

CRISTIANISMO Y HELENISMO

CHRISTIANITY AND HELLENISM

ANDREA CAFFI

La Iglesia cristiana —la que ha triunfado— no se constituyó realmente como doctrina y como fuerza social más que a mediados del siglo tercero. Sin embargo, ciertas tendencias de la vida de los pueblos y ciertas ideas que, con su desarrollo y difusión, determinaron los progresos del movimiento, la confluencia de aportaciones dispares y la formación de “jerarquías” hasta el estado de cosas con que se encontraron Orígenes, Cipriano y Pablo de Samosata, comenzaron a surgir casi al día siguiente de la muerte de Alejandro. Añadiré que por “jerarquías” entiendo la organización en sectas, escuelas, asociaciones económicas y grupos clandestinos que, poco a poco, sustituyeron a las tribus y a las ciudades sojuzgadas por el despotismo.

Recordemos, en primer lugar, los sucesos más externos que pudieron contribuir a preparar el terreno al florecimiento de los Evangelios y su desarrollo.

Tras un siglo de dominación helenística, los pueblos (*laoi*) comenzaban casi por todas partes a deshacerse del yugo de los monarcas y de los sistemas de civilización que se les imponían: tenemos la revuelta de los harmaki en Egipto hacia el 215 a. C., la de los macabeos en Palestina hacia el 160 y, entre tanto, la emancipación de los iraníes con la llegada de los bárbaros de la Transoxiana, y la reaparición de dinastías originarias en el Ponto y en Capadocia; la renovada fuerza de los árabes y semitas en Petra, en Palmira, en Osroene, y una serie de movimientos del Oriente contrarios a la obra de Alejandro. Por todas partes se trata al mismo tiempo de luchas intestinas y revueltas nacionales, siendo la reacción particularmente violenta allí donde una parte de los nativos se había aliado con los conquistadores adoptando las costumbres griegas para asegurarse los mandos y los beneficios del aparato gubernamental. Pero en tales conflictos los adversarios acaban siempre por servirse de técnicas de lucha casi idénticas y por hablar la misma lengua en defensa de tesis opuestas. Muchos de los que estaban entre los insurrectos egipcios y los partisanos macabeos habían servido en las falanges macedonias de los Lagidas y los Seleúcidas; entre los jefes y los portavoces del movimiento muy pocos ignoraban la lengua griega, además de un poco de dialéctica, de “impío” racionalismo y de ideología política. Sabemos con certeza que era así para muchos hebreos patriotas como, por ejemplo, los autores de los Libros de los Macabeos II, III y IV; sabemos también que el rey de Etiopía, quien al parecer asumió un destacado papel en la revuelta del Alto Egipto en favor de la vuelta de los faraones, tuvo

preceptores griegos y “amaba las obras de los filósofos”; del mismo modo, los príncipes partos o indoescitas conservaron durante mucho tiempo costumbres, gustos artísticos y modelos de administración prestados de sus adversarios helenos. Estableciendo un parangón, baste recordar, por un lado, la importancia de la educación inglesa o francesa recibida por muchos patriotas indios o indonesios y, por otro, cómo el fascismo no habría podido combatir de forma eficaz los principios del 89 si no se hubiese apropiado de numerosos aspectos del *Contrato social* y del sindicalismo socialista.

Dichas revueltas e invasiones de los partos, de los beduinos y de otros pueblos, con las crisis que provocaron en Egipto, en Siria, en Asia Menor y, sobre todo, con la devastación llevada a cabo en todo el Levante por las legiones y los publicanos de Italia, causaron la dispersión de pueblos muy distintos a las dos fecundas *diasporai* que por lo general se recuerdan, en concreto, la emigración de los griegos dispuestos a hacer fortuna de un modo infinitamente más basto, y las colonias hebreas de Alejandría, de Éfeso y de otros lugares que supieron asegurarse el bienestar y, por tanto, los privilegios. Hubo miríadas de miserables expatriados, huidos de la espada romana y del mercado de esclavos tras haber asistido a la destrucción de sus ciudades, como Cartago, Corinto, Siracusa o Amasia; los bárbaros, tracios, libios y celtas se mezclaron con ellos, y en esta masa informe hubo de haber también romanos e italiotas, restos de los ejércitos de Mario y de Cina del tiempo de las deportaciones de Sila. Los inesperados giros de la fortuna, pero también la solidaridad sentimental entre afortunados compatriotas y prófugos sin arte ni parte, acercaron a gente de orígenes y condiciones muy diversas: un pacífico ciudadano del barrio del Delta, en Alejandría, no debía negar el auxilio a un campesino de Palestina, convertido en vagabundo después de haber tomado parte en algún grupo implicado en la guerrilla judía; un capitán cretense o etolo al servicio de Tolomeo podía ver un excelente recluta en un hombre a cuya cabeza se había puesto precio en Acaia; un cartaginés podía rehacer su vida en la corte de un reyezuelo de Capadocia, o también en una escuela de filosofía.

Este inmenso trasiego, con el gran número de gente que comportaba, contribuyó sin duda al vagabundeo de asociaciones complejas en las que la iniciación al culto implicaba la práctica de la ayuda mutua y, tal vez también, de quiméricos mapas de palingénesis social. En todo caso, los intercambios y el trasvase de ideas, de idiomas y de costumbres desmentían de una vez por todas el dicho de que Oriente y Occidente “no se encontrarán nunca”.

Los sincretismos oficiales, como el culto a Serapis, o las similitudes entre Hermes y Tot, Moisés y Platón, Zoroastro y Demócrito, constituyeron la parte menos importante, y en cada caso la menos “popular”, de la amalgama de creencias, de ritos y de cuentos esotéricos en que se vertía entonces la experiencia religiosa de las masas. En una época en la que tanto la vida privada como el destino de los imperios eran puestos bajo el signo de la tuch, los espíritus más timoratos se

acostumbraban a lo “incomprensible”, haciendo de él casi una constante, un ingrediente normal de sus visiones del pasado, del presente y del futuro. Un rezo, un exorcismo, una fórmula “mística” parecían tanto más ricos de contenido cuanto más extraños eran los nombres de las divinidades y de los demonios (de los que ya era mucho si se podía saber de qué *Pantheon* bárbaro provenían), y cuanto más intraducibles eran las exóticas palabras (con frecuencia alteradas) que se colaban en la frase, ya de por sí incoherente y anfibológica.

