

OBSERVACIONES SOBRE EL ORIGEN DE LA TEOLOGÍA

Carlos Arturo Mattera*

Resumen

Se plantea partiendo de una interpretación libre, una breve introducción al origen griego de la teología y algunas claves para comprender la posterior apropiación por parte de la religión judeocristiana para fundar la suya. Una descripción sobre el oficio de los poetas, las primeras definiciones, algunos conceptos fundamentales y una modesta valoración sobre el concepto Λόγος, completan el ejercicio.

Palabras clave: Teología; Filosofía; Poesía; Platón; Aristóteles; San Agustín; Λόγος; San Juan.

*Carlos Arturo Mattera es Doctor y Magister en Filosofía por la Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela. Profesor y Coordinador de la Maestría de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela. Ha publicado Artículos y Ensayos sobre Filosofía y Música entre los que destaca: Antonio Lauro y la Estética (2001). La estética musical y Leo Brouwer (2002). La música de John Cage (2007). Algunas ideas estéticas sobre Nietzsche y la música (2008). Beethoven y Wagner (2009). Algunos conceptos filosóficos sobre la guerra en relación a Maquiavelo (2014). Heráclito y la Música (2014). La Música en la Antigüedad. Un acercamiento desde el pensamiento del joven Nietzsche (2014). Nietzsche y Píndaro (2014). Heráclito y Hegel. Su actualidad filosófica (2015), Observaciones sobre el origen de la Teología (2003). carlosarturomattera@gmail.com.

OBSERVATIONS ABOUT THE ORIGIN OF THEOLOGY

Carlos Arturo Mattera

Abstract

This research shows a brief introduction to the greek origin of theology and a few keys to comprehend the later appropriation by the judeo-christian religion as a foundation to their own. Completing the study: a description of the poet's trade, the first definitions, some fundamental concepts and a modest valuemment about the concept of Λόγος.

Keywords: Theology; Philosophy; Poetry; Plato; Aristotle; Saint Agustine; Λόγος; Saint John.

El Cristo sólo es signo de sí mismo.
Hércules se parece a los príncipes.
Baco, es el alma unánime.
Pero Cristo es el término. Sin duda
tiene otra naturaleza.

Hölderlin.

Las siguientes reflexiones tuvieron su primer impulso a partir de los escritos *Heráclito y la poesía griega* (2015) y *Heidegger, Hölderlin, Heráclito* (2019), por lo que serán una referencia recurrente en nuestro breve recorrido. En ellos encontramos la idea del estrecho vínculo que existe entre la poesía y la filosofía en sus inicios, hasta el punto de llegar a otorgárseles un mismo origen. Esta idea desde luego puede llegar a ser muy difícil de aceptar, sobre todo para quienes han transitado el largo camino histórico en el que se han venido separando y definiendo como antagónicas, resaltando más sus diferencias que lo que tienen en común, olvidando así lo esencial que les es propio, hecho que irónicamente comenzó a acentuarse con Platón.* Tuvo pues que pasar mucho tiempo para que volvieran a encontrarse. Nos referimos ahora al idealismo alemán que sumó grandes esfuerzos para ver realizada una de las mayores empresas que se había propuesto, unificar poesía y filosofía. Pero como nuestra intención es remitirnos a los orígenes, es importante marcar las diferencias, pues no nos referimos acá a cualquier poesía o a cualquier filosofía, sino a las verdaderamente grandes y venerables, a aquellas que se distinguen por su carácter fundacional. Más

* Se dice acá irónicamente pues entendemos que en *el corpus platonicum* confluyen perfectamente poesía y filosofía conformando una unidad, por lo que inclinar la balanza en favor de una u otra sería violentarla. De modo que nos referimos es a la siempre compleja y controversial condenación de la poesía en el libro X de la República en favor de la superioridad de la filosofía.

aún, otra distinción debemos hacer en relación a la mencionada grandeza, se trata de aquello fundamental que las une, el mejor y más bello de los motivos, aquello que los griegos llamaban τὸ θεῖον, lo divino... Esto nos lleva indefectiblemente a la teología. Para acercarnos al origen del término y para comenzar a ver lo que con él se designaba, nos es oportuno un pasaje de Heidegger que hemos tomado de *¿Qué es la filosofía?* (1956). Allí puede leerse:

