Demiurgo va formando las cosas del mejor modo que puede, en cuanto lo permite la necesidad a la que él mismo está sometido y en cuanto lo permite la materia; Dios está ausente de la materia, la cual materia es anterior a Dios, etc. Se han hecho imposibles para encajar el concepto de creación en el sistema aristotélico, pero en vano: Aristóteles pudo acabar con el Demiurgo platónico, pero no pudo pillarle sucedáneo. A Aristóteles le interesa buscar la cuerda del reloj, pero no al relojero. Dios no es autor de la naturaleza, sino tan sólo del movimiento y orden naturales, esto es, Dios no conoce ni ama la naturaleza, pero la naturaleza se ordena tendiendo hacia el primer motor. Todos los que sueñan con introducir

la creación en Grecia introducen, sin más, la Sagrada Escritura.

Lo mismo que en el primer principio acontece en el segundo. Los griegos comprendían que era preciso relacionar el ser con el devenir, y para ello necesitaban un *principio del movimiento* que explicara el orden y teleología cosmológicas. Pero el primer principio de existencia determinaba el sentido del segundo: toda causa lleva dentro de sí su efecto y lo produce fatalmente, naturalmente, dialécticamente. Causa y efecto son la misma cosa transformada. Toda causa eficiente se reduce a la generación o causa formal, y toda ley se reduce a la *ananke* o fatalidad. Con eso el mismo movimiento resultaba inexplicado e inexplicable. Ya Parménides y Zenón trataron de hacer ver que el movimiento, así concebido, o era absurdo o era ininteligible. En vano, Anaxágoras y Heráclito, con su doctrina del logos, habían enfrentado al hombre griego con el misterio del mundo, haciendo ver que el hombre podía participar en una sabiduría eterna. Los griegos, en lugar de avanzar por ese camino, retrocedieron y recayeron en el automatismo oriental. Lo único que lograron entrever fué una especie de dialéctica hegeliana en embrión, aunque materialista, porque todo se concebía en función de la materia.

3. *La ontología griega.*—Toda la ontología griega es una mera consecuencia inevitable del dogma griego. Las cosas sometidas al devenir no son: o son pura apariencia, o manifestaciones del ser único, o combinaciones de los elementos que son. Aristóteles

logra barrer todas las contaminaciones e impone la dialéctica griega. De una materia que carece de forma y de una forma que carece de movimiento se quiere componer los seres reales. Lo cual resulta absurdo, porque Aristóteles mismo no logró resolver y garantizar ni el principio primero, o principio de la existencia, ni el principio segundo, o principio del movimiento. El ser griego, así concebido, puede explicarse fácilmente en las obras de arte, porque en ellas está de por medio el artista que da una idea a la materia. En una roca había en potencia mil formas diferentes, y la que se ha realizado estaba previamente en la mente del artista. Pero el ser natural y real reclama otra explicación. Platón recurrió al mito del Demiurgo, pero Aristóteles rechazó ese mito como irracional y respondió que la idea sustancial estaba ya en la potencia de la materia. ¿Estaba en la materia del mismo modo que las mil formas estaban en el bloque de mármol antes de fabricarse la estatua? En ese caso, las estatuas debían fabricarse a sí mismas en virtud de la naturaleza. No se sabe si la idea es una mera figura o es una razón seminal, y en cada uno de estos dos casos hay que dar una explicación. No hay manera de explicar cómo se engendran los seres naturales. Hay que escoger entre el escepticismo o el dogmatismo. Las dificultades se agravan si de los seres inertes pasamos a los vivos. ¿Acaso estaban las ideas, o formas, o almas, en la materia, como estaban en el bloque de mármol las formas de mil estatuas? Jamás pudieron los griegos entererse que la vida es una perpetua creación y que el

progreso es una perpetua creación. Para ellos, en realidad, no hay vida ni progreso, sólo hay cambios y combinaciones. Pensar que puede aparecer algo que no ha existido nunca es para ellos un contrasentido. Las dificultades se hacen una maraña insoluble, si pasamos al hombre. ¿También estaba en la materia la idea, o forma, o alma humana, como estaban las formas en el bloque de mármol esperando al artista? ¿Quién es aquí el artista? Y no digamos nada si pretendemos acercarnos a Dios con la ontología griega. En resumen, todo lo individual y concreto se nos desvanece, y tan sólo nos quedan los tipos platónicos o las esencias aristotélicas. Los griegos hubiesen tomado al pie de la letra las palabras de Calderón en *La vida es sueño*: el movimiento es una fantasmagoría, con todo lo que el movimiento trae o lleva. Fantasmagoría es el tiempo, con todos sus productos, el pasado, la memoria, la responsabilidad, la historia, la vida, la evolución ascendente, el progreso.