Conviene también advertir que una sociedad en la que pululan “desarraigados” conforma también el ambiente que propicia en mayor grado el ascenso de arribistas: los nuevos ricos y los proletarios afortunados tienen en común una cierta predilección por la pacotilla intelectual, por el *dernier cri* de la ciencia, así como por los productos vulgarizados y barrocos de la creación artística y del entusiasmo religioso. La falta de una instrucción sólida, de gusto firme, de tacto, de finura moral y de prudencia crítica, se manifiestan en la amalgama de un racionalismo bastante confuso y una credulidad más bien ordinaria, de lo que deriva también una cierta y fácil aceptación de los productos de una imaginación artificiosa y poco meditada. De vez en cuando, una vehemencia más sincera de resentimiento y de nostalgia espiritual queda como sofocada bajo el amasijo informe de las simplificaciones no solo retóricas, sino ideológicas, que no son más que descartes o sucedáneos de formas y mitologías distintas y ya descompuestas.

Para entender la quincalla intelectual que en el *Apocalipsis* de Daniel, de Enoch, de Juan, y luego en tratados gnósticos como la *Pistis Sophia*, sofoca y deforma una angustia más real del espíritu, se podrían recordar ciertas vulgarizaciones de la ciencia como el marxismo estaliniano o los excesos del psicoanálisis, las varias teosofías y antroposofías, o actualizaciones de la astrología y de la magia, tal vez incluso el cine, visto el papel que dichos productos tienen en la difusión de una cierta casi-mitología de nuestro tiempo. Y no se olvide que no hay ninguna relación entre la calidad intelectual de estos fermentos ideológicos y su poder sobre las almas: la psicología de la multitud, los instintos estudiados por Pavlov, un tipo de técnica de propaganda y de hipnosis colectiva, pueden perfectamente forzar el éxito “inmediato” y momentáneo de una seudomística.

Esta es la razón por la que es necesario diferenciar netamente los cultos sincréticos y las filosofías eclécticas, que supusieron una moda más o menos notable, de la obra de meditación y ascesis buscada por unos pocos individuos libres de toda preocupación por el éxito inmediato o el poder. La máquina monárquica de Diadochi, y más tarde la conquista romana, humillaron, devastaron, corrompieron e inutilizaron, por un lado, la *polis* helénica, y, por otra, un buen número de aristocracias, con frecuencia sacerdotales, en los países de Oriente, así como de tribus que, casi por todas partes, una vez estuvieron orgullosas de su existencia primitiva y autónoma. No todos los hombres que habían participado en la vida de estas comunidades normalmente más refinadas, o simplemente,

más humanas, perdieron el sentido de la “dignidad” (y, por tanto, de la justicia). Los supervivientes, los custodios de tradiciones nobles y delicadas, buscaron refugio en confraternidades secretas o en “escuelas” en las que el pensamiento rehuía las pasiones seculares. El jardín de Epicuro fue expresamente fundado para alejar a las personas de sentimientos nobles de la carrera pública y de las bajezas de la “lucha por la existencia”. Otros grupos de buscadores de la verdad nutrieron la esperanza de oponer la persuasión y la educación a la brutalidad del poder material.

Paralelamente, asociaciones guiadas por individuos inspirados, más que por intelectuales, se volcaron en ejercicios que tenían por objetivo la salvación del alma; de vez en cuando estas sectas auspiciaban también proyectos de revancha contra la injusticia triunfante; casi todas contaban con el milagro de una regeneración catastrófica del mundo, demasiado corrupto como para salvarse con medios ordinarios. Tales *élites*, más o menos clandestinas, reclutaban adeptos con medios no siempre escrupulosos: rechazando de hecho reconocer el régimen social en vigor, la mayor parte de estos cenáculos no ponía reparos a la posición que sus afiliados tenían en la vida profana; se sabe que en casi todas las escuelas filosóficas hubo esclavos, y que estos eran numerosísimas entre los iniciados en los cultos secretos.

De la historia íntima de este mundo subterráneo durante la época de los reinados helenos y el primer siglo del imperio cesáreo, ignoramos casi todo, aunque algunos monumentos diseminados y algunos signos esporádicos que afloran aquí y allá nos permiten deducir que era muy activo y ramificado. Sin esta vitalidad oculta no podríamos, por otro lado, explicar la supervivencia de un humanismo auténtico bajo los feroces y abyectos regímenes que gobernaron el *ecumène* durante siglos.

La India, bajo el dominio musulmán e inglés, y Rusia, bajo los zares, probablemente nos ofrecen situaciones análogas que nos ayudan a entender la resistencia y las múltiples vías que siguió la vida del espíritu (siempre ligada a la existencia de comunidades esencialmente libres) bajo la pesada armadura de un despotismo centralizado y de una despiadada plutocracia. Las relaciones entre “santos” y “letrados” que han contribuido a movimientos de reforma moral como el de los Sikh en India, hacia 1500, tuvieron efectos no menos notables de los que tuvieron las “iglesias” marcionitas, cristiano-ortodoxas, gnósticas y maniqueas en la evolución del judaísmo reformado de Filón. En Rusia, bajo el reinado de Alejandro I, se dieron cenáculos intelectuales interesados en sectas de origen popular como los *Khlisty* y los *Skopzy* (términos impropriamente traducidos como los “flagelantes” y los “castrati”); mientras adoptaban dichas extravagancias místicas de los “simples de espíritu”, los “señores” les comunicaban los elementos del pensamiento religioso presentes en las obras de quietistas (madame Guyon), de los románticos alemanes (Jung Stilling), de los francmasones, los martinistas o los “iluminados”. Análogamente, desde los primeros contactos con el mundo de los gentiles, los propagadores de la “buena nueva” nazarena encontraron

simpatizantes entre personas que, justamente por haber sido educadas en escuelas de “sabiduría helena”, vivían en melancólico y desalentado despego tanto de las cortes pululantes repletas de arribistas o toscos militares como de la ciudad ávida de innobles *circenses*: Berca, Pablo y Silas, desde sus primeras predicaciones, se ganaron las simpatías de “mujeres griegas de las mejores sociedades” [*Hechos de los Apóstoles*, XVII-12]; por el contrario, en Antioquía, en Pisidia, son “las señoras más destacadas de la ciudad” las que desencadenan la persecución contra los apóstoles [*Hechos de los Apóstoles*, XIII-50].