La palabra φιλοσοφία nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. Y no solo eso: la φιλοσοφία también determina el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental. La expresión «filosofía europea occidental», que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la «filosofía» es griega en su esencia; griego significa aquí: la filosofía es, en el origen de su esencia, de tal naturaleza que precisó del mundo de los griegos, y sólo de este mundo, para iniciar su despliegue.¹

Todo este pasaje es perfectamente extrapolable a la teología, pues efectivamente la teología también es griega en su esencia. Las palabras que la conforman, además, θεός y λόγος, están grabadas en el corazón de los más ilustres pensadores griegos. Pero si en conformidad con el fragmento citado dijéramos “teología europea occidental”, cuanto más tautológica puede llegar a ser esta expresión si tenemos en cuenta la venida del cristianismo y su ulterior expansión la

¹ Heidegger, M., *¿Qué es la filosofía?* Herder Editorial: Barcelona 2004, pp. 34-35.

cual fue de la mano junto a la del imperio romano.* Entre los griegos, la primera referencia a la filosofía la encontramos aparentemente en el fragmento 35 de Heráclito que nos dice: “*Conviene, pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la sabiduría [filósofos].*”² También Pitágoras en el decir de Jámblico: “*fue el primero en tomar el nombre de «filósofo».*”³

Ahora bien, por lo que se refiere a la *θεολογία* fue Platón quien primero introdujo el término (cf. *Pol.* II, 379 a),* y lo hizo para designar precisamente el oficio de los poetas, quienes muchas veces al igual que los dioses y héroes que inspiraban sus obras, eran también tenidos por divinos. “*Es una cosa ligera, alada y sagrada el poeta*”⁴ nos decía el joven Platón. Éste carácter divino del poeta como es ya bien sabido le viene del entusiasmo, locura o *μανία* producida por las Musas con quienes se comunica de modo enigmático. No hará falta elaborar demasiado sobre esto. Nos interesa más bien hacer mención a las otras formas de sabiduría inspirada que acompañan a la poesía tal y como son expuestas por Platón como producto de esta *μανία* (cf. *Phaedr.*, 265 b), sobre todo para remarcar una de las características fundamentales de la teología, esto es, que la sabiduría es un don divino. Nos referimos acá primero al don de la inspiración profética el cual corresponde al patrono del oráculo de Delfos, Apolo. Segundo a la inspiración mística, a la embriaguez,

* Es importante ver acá lo que San Pablo llamó “la plenitud de los tiempos” (Gal. 4, 4), no solo caracterizado por el nacimiento de Cristo, además debe verse el tiempo inmediatamente posterior a su muerte en el que de modo ideal se dieron las condiciones para la evangelización.

² Mondolfo, R., *Heráclito Textos y Problemas de su Interpretación*, Siglo XXI Editores: México 1966, p. 35

³ V. P. XII 58. Iamblich. *De Vita Pythagorica. Recensuit Augustus Nauck*. Petropoli 1884.

⁴ *Io.* 534 b 4-5. *Platonis Opera. Ioannes Burnet*. Tomvs III. Tetralogías V-VII Continens. *Oxonii* e Typographeo Clarendoniano 1902.

correspondiente a Dionisos. Y, por último, a la inspiración erótica, siendo esta la más elevada por la excelencia de su objeto, la filosofía. Estos cuatro modos de sabiduría ya nos dicen mucho del oficio de los poetas. Todas las formas de la poesía griega están aquí contenidas y aún la filosofía, pues nos mentiríamos si decimos que no existe una poética interna en la filosofía griega, o en su defecto una armonía (λόγος), por muy sistemática que esta haya pretendido ser de acuerdo con algunos intérpretes. La verdad es que no hay sistema ni siquiera en Platón como tampoco lo hay en Aristóteles, por poner de los ejemplos mejor preservados. El primero nunca hizo una exposición de un sistema. El segundo, aunque lo hubiera hecho, la conservación de su obra dificulta la exposición completa del mismo. Sin embargo, esto de ninguna manera debe entenderse como algo negativo, todo lo contrario. En esta época de plenitud intelectual, de brillantez artística y de verdadero genio, en la que el hombre griego descubría sus límites, no tienen cabida los optimismos positivistas y demás lecturas limitantes. Es pues necesario remarcar la verdadera significación del poeta a la que ya se hizo mención:

Debe entenderse poesía y especialmente el poeta, como lo hemos presentado anteriormente en el ensayo sobre Nietzsche y Píndaro. Esto es como una figura en la que confluyen el σοφός (sabio), y los Maestros de Música (musikalischen Meister) en el sentido que los expone Nietzsche y, también como los describe Grote en su Historia de Grecia, es decir, como a hombres de las habilidades más distinguidas y eminentes, maestros de todo cuanto podía aprenderse y razón de todos los logros de su época.⁵

⁵ Mattera, C., *Heráclito y la Poesía Griega*. Ediciones Actual. Universidad de los Andes: Mérida, Venezuela 2015, p. 11.