En suma, la filosofía griega no fué un “milagro”, ni siquiera un pensamiento libre, sino que procedió de una falsa religión oriental.

El primer principio de esa filosofía fué una fe dogmática en la eternidad del caos y del logos. No superó esa servidumbre ni en los días de su mayor esplendor.

Tampoco pudo hallar un segundo principio para explicar satisfactoriamente el movimiento cosmológico.

La ontología griega entró por una vía muerta, y nunca pudo hallar explicación para sus postulados.

Con la filosofía griega no puede explicarse la vida,

ni la historia, ni el progreso, ni novedad, ni individualidad alguna.

4. *El pueblo hebreo.*—Y aquí está el contraste. Un pueblo campesino y montaraz, venido del desierto y vuelto de espaldas a la cultura, fué el único que pronunció la palabra original, vigente e inmarcesible en el mundo antiguo: “*en el principio creó Dios los cielos y la tierra*”. Cualquiera que abra la Biblia hallará en todas partes la trascendencia de Dios y la contingencia del mundo. Dios está aparte, delante del Caos y del Eros, delante de las cosas y del movimiento, delante de los innumerables espacios, materia informe e Ideas (Platón), delante de la materia y de la forma (Aristóteles) y delante de los mundos que se van sucediendo (Estoicos); pero, además, el mundo no es una evolución o degradación de Dios (Plotino). El principio de la existencia es una *creatio ex nihilo sui et subjecti*. El principio de existencia y del movimiento es la voluntad de Dios, y el Logos del mundo es primero un Logos de Dios.

De nada sirve aquí distinguir entre el mito y el logos. La postura hebrea no puede reducirse a un mito (Israel se adelantó varios siglos a Xenófanes en su crítica de la mitología), sino a una revelación. En virtud de esta revelación, el mensaje judío es claro: ni el cielo ni la tierra, ni el caos, agua, aire o fuego primordiales, son dioses o principios absolutos. En el principio creó Dios los principios. El mundo es obra de una libertad y no de una necesidad: *omnia quaecumque voluit fecit*. La creación no puede reducirse a una ge-

neración. Los seres del mundo son criaturas concretas e individuales. El ser y el devenir no se oponen, sino que se conjugan. Todas las cosas que existen son buenas, porque Dios las creó y las aprobó al crearlas. Para organizar la ontología, se recurre también aquí a la obra de arte. Pero en la obra de arte, lo más esencial es el Artista. Aquí no se suprime nunca al Artista personal.

5. *Judaísmo y helenismo.*—Los pueblos conquistados por Alejandro Magno aceptaron el helenismo, no sólo como cultura, sino también como religión. Una vez más las religiones políticas desaparecían con la presencia de los conquistadores. Así se formó un inmenso imperio político, cuyo centro espiritual fué Alejandría, más bien que Atenas. Ninguno de los pueblos conquistados aportó nada propio a la filosofía helénica, sino que todos ellos se contentaron con adoptarla y dejarse arrastrar por su espíritu, cuando quisieron ser originales. Así, Zenón de Chipre fundó el estoicismo, y Zenón de Sidón fué jefe del epicureísmo; Clitómaco de Cartago fué jefe de la Nueva Academia, y Antioco de Ascalón lo fué también; Diodoro de Tiro dirigió la escuela peripatética, y Poseidonio de Siria estableció su escuela estoica de Rodas. Todos ellos son griegos de adopción y no tienen la menor idea o pretensión de poseer una conciencia nacional.