Notemos en todo caso que la “transposición de la idea de ciudadano libre en el orden de la vida espiritual”, transposición que, según Dawson, sería una de las características originales del cristianismo, es por el contrario un hecho típicamente helenístico muy anterior al cristianismo. Los cínicos, los estoicos y, hasta cierto punto, la Nueva Academia, habían ilustrado con claridad tanto la noción de “ciudadano del mundo”, como la idea de que quien había alcanzado la “consciencia de la verdad”, no tenía que preocuparse por las leyes, las costumbres y la autoridad de la sociedad profana.

La ausencia de información directa sobre el mundo de los esclavos es una inmensa laguna en el conocimiento que podemos tener de la sociedad que vio nacer el cristianismo. Lo que se sabe de las condiciones externas se puede resumir en la frase de Mommsen: “Todo lo que se nos ha contado sobre el sufrimiento de los negros en las plantaciones americanas podría, en comparación, parecernos una gota de agua en medio del mar”, y no basta para darnos una idea del estado de ánimo de los centenares de miles de cabezas que formaban el ganado humano que fue llevado a Delos por los “cazadores de hombres” para ser después diseminados por los *latifundia* de Sicilia, de Campania y de África.

No podía tratarse únicamente de seres embrutecidos, si el aporte principal lo representaban adultos capturados en Bitinia, en Tracia, en Galia, dondequiera que un cónsul o un *trust* de “caballeros” romanos había logrado que reinaran el terror y el arbitrio en nombre del poder del Senado y del Pueblo Romano. El hecho es que durante dos siglos las revueltas de esclavos fueron casi ininterrumpidas.

A través de las noticias breves y confusas que tenemos, por una parte, de las insurrecciones favorecidas por la cohesión natural entre prisioneros de guerra pertenecientes a una misma tribu “bárbara” recientemente vencida y, por otra, (sobre todo tras la aventura del falso pretendiente al trono de los Atálidas) en países griegos como Asia Menor, el Peloponeso y Sicilia, se entrevé una concordancia de reminiscencias políticas y humanitarias: la negación de la esclavitud en nombre de la “ley natural” por parte de los filósofos de varias escuelas; las emancipaciones de los ilotas decretadas por Agis, Cleomene y Nabis; los programas extremistas basados en la abolición de las deudas, la liberación de esclavos y la división de las tierras que fueron tomados en seria consideración en la Grecia que agonizaba durante la guerra de Antíoco III contra los romanos y en el curso de la última guerra de independencia, en

el 146 a. C. La colusión entre esclavos y pueblos oprimidos se repetirá hasta más allá de la época imperial, y recuerdan las alianzas de los cosacos establecidas por Stenka Razin y por Pugatchev con los siervos de la gleba en Rusia.

Por el momento, respecto a la cuestión que nos interesa —la de la constitución de una Ciudad espiritual completamente ajena a la “ciudad terrestre” fundada en la coerción— puede ser interesante hacer notar la coincidencia entre el fin de las guerras serviles y la expansión del cristianismo. Parece acertado pensar que la primera “Iglesia” —la de Pablo y Pedro, constituida entonces en gran parte por hebreos— se opuso claramente a los movimientos *zelotas* que identificaban la reforma religiosa con la resurrección política de Israel. Los discípulos de Jesús se mostraron convencidos de que las reivindicaciones políticas y la táctica insurreccional no podían en modo alguno conducir a la salvación. El desaliento provocado por la caída de Jerusalén debió contribuir en gran medida a reforzar y a volver persuasivas tales convicciones.

Para evitar valoraciones arbitrarias de aquel “hecho único” que fue el cristianismo conviene descartar dos maneras de racionalizar la historia según normas preconcebidas. La primera es el esquematismo marxista o espengleriano, que supone una similitud completa de los elementos esenciales en el momento en que hay una analogía entre dos situaciones de la humanidad en el curso de su devenir, el cual se pretende pre-dirigido por un “destino”: se supone, por ejemplo, que una fase llamada “civilización” —otoño avanzado de un “ciclo” recorrido de modo idéntico por diversas colectividades— nos pondrá frente a la misma “plebe” caótica y al mismo vacío espiritual en los aparatos dirigentes. A pesar de las semejanzas particulares ilustradas por Jérôme Carcopino, no es necesario llevar el paralelismo entre la Roma imperial y una metrópolis moderna más allá de esos aspectos superficiales. Por una parte, de hecho, la plebe de Suburra, los campesinos de Galilea y las colonias de mercaderes orientales en Corinto y en Tesalónica, en cuanto comunidad de costumbres, de recuerdos recientes o ancestrales, y de mitos más o menos sobrentendidos, son también en sí mismos hechos únicos. Por otra, un cierto fondo esencial de la naturaleza humana (y de la naturaleza social) permanece siempre más o menos igual. Siendo las variaciones de orden más bien cuantitativo debido a los efectos brutales de la desnutrición, de la miseria prolongada, de un “gran miedo” o de una epidemia de exaltación transitoria. Está este trasfondo tan presente, que la actualidad imperiosa de hechos aislados tiene más peso que la abstracción de una estructura económica o de una “fase” del proceso histórico: estas cosas, de hecho, no aparecen más que cuando se procede a la disección del “cadáver” de una época.

El otro prejuicio, querido por el Romanticismo y combatido por Proudhon, consiste en atribuir al “alma primitiva”, a los sentimientos “simples y sinceros” que se veneran en el pueblo (*en contraste* con los sucedáneos y oropeles de un ambiente antisocial como el que produce el exceso de organización autoritaria, destructora de las auténticas

comunidades) una profundidad y riqueza misteriosas visibles en las creaciones artísticas, morales e incluso intelectuales. Se postula gratuitamente la existencia de tesoros escondidos en lo inefable y en el subconsciente; todo lo que se manifiesta de modo inteligible parece mezquino comparado con el inextinguible potencial de las fuerzas instintivas, silenciosas y místicas escondidas en las vísceras del pueblo.