Solo a personajes con estas características podría atribuirse el oficio de la teología. Pero, ¿qué quiere decir esto? Lo que podemos saber debe deducirse ante todo de sus producciones, pues la interpretación y la crítica, aunque posteriores, nos llegan también de la antigüedad. Cosmogonías, teogonías y hasta cosmologías, si abstraemos la antropomorfización de ciertas deidades preolímpicas, es lo que encontramos en personajes como Homero, Hesíodo o Ferécides entre varios. Así pues, son los dioses protagonistas centrales en estas creaciones, lo que en parte define el oficio. Pero no son ciertamente agentes externos o ajenos a la vida de los hombres, pues la determinan y le dan dirección. *

En el caso de Homero tenido por el mayor de los poetas de la antigüedad y preludio de nuestra civilización, esto es un hecho bastante claro. Los dioses homéricos siguiendo a Lasso de la Vega: “*tienen forma, sentimientos y pasiones humanas; pero son inmortales y poseen un poder sobrehumano que les hace superiores al hombre en fuerza, belleza e inteligencia.*”⁶ En su preeminencia bajan a la tierra y se asocian con los hombres, creando alianzas y produciendo con ellas todo tipo de situaciones entre las que cabe destacar la discordia, pues efectivamente la guerra se encuentra en el corazón de la poesía homérica. E incluso más allá, pues a medida que los dioses iban perdiendo su autoridad con el pasar del tiempo, la guerra continuaba siendo la gran protagonista e inspiradora de la poesía griega. Esto puede verse muy bien en Calino y en Tirteo. Para Heráclito representaba la imagen viva de la justicia. “*La idea de Πόλεμος Δίκη (la guerra como justicia) es la primera idea filosófica específicamente*

⁶ *Introducción a Homero*. Editada por Luis Gil, Ediciones Guadarrama: Madrid 1963. p. 259.

*helénica*⁷ advirtió Nietzsche. En este contexto, se trata más de una idea teológica, pues no dejamos de pensar en el carácter divino que tanto Πόλεμος como Δίκη tenían para los griegos. Especialmente la última, pues ni siquiera los dioses estaban por encima de ella. A esta guerra a la que nos hemos referido es arrastrado todo cuanto ha sido creado por los dioses, pues después de todo ésta se encuentra originalmente en su naturaleza. Prueba de ello es que mucho antes del hombre, una vez engendrada la primera generación de titanes irrumpen las contiendas y con ello una serie de horrores, padecimientos y agresiones que se hicieron extensivos hasta la vida misma.

Puede entenderse de todo esto el carácter agonal del hombre griego. Bastará un solo pasaje homérico, el del herido Ares para ejemplificar lo que se ha comentado:

El más odiado para mí eres entre los dioses que abraza el Olimpo. Lo más querido para ti siempre ha sido la discordia, la guerra y la lucha. Tienes el espíritu insoportable y soberbio de tu madre, de Hera, a quien no puedo controlar con palabras. Creo que por sus impulsos es que sufres así. Sin embargo, no quiero que tengas dolores, pues eres de mi descendencia, y fue para mí que te dio a luz tu madre. Pero si de otro dios hubieras nacido, por ser tan perverso estarías mucho antes más abajo que los hijos de Urano.⁸

Características de esta primera teología de acuerdo con Platón fueron las genealogías. Si bien Homero en la descripción de los dioses nos presenta sus atributos y relaciones genealógicas más inmediatas, no lo hace de modo tan claro y ordenado

⁷ Friedrich Nietzsche. *Obras Completas*, Volumen II. Estudios Filológicos. Tecnos: Madrid 2013, p. 704.