También el pueblo hebreo fué políticamente conquistado por el helenismo y conoció muy bien la cultura helénica, pero no se dejó dominar intelectual ni religiosamente. La guerra de los macabeos muestra

hasta qué punto un pueblo inculto prefirió el exterminio a la apostasía: un puñado de héroes, caso único, fué capaz de mantener su independencia humana frente a aquel imperio colosal y prepotente. No se trataba de política: los hechos de armas estaban al servicio de una independencia espiritual. Todo judío que se dejó contaminar fué excomulgado, como cobarde, apóstata y traidor.

Podría aducirse la guerra misma para explicar el aislamiento de los judíos, pero esto sería un grave error. Terminada la guerra, los judíos mantuvieron la misma obstinación en defender su propia mentalidad religiosa. El *Eclesiástico*, Jesús Sirach, influído ya por el ambiente helénico filosófico, ve en el helenismo un enemigo incompatible. Al hacer su descripción de la Sabiduría emplea fórmulas semejantes a las helénicas, pero teniendo el mayor cuidado de que la Sabiduría no se convierta en un principio cosmológico, sino que se mantenga como principio ético-religioso.

En Alejandría, en el mismo corazón del helenismo, los judíos fundaron una escuela propia. Estaban en las mismas circunstancias que los demás pueblos sometidos a la dominación helenista. La escuela egipcia, que también se formó allí, estaba en mucho mejores condiciones, puesto que se desarrollaba en su propia casa, y puesto que ya desde antiguo tenían los egipcios la pretensión de que los griegos habían tomado de Egipto sus dioses, sus formas de culto y sus misterios (4). Plutarco nos informa de que los egipcios fundaron su escuela filosófica con esa consigna, de

(4) Herodoto, *Hist.*, II, 4, 42, 50; II, 51; II, 171.

recabar para sí la originalidad antigua (5). Y ¿qué originalidad encontramos? Ninguna, en absoluto. Tratan los egipcios de identificar sus propios dioses con los griegos, su propia mitología con la griega y sus misterios con los misterios griegos. Pero se contentan con adoptar las ideas griegas, y eso es una capitulación sin condiciones. No obstante estar en su patria, no obstante haber recibido una rica tradición religiosa y cultural, no tienen personalidad alguna, mientras los judíos, que están fuera de su patria, que han interrumpido su tradición con el destierro de Babilonia y después con incesantes guerras, mantienen su personalidad nacional, cada vez más pura, cada vez más acentuada.

Es verdad que el contacto de los judíos con los griegos ha sido calificado con frecuencia de síntesis de judaísmo y helenismo; pero es preciso que no nos dejemos llevar de ilusiones ni engañar con palabras. La escuela judeo-alejandrina surgió como una reacción de defensa, por una necesidad apolégtica. El pueblo judío fué tenido en Alejandría, como en todas partes, por ateo; sus leyes eran consideradas como hostiles y su culto era condenado como superstición intolerable. Los judíos se vieron obligados a defenderse a sí mismos y comenzaron por oponer el mismo testimonio de los filósofos griegos contra las acusaciones helenísticas. Cualquiera que lea la Carta de Aristeas o la Sabiduría de Salomón hallará un propósito de manifestar que el judaísmo está muy lejos de ser ateísmo, u hostilidad, o superstición, a la luz de los mismos filósofos griegos. Los filósofos son en cierto modo imi-

(5) *De Iside et Osiride*, *passim*.

tados, pero corregidos o refutados sin miramiento por unos hombres que tienen una conciencia clara de su superioridad frente a Anaxágoras o Platón. Están en relación evidente con la filosofía, pero continúan manteniendo inalterable contra ella el carácter personal y trascendente de Dios, la propiedad de Dios de ser Providencia del mundo y Juez del hombre, el milagro, la libertad y la revelación. Cuando alegan que los mismos filósofos griegos habían admitido un concepto semejante al de creación, habían rechazado el politeísmo y el culto de los héroes y habían contrapuesto su propia religión, su ética y su culto a los del pueblo supersticioso, no hacen sino defenderse a sí mismos. Lo que quieren decir es que los filósofos griegos se acercaron notablemente a la verdad hebrea mucho más que el pueblo, pero no llegaron a ella. Estamos muy lejos de una admiración o de una incorporación.