Ahora bien, verdaderamente es un error tomar al primitivismo como “simple y sincero”, cercano aún a la existencia animal: la astucia, la crueldad, las increíbles complicaciones rituales y una acusada resistencia moral son, por el contrario, las cualidades que se encuentran con más frecuencia entre los verdaderos primitivos. El refinamiento y la gentileza de las costumbres que distinguen, por ejemplo, a ciertas tribus polinesias de las míseras poblaciones de la tundra siberiana o de los grandes bosques de África, son fruto de un feliz equilibrio que se ha podido mantener a lo largo de una larga serie de generaciones, y, por tanto, suponen una experiencia educativa y civilizadora originada por una existencia pacífica y carente de grandes preocupaciones.

El pueblo generoso, humano y apasionado de la justicia, es siempre un pueblo despierto gracias a la participación dirigida al drama de la sociedad civil: el ilota espartano no podía aspirar a la sensibilidad articulada y a la viva comprensión de un meteco o de un esclavo ateniense. El proletario inglés o francés tenía tras de sí toda la lucha heroica de los artesanos por conservar su propia dignidad de hombre y de ciudadano, por obtener las franquicias comunales y por conquistar la libertad del inconformismo religioso. El pueblo de Palestina, por su parte, más de una vez “había abandonado a su padre y a su casa” para seguir a los profetas, había defendido valerosamente su Ley contra los soldados del rey de Siria y del rey de Egipto, había visto desfilar por su país a casi todas las naciones civilizadas del Mediterráneo: “Partos, Medos, habitantes de Mesopotamia y del Ponto, de Frigia, de Egipto, de Libia, extranjeros venidos desde Roma, cretenses” [*Hechos de los Apóstoles*, II-9-11].

Lo que más importa es, sin embargo, el hecho de que el pueblo no puede dar más que aquello que tiene: una experiencia, un horizonte moral y la capacidad de comprensión, de discernimiento, de credulidad y de desconfianza tal cual lo han conformado, limado y endurecido siglos dedicados a “pagar y rezar”. Observadores superficiales y sentimentales presuponen en el pueblo una “salud” física y moral particular y milagrosamente intacta, y de este modo presuponen todo un repertorio de cualidades específicas e inimitables: buen juicio, instinto sagaz, generosidad, modestia y dignidad, todo ello sin tener en cuenta los múltiples matices y los muchos “reversos” de tales disposiciones pretendidamente “naturales” y sin distinguir la excepción de la norma común, el efímero esplendor de la edad primera de la pesada y duradera impronta de los irremediables, el impulso del corazón del mimetismo ritual. Sobre todo, en consecuencia, se atribuye a este “potencial”, que en cierto modo es de orden fisiológico, un contenido real de sabiduría y

fuerza cuyos efectos milagrosos se materializarían de golpe en cuanto se rompiesen las cadenas de la esclavitud. Ahora bien, la existencia de tales cadenas no es un accidente absurdo: aunque se quiera admitir que, en principio, ha sido únicamente el infortunio el que ha forjado dichas cadenas, su conservación y su endurecimiento milenario no se explican sin la complicidad esencial de los propios prisioneros. La historia contemporánea debería habernos instruido, al menos un poco, sobre la idea del *bon peuple*. Después de todo, muchos de los secuaces de Mussolini y de Hitler eran “pueblo”; y son ciertamente “pueblo” los bravos militantes que adoran a Stalin y a Thorez, quienes imponen el silencio entre los opositores en las elecciones a fuerza de puñetazos. Pueblo eran los heroicos marineros de Cronstadt, que empezaron masacrando a sus propios oficiales, para pasar luego a los diputados de la Duma y luego, aleatoriamente, a una inmensa cantidad de gente más o menos marcada por el pecado de un origen burgués; para acabar, a su vez, masacrados por las tropas de Trotski. Entre ellos, había ciertamente muchos “buenos chicos”, compañeros generosos y “buenos gigantes”.

Se dirá que hace falta abrir los ojos ante estas víctimas ingenuas de una infame demagogia, si bien “abrir los ojos” aquí significa extirpar radicalmente estas cualidades que enternecen a los admiradores del “pueblo auténtico”. Las verdades simples y las resoluciones predeterminadas conllevan siempre una violenta ceguera y, justamente por eso, requieren almas “sinceras y rudas”.

Se podrá considerar inconveniente evocar ejemplos de fanatismo político al hablar de la primera Iglesia cristiana. ¿Qué relación puede haber entre la vulgaridad de las órdenes exaltantes y el sublime impulso de una nueva fe tal y como la atestiguan los Evangelios y las epístolas de Pablo? Y, sin embargo, en las quejas que rebela la epístola a los gálatas, y que parecen quedar confirmadas en las invectivas del apocalipsis contra los nicolaítas (los cuales, según P. L. Couchoud, serían los seguidores de Pablo), se detectan procesos de lucha y una elocuencia partidista que se asemeja enormemente a las que hemos conocido en nuestro tiempo. En todo caso, hacia el 140, en la asamblea de fieles en Roma, Marción se opuso a una mentalidad cerrada, suspicaz, llena de odio y no muy distinta a la que anima hoy a los estalinistas contrarios a los trotskistas. Un poco más tarde, un texto del que me disculpo por no poder dar detalles concretos, pese a estar seguro de no deformar su significado, diferenciaba en la comunidad cristiana diversos estratos: 1) el pueblo, que cree sin tratar de entender; 2) los medio-astutos, que persiguen su propio interés egoísta pero creen de forma bastante sincera; 3) los astutos, es decir, los ambiciosos intrigantes; 4) los fieles, más celosos que inteligentes, con frecuencia causa de problemas por su celo intempestivo y extremista; 5) y, por último, una minoría de verdaderos iniciados, la de los que conocen a fondo la doctrina y la practican con un superior discernimiento.

Situaciones turbias de este tipo eran inevitables, en la medida en que el mensaje cristiano-paulino se dirigía indistintamente a todos los hombres, con tal de que creyesen en el Cristo crucificado y resucitado.

La disputa entre el *abêtissement* que santifica y la inteligencia consagrada a juegos estériles, como la que se da entre barbarie “fresca” y civilización “corrupta”, o también entre el “asno vivo” y el “doctor muerto”, está viciada por un malentendido inicial: se da capciosamente una elección cuando las circunstancias han excluido ya cualquier posibilidad de elección. Es tal vez una estupidez análoga del destino la que permite triunfar fácilmente al pacifismo cuando la guerra ya ha estallado. Los hechos y la razón están más o menos en la misma relación que César y Dios en la famosa parábola. Y se deberá admitir que la hábil respuesta: “Dad a Dios y a César” fue una salida poco esclarecedora.

Una vez descartadas las ridículas insinuaciones de Chesterton y de Belloc sobre la “corrupción” del mundo pagano (que en estos ilustres anglo-católicos hace referencia sobre todo al abuso de los placeres sexuales), y una vez establecidas las debidas reservas a las tesis de los economistas, según las cuales la desgracia de la antigüedad habría sido no poder industrializarse sustituyendo la esclavitud por esa maravilla moderna que es el mercado de la mano de obra, queda la idea de que, entre las dominantes psicológicas de la época en que el cristianismo germinó y difundió, ocupan un lugar relevante el *taedium vitae*, la persistente idea del *mundus senescit*, la explicación —repetida por todos los historiadores desde Trogo Pompeo hasta Dione Cassio— de la necesidad del despotismo, dado que la naturaleza humana es incapaz de perpetuar regímenes de libertad. Consagrándose los ricos a la cólera divina y los *esprits forts* a la perdición eterna, desde sus inicios el cristianismo se ha resignado a la perpetuación (hasta el día de la *apokatastasis*) tanto de la miseria social como de la miseria intelectual. Por esta última, entiendo el abandono de toda curiosidad gratuita y audaz.

Ahora bien, condenar la razón humana por su orgullo, detestar la irreverencia de los “despreocupados” porque no se toman nada en serio, proscribir todo conocimiento que no sirva a las necesidades cotidianas o a la salvación del hombre, todo esto el “pueblo” lo acepta con gran facilidad, una vez ha sido persuadido de que su simplicidad, su ignorancia, su miseria y sus tribulaciones son precisamente sus mejores credenciales a la hora de atravesar esa “puerta estrecha” por la que el camello pasará con más facilidad que los “afortunados de este mundo”.

La resignación —una especie de *Realpolitik* aplicada a todos los aspectos de la existencia— calaba entonces en todas las clases sociales. Los descendientes de los Cornelios y los Meletos se resignaron al *ruere in servitute*; los hombres de Atenas, de Esparta y de Rodas se resignaron a ser aclamados como los dignos continuadores de Pericles y de Leónidas por haber construido un urinario público a los pies de una acrópolis desierta, o por haber deslumbrado en un concurso de elocuencia que Cármenes o Alcibíades habrían encontrado indigno de ellos a los dieciséis años; los filósofos se resignaron a ocuparse de los horóscopos y de los efluvios de una matrona perezosa; el rico se resignaba a ser esquilado por César o por el liberto convertido en su hombre de negocios; los

artesanos y los artistas de Alejandría y de Antioquía se resignaban a sustituir el oro y las piedras preciosas por sucedáneos cuya fabricación sentó las bases de las elucubraciones de la alquimia; después de exhibir, un día de revuelta, el propio cuerpo consumido y cubierto de cicatrices mal pagadas, el legionario se resignaba a volver bajo el bastón de mando del centurión. Y, en definitiva, Marco Aurelio se resignaba también él a hacer el trabajo de emperador. (¿Y no es tal vez un estado similar de resignación que Neville Chamberlain y su pío compadre Lord Halifax se hayan visto guiando Europa? Si hoy la única elección fuese realmente entre una pax romana, o más bien anglo-germánica, y las correrías de Atila, no quedaría más que *s'abêtir* lo más pronto posible a las alucinaciones de la Tebaida.)

Esta resignación de los súbditos tuvo sin duda su peso en las sólidas dimensiones asumidas por la “mentira oficial” precisamente en la época en que (bajo Domiciano) surgieron los Evangelios en la forma en que hoy los conocemos. La *felicitas, prosperitas y ubertas* de los países y de los pueblos que no cesan de aparecer en las inscripciones, los decretos y las monedas del momento; la pompa de los títulos consulares y senatoriales dirigida a personajes abyectos o memos; la mentira intrínseca del principado, la dictadura perpetua disimulada con toques casi republicanos; la declamación gratuita en prosa y en verso; la conservación de cultos que no corresponden ya ni a la sustancia de las supersticiones populares ni a la teología de personas prácticamente apenas instruidas en filosofía; todo ello puso un barniz espesísimo y altamente tóxico que paralizó el cuerpo social, de forma que este no pudo defenderse ni contra el agotamiento provocado por la mecánica estatal ni contra la penetración de la barbarie. La “sociedad” activa, es decir, el ambiente en el que brotan las personalidades, la inteligencia y la empatía inmediata por los problemas humanos, se encontró en una situación de inferioridad tanto respecto al aparato del gobierno como frente a las masas implacablemente aferradas a una vida de penas y miseria.

Esto explica, entre otras cosas, la facilidad con que se produjeron los éxitos cristianos en el campo de las ideas. Un “reino que no es de este mundo” aparecía no solo rodeado de un aura de nobleza, sino que también era más consistente que un “reino de este mundo” fundado casi únicamente en fantasías deshonestas.

Al atacar la fachada oficial del “paganismo”, los polemistas cristianos jugaron pues una buena partida. Por un lado, no atacaron nunca de frente al pensamiento helenístico, del cual, más bien, tomaron prestado bajo mano medios eficacísimos de construcción y de expresión intelectual. Las tediosas páginas de la *Civitas dei* en las que se mencionan y destruyen los vacíos fantoches del *Pantheon* romano son un duelo sin peligro ni gloria librado contra sombras. Los doctores cristianos han derribado a los dioses de Ovidio, pero ninguno de sus ataques han podido tocar nunca la divinidad de Esquilo y de Píndaro (que desde Plutarco hasta Juliano y Proclo alguno lograba incluso entender). Cuando se trataba luego de principios filosóficos, los cristianos no han hecho más

que utilizar —sin mucha finura— una escuela griega contra otra: Aristóteles contra Demócrito, la moral de la Stoa contra la de Epicuro, los escépticos contra el determinismo naturalista, y así sucesivamente.

Todo esto bien podría indicar un cierto nivel de valores humanos y de verdad espiritual que el cristianismo no ha llegado a sobrepasar. Su inmenso mérito es haber sido una “religión de esclavos”: gracias a la iluminación interior que aportaba de las masas convulsas, desmoralizadas, empujadas al abismo de la última desesperación, estas han podido (a través de una serie de etapas cuanto menos complicadas) reconstituirse en “pueblo”, es decir, en una comunidad de “pobres” preservados del embrutecimiento, de un cierto sentido de la justicia y de esa particular noción de la dignidad del hombre que es la “humildad” cristiana.