El autor de la Sabiduría de Salomón vive en Alejandría y conoce muy bien la filosofía helénica. Describe la Sabiduría con palabras que Anaxágoras había aplicado al *Nous*: es lo más precioso que hay en el mundo, no está mezclado con la materia, es inmóvil, mueve el cosmos y lo penetra todo. Aplica también a la Sabiduría las fórmulas con que Platón adornaba al Alma del mundo. Pero tiene buen cuidado de manifestar su independencia espiritual: la Sabiduría no es el intermedio necesario entre Dios y el mundo, ni tampoco puede unirse o mezclarse con la materia, sino que está sentada junto al trono del Altísimo. Conoce también ese autor hebreo la doctrina estoica del Logos, pero él presenta su Sabiduría, no como una imitación, sino

como una réplica opuesta al Logos estoico: mientras el estoicismo entra por el camino del panteísmo, el Libro de la Sabiduría de Salomón exalta la diferencia esencial entre Dios y el mundo y el carácter personal del Altísimo. Vemos en todo esto que mientras ese autor adopta las formas griegas, pone su contenido propio, rechazando el contenido helénico. Lejos de dejarse contaminar, profundiza extraordinariamente la sabiduría tradicional de su pueblo, y las formas de la filosofía griega le sirven para mostrar a los griegos la enorme superioridad de los judíos. Esta es una buena prueba de la fuerza y claridad con que el pueblo hebreo mantiene su mentalidad acerca de Dios, del mundo y del hombre (6).

Aristeas, después de narrar que el rey Ptolomeo Filadelfo había pedido a los sabios judíos la solución de unos cuantos problemas, explica cómo esos sabios dieron una contestación que dejó maravillados a todos: “en alta voz los felicitó el rey y les habló apaciblemente. Todos los circunstantes dieron señales de aprobación, especialmente los filósofos, puesto que ellos (los sabios judíos) eran muy superiores tanto en la conducta como en la doctrina, puesto que su punto de partida era siempre Dios” (7).

6. *Filón de Alejandría*.—En Filón aparece un propósito formal de llegar a la supuesta síntesis de helenismo y judaísmo, uniendo dos cosas que antes es-

(6) Cfr. Sap. 7, 22 y sigs.

(7) Aristeas, 235.—Heinisch, P., *Theologie des Alten Testaments*, Bonn, 1940, pág. 84 y sigs.

taban separadas e independientes. Su recurso al método alegórico evidencia una convicción muy semejante a la de los estoicos: la religión popular, tomada al pie de la letra, lleva a la contradicción e incluso a la impiedad. Parece, pues, indicar que la Biblia, tomada al pie de la letra, corre el mismo riesgo que la mitología helénica. Sabe perfectamente que inicia una empresa revolucionaria dentro de su pueblo y así dirige sus libros a la minoría de los iniciados, tanto en filosofía como en exégesis. Admira a los hombres que se atienden a la interpretación literal, pero no los sigue. ¿Por qué? Por un verdadero afán apologético: quiere esquivar las objeciones que los paganos podrían aducir contra la religión judía. No es un especulativo, sino un apologista. De sus treinta y dos tratados, casi todos son homilías y comentarios a la Biblia. Tan sólo cuatro son filosóficos y aun en éstos se recurre ocasionalmente a la Sagrada Escritura.

Desde el principio hallamos que Filón se diferencia esencialmente de los estoicos. Los intérpretes alegóricos de los poetas y mitólogos griegos parten de una convicción: el pueblo y los poetas tienen un concepto primitivo y equivocado de las cosas divinas y humanas. Filón parte de la convicción contraria: la Biblia está inspirada por Dios, y como tal es absolutamente verdadera e indiscutible; sólo que el lenguaje está sometido a las vicisitudes de los tiempos, y Dios se libró del lenguaje humano; por eso, es preciso reflexionar mucho para penetrar en la verdadera intención de Dios. Así se llega a un resultado diferente. Los estoicos, con su exégesis, logran corregir a sus antepasados