Pero si se habla de “civilización occidental”, es decir, de la energía que hace de la sociedad una integración de seres inteligentes y libres, es necesario decir que ella no fue puesta a salvo por el cristianismo, sino más bien por la persistencia del helenismo. Es más, la Iglesia de Gregorio Nacianceno, de Juan Crisóstomo, de Ambrosio y de Agustín, no habría sido nunca la que fue sin la fortísima influencia de Platón en la “buena nueva” mesiánica y en la “locura de la Cruz”.

El triunfo del *Logos* platónico sobre el Mesías judaico constatado por Hannack podría corresponderse con el salto de la dirección eclesiástica desde los ambientes populares a una *élite* intelectual como la reunida por Clemente y por Orígenes en su escuela de Alejandría. Aunque también en el pueblo la rápida helenización de las expresiones exteriores de la fe cristiana se manifiesta de forma bastante nítida tanto en las imágenes y ornamentos de las catacumbas, como en el uso casi exclusivo de la lengua griega y de un simbolismo griego en la liturgia, en las predicaciones y en la apologética más simple.

Siguiendo la atrevida senda de las conjeturas, se podría tal vez llegar a buscar filtraciones de la enseñanza socrática, órfica, pitagórica e histórica en muchos apotegmas del *Sermón de la Montaña*: “No os resistáis al mal” (¿Sócrates no decía de hecho que “sufrir una injusticia es mejor que arriesgarse a cometerla?”); “Cuando ayunéis, perfumaos la cabeza y lavaos el rostro”; “Amasad tesoros en el Cielo, donde no hay ni gusanos ni herrumbre que los corrompan” (oposición muy griega entre la entidad incorruptible y el mundo de la generación y la muerte); “Saca la viga de tu ojo antes de quitar la paja en el ojo ajeno” (¿no deriva esto del “conócete a ti mismo” socrático?). Estas cosas, en todo caso, se decían en un país donde desde hacía tres siglos los griegos gobernaban, comerciaban y dispersaban todo tipo de inquietudes intelectuales y nuevos modos de ser. Piénsese en los fermentos del socialismo formulados por Marx o Bakunin y asimilados por los buriatos o los montañeses de Daghestan; en los prejuicios de honor *castizo* trasplantados entre los indígenas de Filipinas, o entremezclados con las tradiciones de los araucanos.

De la lectura de los Evangelios se evidencia la casi absoluta certeza de la existencia real de Jesús, del hecho de que fue ajusticiado por los romanos a instancias, o con el consentimiento, del Sanedrín, y de la autenticidad esencial de los “discursos” que tan profundamente impactaron en sus discípulos. Lo que queda a oscuras —la relación entre Juan el Bautista y Jesús, el carácter del movimiento promovido por Jesús en Galilea y en Jerusalén, las verdaderas razones del suplicio al que fue sometido, etc.— no tiene una importancia decisiva a la hora de explicar los sucesos que siguieron a aquel “episodio insignificante en la vida de una provincia del Imperio”. Es necesario ciertamente tener en cuenta, en primer lugar, la circunstancia de que ninguno de los evangelistas (ni siquiera Pablo, quien parece haber sido, cronológicamente, el primero en hablar de ello) conoció a Jesús; en segundo lugar, que las peripecias y los elementos de la predicación han sido adaptados de acuerdo a perspectivas espirituales y a fines concretos que se dieron tan solo sesenta años después de la presunta crucifixión; en tercer lugar, especialmente, que la “escala” de los sucesos narrados en los Evangelios y en la primera parte de los *Hechos de los Apóstoles* se ha exagerado falsamente; aunque esto es un efecto inevitable de la resonancia póstuma de hechos y dichos que tuvieron un origen tan modesto que la mayor parte de los contemporáneos no tuvo ningún conocimiento de ellos.

Respecto a la estilización “escritural” y a la tendencia de los gestos y las enseñanzas de Jesús a conformarse según modelos preexistentes tanto del mesianismo hebreo como de los “misterios esotéricos”, entonces comunes en todo el Oriente helenizado, es lícito también suponer que fueron adoptados libremente por el mismo Jesús, o bien que son atribuibles a la mentalidad de los discípulos, los cuales es obvio que interpretaron la gran experiencia del nuevo Verbo según nociones que les eran familiares.

Se puede decir en definitiva que en aquellos años, los más oscuros del reino de Tiberio, cuando (en el año 26) el emperador se retiraba a Capua, y Sejano gobernaba el imperio (hasta el 31), toda la verdadera vida del *ecumène* está sumida en un oscuro trasfondo. La depresión económica señalada por Tácito a propósito de la crisis de las grandes propiedades, los ascensos sin brillo de personajes intrascendentes, las escuelas de sabiduría desiertas y estériles, las letras y las artes deslustradas, las legiones inertes en sus campamentos fortificados, las ciudades que languidecían más por el miedo que generaba en todos el control meticuloso de la policía del estado que por la pericia del fisco; las delaciones de arriba a abajo en la escala social, el auge de brujos “caldeos” que procuraban pequeños momentos de miedo o de esperanza, la mundanidad ceremoniosa, la lujuria de los viejos *blasés*; las confabulaciones subversivas en los apartamentos de los patricios, las confabulaciones místicas en los subterráneos o en los claros de los bosques.

En Palestina, la dinastía de Herodes y los grandes partidos de los fariseos y los saduceos están en este momento en esa fase de declive en

que *jam foetet*: el barniz se agrieta en los “sepulcros emblanquecidos”. Si existe todavía un pensamiento judío, su centro no está en Jerusalén, sino más bien en Alejandría, donde vive el filósofo Filón. La actividad productiva de la nación hebrea tiene ciertamente por teatro el gran espacio vital de la *diáspora*, de donde vendrá Pablo de Tarso y, antes que él, los miembros de la primera comunidad apostólica, esos que los *Hechos de los Apóstoles* llaman “helenistas”, o simplemente “helenos”. Si la mención [en *San Juan*, XII-20] de los griegos llegados a ver a Jesús en Betsaida está fundada en una tradición auténtica, se trata seguramente de prosélitos de la *diáspora*.

La emigración, con sus idas y venidas, con las noticias y la ayuda que un campesino podría recibir de un hermano o de un sobrino que había hecho fortuna en “ultramar”, con la incesante mezcla de clases y condiciones, está en la base de la irreductible democratización del pueblo hebreo, y lo ha preservado del resignado torpor de las plebes sometidas. La democratización implica siempre agitación. Ahora bien, los fariseos eran, pese a todo, un partido esencialmente popular (un poco como los socialdemócratas o los radicales en Francia, que conservan, pese a la corrupción, vínculos de unión bastante difusos con la masa del pueblo), mientras que los saduceos parece que eran los típicos burgueses liberales. Las disidencias extremas tuvieron durante mucho tiempo el carácter de perturbaciones en la periferia del fariseísmo; el aparato ortodoxo del centro se revolvía de modo cada vez más nervioso en contra de estas herejías que les comprometían: “Si lo dejamos continuar, todos le seguirán, y entonces vendrán los romanos y acabaran con nuestra nación” [*Juan*, XI-49].

Sin embargo, ningún movimiento importante podía constituirse fuera del círculo de los fariseos: el movimiento de los zelotes, que conducirá a las grandes insurrecciones judías contra Nerón, comenzó hacia el año 6 o 7 con una alianza de los fariseos (Seddoc) y los revolucionarios “mesiánicos” (Judas el Galileo). De hecho, los fariseos aparecen continuamente en torno a Jesús, y la relación entre ellos no es necesariamente hostil: los fariseos advierten a Jesús de que la policía de Herodes lo busca [*Lucas*, XIII-31]; Jesús es invitado más de una vez a comer en casa de fariseos, etc.

Los Evangelios han eliminado o corregido muchos detalles de forma que la situación del año 30 no apareciera muy diferente a la de los años 80 y 90 tras la caída de Jerusalén y la ruptura entre los cristianos y la Sinagoga. Es, pues, imposible deducir con cierta verosimilitud qué pudo significar la acción del pequeño grupo reunido en torno a Jesús: si él auspició una insurrección (o una “manifestación”) mesiánica, si hubo refriegas alrededor del templo o un conflicto con las autoridades romanas y su protegido, Herodes, relacionada o no con la masacre de Galilea, vagamente apuntada en *Lucas* [XIII-1] pero de la que hay constancia en Flavio Josefo.

Aunque no es cierto que con su “acción” Jesús promoviese el grandioso fermento espiritual que debería convertir el mundo occidental.

Su muerte en la cruz fue eficaz en el momento en que supuso la consagración suprema a “discursos” inolvidables. Desde este punto de vista Jesús, en mayor grado que los profetas que (Manes incluido) soliviantaron al pueblo, está más cerca de Sócrates o de santos que, como Buda y Francisco de Asís, enseñaron con el ejemplo el retiro de la sociedad.

Se puede intentar explicar la misma analogía por el lado opuesto: Sócrates, en el ambiente intelectual de Atenas, y Jesús, en el popular de Palestina (intelectualizado tras tres siglos de helenismo), encontraron un terreno en el que el grano, en lugar de acabar siendo comido por los pájaros o seco entre las piedras, “germina produciendo cien, setenta, o treinta. Quien tenga oídos para entender, que entienda” [*Mateo*, XIII]. El “discurso”, pronunciado en unas condiciones que acentúan su sinceridad, penetra en las almas, hace cambiar las opiniones y multiplica las obras gracias a lo que en él hay de “sosegada razón”; mientras la palabra lacerante lanzada a una multitud exaltada sería más bien como “el grano caído en tierra poco profunda, que germina inmediatamente... aunque la planta, al no tener raíces, pronto se seca”.

Filón, y tras él muchos teólogos cristianos, buscó una concordancia entre Moisés y Platón. Sería tal vez más fácil reconocer en la palabra del Evangelio una concurrencia de Isaías con Sócrates. La presuposición es tendenciosa: quiere insinuar la arriesgadísima hipótesis de una propagación del razonamiento socrático por vías muchos más numerosas que las indicadas por la tradición literaria. Sin pretender probar nada, permítaseme esbozar un cuadro sinóptico.

Las inspiradas manifestaciones de Isaías respecto a una “espiritualización” del hombre son relativamente contemporáneas del orfismo, por una parte, y de los *Upanishad* más libres de dogmatismo, por otra. Ciertos motivos dominantes de los *Upanishad* sobre el gran Todo y sobre el ser íntimo sediento de libertad total se vuelven a encontrar en Sakya Muni, referidos a la condición humana y aplicados a la búsqueda de una conducta razonable. Pitágoras, unos cuantos años más viejo que Buda, transpuso a términos de sabiduría racional muchos elementos del orfismo. Según mi parecer, no hay ninguna continuación de Isaías en el desarrollo posterior del pensamiento y de la experiencia religiosa hebraica: la influencia de este profeta no ha prevalecido sobre las imperiosas preocupaciones de mantenimiento y consolidación de la Ley. El orfismo y el pitagorismo, por el contrario, han protagonizado fecundas elaboraciones por parte de Esquilo y de Píndaro, de Heráclito y de Empédocles, contribuyendo de este modo a conformar ciertos puntos de apoyo de la moral, e incluso de la epistemología, de Sócrates.

Respecto a Platón, se le puede saquear sin fin, extrayendo de él material para las más fastuosas construcciones teológicas, metafísicas, éticas y estéticas. Pero no es posible fundar en Platón (es decir, sobre lo más esencial y significativo que hay en el pensamiento platónico) un movimiento religioso o social, un conjunto de dogmas y de reglas metodológicas que el individuo pueda luego aplicar para caminar por la

senda correcta, hacia una meta definida, ni siquiera si esta meta es la salvación del alma.

Llena, como está, de puntos de salida, la obra de Platón no ofrece, por decirlo así, ningún punto de llegada. La irradiación de su pensamiento ha sido continua, y continúa siendo inmensa, en el momento en que indica “cimas”, límites de comprensión y amplitud de miras que hasta ahora no ha sobrepasado ningún pensador. Pero las luces de estas cimas han borrado las huellas de los caminos que conducen a ellas, causando extraños equívocos en lo que atañe a la longitud del camino, es decir, sobre el esfuerzo necesario para llegar. Es por esto que, desde hace dos mil años hasta ahora, las modas intelectuales de Occidente han visto tantas imitaciones simplificadas o barrocas de lo que impropriamente se llama el “sistema” de Platón. En la obra de Platón no hay sistema, no hay ni siquiera una idea de una “vía única” o de un “método” invariable: todo es creación y, al mismo tiempo, ironía intelectual; y tanto la creación como la ironía son fines en sí mismos. La gnosis, el neoplatonismo de Plotino, la teología cristiana, el sufismo mahometano, el humanismo florentino u oxfordiano, se han ennoblecido ataviándose con harapos (casi siempre mal dispuestos con trozos de diversa procedencia) de aquel vestido de luces que es la especulación platónica, siempre indivisible e inaferrable.