y concebir la divinidad exenta de antropomorfismos, pero al mismo tiempo que racionalizan a Dios lo impersonalizan. Filón, por el contrario, somete a la filosofía a un determinado número de verdades reveladas e indiscutibles; el depósito revelado es intangible; el tesoro religioso fundamental queda fuera de todo debate. Los estoicos incurren en un racionalismo desenfrenado y logran establecer una nueva religión humana, pero abjuraron la religión antigua, que tienen por absurda. En cambio, Filón, el primer hombre que pretendió unir la religión con la filosofía, fué precisamente el que acuñó la fórmula famosa: “*philosophia, ancilla theologiae*”: “así como los estudios cílicos (gramática, geometría, música, literatura y retórica) son el esclavo de la filosofía, así la filosofía es la esclava y criada (*doulés* y *therapainís*) de la sabiduría (religión) (8). Lo mismo que San Pablo, Filón empieza por subordinar la razón a la fe sobre aquel versillo: “*creyó Abrahán a Dios, y le fué reputado como justicia*”. Así establece que la fe es el fundamento de la rectitud de las funciones intelectuales (9).

Sabido es que Filón parte de la teoría platónica de las Ideas para levantar su fábrica filosófica. Pero más que la teoría interesa conocer la forma concreta de la teoría. Sabido es también que la teoría estaba en Platón harto confusa y que sus discípulos se dividieron: unos, conforme a la crítica de Aristóteles, negaron la existencia de Ideas separadas y las colocaron, como formas o esencias, en las cosas sensibles; otros, como

(8) Filón, *Congr.* 14, 80.

(9) Gen. 15, 16.—Filón, *Leg. All. III*, 87, 228.

los pitagóricos, estimaron que las ideas eran pensamientos de Dios. Filón tiene su postura propia: Dios es siempre antes que las Ideas y superior a ellas, puesto que es su Creador. Según Filón, en oposición al Timeo, según el cual el mundo inteligible es eterno e independiente de Dios. Dios era el mundo inteligible. Cierto, las Ideas existían previamente en Dios, como sus pensamientos eternos, pero no tenían relación alguna con las cosas del mundo, no eran tipos de nada. Empiezan a ser ejemplares o dechados, según nuestro modo de hablar, cuando Dios va a crear el mundo sensible (10). Entonces es cuando Dios crea las ideas.

Estima, pues, Filón que las Ideas son potencias activas, externas a Dios: son como su escolta de querubines y serafines: esperan sus órdenes para imprimirse y dar forma a los seres. Por eso les aplica las teofanías, en que Dios aparece en medio de su corte celestial. De donde se deduce que hay dos clases de Ideas: Ideas que son pensamientos divinos y se confunden con la esencia de Dios, e Ideas creadas, que reciben de Dios un poder y por ese poder se denominan potencias. Filón llama mundo inteligible o Logos, conforme a la tradición platónica, al conjunto de esas ideas creadas.

Platón habla de un *topos noetos*, que designa a los cielos astronómicos; habla asimismo de un *yperouranios topos*, que es el vacío ilimitado. Es Filón quien inventa la fórmula *kosmos noetós*, que no conocieron Platón y sus discípulos, para designar el conjunto de las Ideas. Platón había supuesto que el *nous* y el Alma del

(10) Filón, *Opif.* 4, 16.

mundo se unieron para formar el alma racional. Pero Filón sabe que todas las mentes y almas racionales son individuales, y por eso aplica a la teoría de Platón una teoría de Aristóteles, según el cual la Mente es el lugar de las Ideas o Formas (11). Al crear Dios un mundo inteligible, relacionado ya con el sensible, necesita una Mente o Alma, y así afirma que Dios comenzó creando la Idea de Mente o Alma, cosa que Platón nunca sospechó. Ese Logos de Filón equivale, pues, al *Nous* de Aristóteles. El Logos es, en primer término, la mente de Dios, la esencia de Dios. Pero al crear Dios las Ideas, externas a El, crea una Mente o un lugar para esas Ideas. Esa Mente es también un Logos (palabra) y al mismo tiempo un *eikón* (imagen) de Dios (12).

Bien firme en su teoría creacionista, Filón rechaza la teoría aristotélica de la eternidad del mundo, y la teoría estoica de la serie indefinida de mundos. Si acepta la teoría platónica es porque la entiende a su modo, y así afirma que Moisés propuso esa teoría antes que Platón. Algunos han creído que Filón se dejaba arrastrar por Platón a mantener una materia informe y eterna (Drumond, Neumark, Brehiér). Pero sería inverosímil que Filón se contradijese a sí mismo. Su modo de criticar a Platón demuestra que siempre supone la *creatio ex nihilo*. Niega la existencia del vacío ilimitado, en que Platón ponía las ideas, y al mismo tiempo defiende que Dios creó las Ideas. Rechaza la teoría informe, de la que se hace el mundo según la teoría de

(11) *De Anima*, III, 4, 429 a.

(12) Cfr. Wolfson, H. A., *Philo*, Cambridge, 1947, I, páginas 226-240.

Platón, y afirma en contrario que también los elementos o principios fueron creados. Finalmente, rechaza el espacio platónico (receptáculo, Chaos de Hesiodo), para insistir en que también el espacio fué creado. Y, por si esto fuese poco, todavía afirma Filón que Dios podría haber creado un mundo muy diferente del nuestro. No se puede expresar mejor el concepto de la libertad de la creación (13).

Es claro que Filón parte de la Biblia y se mantiene en los términos de la revelación, aunque pretenda dar a las expresiones bíblicas un colorido filosófico. No existe por parte alguna la soñada síntesis de platonismo y judaísmo, a no ser en las formas de expresión. El contenido de esas fórmulas es en Filón bíblico, pero no platónico. Filón utiliza las técnicas griegas y los elementos intelectuales puestos al servicio público por la filosofía, pero el edificio levantado por Filón es religioso y típicamente judaico. Más bien hace pensar Filón que existe una incompatibilidad esencial entre la filosofía griega y la concepción bíblica.

También en cuanto al segundo principio, o principio del movimiento, se aparta Filón de los griegos. Es cierto que también algunos filósofos griegos habían atribuído el movimiento a Dios, pero en una forma muy diversa. Platón estimaba que cuando Dios formó el mundo formó para él un Alma universal que es la causa del movimiento. Aristóteles, entendiendo que el mundo era eterno, asignaba al Primer Motor inmóvil la misión de mover el mundo por vía de atracción. Los

(13) Cfr. Wolfson, I. c., pág. 305 y sigs.—Filón, *Opif.* 7, 29; 44, 129 s.

estoicos creían en Dios en forma de Logos espermático; era el principio material del movimiento. Para Filón, el movimiento del mundo se manifiesta en forma de leyes físicas. Tales leyes eran para los griegos tan inmutables que ni Dios mismo podía alterarlas. Tan sólo Platón había afirmado que Dios estableció esas leyes, pero añadiendo que las depositó de una vez para siempre en el Alma del mundo, de manera que ya ni Dios mismo podía alterarlas en adelante. Filón aprovecha la primera afirmación platónica: Dios estableció las leyes. Pero, como niega la existencia del Alma del mundo, las leyes van con las Ideas creadas por Dios e introducidas en el mundo. Las Ideas, en cuanto son formadoras, en cuanto son potencias asignadas por Dios al mundo, son la sede de las leyes naturales. El Logos inmanente, imagen creada del Logos divino, es causa instrumental, ministro de Dios: Dios, por su libérrima voluntad, impuso las leyes a la naturaleza y estableció el orden natural. En consecuencia, Filón defiende con energía que Dios puede alterar y suspender cuando quiera esas leyes suyas, y cita, en confirmación de su pensamiento, los muchos milagros que se recuerdan en la Biblia. No podía darse antítesis más palmaria que la defensa de los milagros frente a la filosofía griega (14).

(14) No sólo no podemos hablar del humanismo de Filón, sino que tampoco podemos aceptar la opinión de Guillermo Kamlah, según el cual el humanismo se debe a una influencia de la filosofía griega sobre el sentido religioso de la vida. Cfr. Kamlah, W., *Die Entstehung des Christentums*, Stuttgart, 1951, pág. 62.