La revolución, o más exactamente, la “revelación” cristiana está toda en la *Loghia*, en los discursos de Jesús. Es por el hecho de haber abierto tanto a los sabios como a los ignorantes, a los pescadores del lago Tiberíades, a los publicanos, y a los contemplativos en busca de verdad, una vía simple y clara de triple liberación, por lo que la palabra de Jesús fue tan maravillosamente eficaz. El camino indicado por él resolvía, en primer lugar, los conflictos siempre molestos y desalentadores de la observancia meticulosa de la Ley y los impulsos morales espontáneos; en segundo lugar, ayudaba a salir del camino sin salida por el que se desviaba la lucha por la independencia de Israel (“Nosotros somos de la sangre de Abraham, y no hemos sido nunca esclavos de nadie” [*Juan*, VIII-33]) después de los pusilánimes y tortuosos compromisos que el partido “nacional” había tenido que aceptar explícitamente o implícitamente con la dinastía idumea y con el poder romano, pero sobre todo con Mammón, quien pretendía servir junto a Dios; en tercer lugar, la palabra de Jesús ofrecía el modo de darle la vuelta a las barreras, con frecuencia absurdas y tal vez ficticias, entre hebreos y helenos, circuncidados y gentiles. Se debe a la franqueza purificadora de su predicación que Jesús pudiese conmover tan profundamente las conciencias, sembrando al mismo tiempo el pánico entre los “escribas y fariseos”.

Es en los discursos, por otro lado, donde surge la “personalidad viva” de Jesús. Los discursos son, pues, la mejor respuesta a quienes (como P. L. Couchoud) quisieron reducir la figura de Jesús a una “creación colectiva” en la que se situaría en primer lugar el mito del Hombre-Dios muerto en la cruz creado por Pablo de Tarso y más tarde un

ser divino sin casi figura humana: el Ángel del Apocalipsis, “inventado” por el hierático Juan de Patmos y, muy poco después (diez o quince años después del *Apocalipsis* y compuesto seis u ocho años tras la muerte de Pablo) una “síntesis” de los dos motivos con la creación artificial de la novela de los Evangelios.

Por otra parte, la ritualización de la figura y de la biografía de Jesús es un hecho sumamente importante. El inmenso aluvión de tradiciones bíblicas, de cultos esotéricos, de la literatura apocalíptica que pulula desde la época de los macabeos, ha proporcionado oportunamente los materiales para tal transfiguración y, por tanto, para hacer del cristianismo un movimiento de carácter exclusivamente religioso.

Sin embargo, la singular fortuna del cristianismo se aplica aún mejor si se admite que ha sido algo más que un culto esotérico particularmente eficaz. Desde el momento en que se difunde, una religión que se exterioriza y adquiere la forma de comunidad implica *siempre* fenómenos psicológicos y sociales que superan los límites de la experiencia religiosa. En su desarrollo posterior, la “cristiandad” ha albergado más vicisitudes, más motivos de sentimiento y de pensamiento, más elementos de unión, de antagonismo y de diferenciación entre los hombres, que los que suscita normalmente una asociación o una tradición ritual.

En los discursos de Jesús (como en su rechazo a hacer milagros, los cuales tienen lugar sin que él mismo lo quiera), es por otra parte evidente el carácter de puro fervor humano y de libertad interior de su mensaje: “Lo que deseáis que los hombres os hagan a vosotros, hacédselo a ellos; esta es la Ley y los Profetas”; “El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado”; “Dios no es el Dios de los muertos, sino el de los vivos”.

Estos textos, y tantos otros, parecen poner por encima del culto y de sus misterios no ya la “moral”, sino más bien la “justicia”, si por justicia se entiende la proyección del impulso moral íntimo en el plano de esa “experiencia asociada” sobre la que con tanta razón insiste Ernesto Buonaiuti. Y es evidente, en las palabras de Jesús, también el esfuerzo de alejar del *dharma*, del *fas et nefas*, cualquier connotación mágica. Tal acercamiento a la Ley y a los Profetas pueden sin lugar a dudas paragonarse a las interpretaciones que Heráclito, Esquilo y Píndaro daban a los mitos de Zeus, de Dionisio, de Prometeo, interpretaciones que divergían de la forma en que tales mitos y símbolos eran entendidos en los ambientes iniciáticos en los que se habían creado.

Hay, por otra parte, una diferencia evidente, y es que la propaganda órfica se dirigía a una aristocracia intelectual, mientras que el “vino nuevo” para el que Cristo exigía “odres nuevos” se ofrecía al pueblo. Más esencial incluso es otra diferencia circunstancial: en la época de Pitágoras, de Heráclito y de Esquilo, la “sociedad” (en el sentido estricto de comunión libre ente personas que son y quieren ser individualmente independientes) estaba, en las ciudades helénicas, en pleno desarrollo. Esto se traducía en un impulso irresistible hacia la secularización de la

vida espiritual frente a las pesantes maquinarias del despotismo, de la organización centralizada y de la concentración plutocrática. En tales condiciones, la incorporación de dogmas y de ritos parece ofrecer un refugio, una garantía de perpetuidad, e incluso la protección del secreto, a lo que queda de autonomía intelectual y moral de la sociedad. Los mismos filósofos se sienten llevados a la iniciación gnóstica más que a la discusión pública. Los cenáculos se transforman en conventículos ritualizados. La “glosolalia” se muestra como una efusión más profundamente consoladora que los discursos rigurosos y tajantes.

Esta es la pendiente por la que asciende la primera “Iglesia” cristiana: desde las epístolas de Pablo a las epístolas de Clemente a los corintios (hacia el 95), y de estas a la condena de Marción por parte de dirigentes “ortodoxos” de la comunidad romana, entre el 140 y el 150.

Traducción de Juan Pérez Andrés