⁸ *Il.* 5, 889. Books 1-12 with an english translation by A. T. Murray revised by William F. Wyatt. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts London 1999.

como su sucesor, Hesíodo. Su Teogonía representa la principal referencia en relación a la generación de los dioses. Podríamos decir que junto a la de Homero, se trata de la mitología oficial si se quiere. Sin embargo, no debe verse en ella como descuidadamente se ha hecho tantas veces, un catálogo de dioses. Lejos está de eso. Por su contenido ha sido valorada como una de las primeras obras poéticas en las que se reconoce un sentido filosófico. Tal es el caso de Gadamer y Olof Gigon. Éste último llegó a llamar a Hesíodo el primero de los filósofos, afirmación que muchos han considerado arbitraria. Pero cierto es que esa naturaleza (φύσις) de la que más adelante se apropiarán los presocráticos ya estaba en Hesíodo, pues indudablemente ha sido de los primeros en pensar sobre el origen del Cosmos y por ello en divinizarlo. Con algunas diferencias genealógicas, los dioses homéricos son los mismos que los de Hesíodo.* El mismo carácter guerrero, arrogante y retorcido puede verse al principio de la *Teogonía*. Luego de unos tantos versos aparece quizá la mayor de las violencias cometidas entre los dioses, Kronos castra a su padre Urano. Posteriormente devora a sus hijos. No es de extrañar que este tipo de acciones hiriera la sensibilidad religiosa de generaciones posteriores, hecho que abrirá el camino para el cuestionamiento a la autoridad de los poetas. Sin embargo, su dominio dentro de la vida de los griegos es siempre incuestionable. El caso de Ferécides, debe tener en este contexto un tratamiento diferente, pues no es precisamente como aedo que lo mencionamos, sino como el primero en componer un tratado en prosa sobre el origen del cosmos con su respectiva teogonía. Cabe destacar que esto no lo aleja de la definición de poeta que hemos dado pues, al poeta no lo hace el metro sino el contenido. De interés principal

* De ambos poetas dependen en buena medida las producciones teológicas posteriores, como también la poesía lírica y la tragedia.

acá, es la modificación que Ferécides introduce a la mencionada mitología oficial. Nos permitiremos reproducir un pasaje de Damascio:

Ferécides de Siro dijo que Zas, Crono y Ctonia existieron siempre como los tres primeros principios... y que Crono produjo de su propio semen al fuego, al viento (o aliento) y al agua... de los que, una vez dispuestos en cinco escondrijos, se formó otra numerosa generación de dioses, la llamada «de cinco escondrijos», lo que, acaso, equivale a decir «de cinco mundos».⁹

Dos cuestiones deben destacarse. La primera es la de la original alternativa que ofrece Ferécides a la creación ex nihilo, cuestión que será reconocible en filosofías y teologías posteriores. La segunda, la del inminente carácter sexual que indudablemente ha heredado de sus predecesores. Ahora bien, que hayamos escogido a Homero, a Hesíodo y a Ferécides para nuestro ejercicio podría parecer una arbitrariedad y la verdad es que hay una justificación más que lógica, pues se trata de la crítica tanto de Platón como de Aristóteles. Por otro lado, que se haya resaltado el carácter negativo y por ello condenable de estas composiciones frente a sus excelencias, también tiene una razón muy clara, que es mostrar lo más evidente que Platón tenía que censurar a los poetas, esto es la concepción de los dioses y el peligro que implicaba tomarlos como modelos. Era necesario por tanto desechar la mayoría de los mitos especialmente los de Homero y Hesíodo que mostraban a los dioses como malhechores y luchando entre ellos. Por todo esto es que puede afirmarse que la condenación de la poesía es lo que da el carácter peyorativo a esta primera teología,

⁹ Kirk, C.S. J.E. Raven & M. Schofield. *Los Filósofos Presocráticos*, versión española de Jesús García Fernández, Gredos: Madrid 1987, p. 92.

carácter que se hará extensivo a Aristóteles, aunque por diferentes razones. En su intención de reconstruir y ordenar el pensamiento de quienes le antecedieron, Aristóteles sometió a examen tanto a los teólogos o compositores de mitos (tal es el caso de Ferécides), como a los primeros que filosofaron, poniendo siempre de relieve la imposibilidad de adecuarse a su doctrina de las causas. Sin embargo, dio prioridad a los últimos: “*De las enseñanzas míticas no es digno reflexionar seriamente. En cambio estudiaremos a los que proceden por demostración...*”¹⁰

Debe decirse ahora que este carácter negativo de la teología no es concluyente ni para Platón ni para Aristóteles. Y quizá lo siguiente sea una de las observaciones más importantes que aquí haremos, pues para Platón existe algo que se ha ajustado muy bien a la concepción monoteísta judeocristiana y que significa además una de las razones más importantes de que la teología cristiana pueda entenderse como una sucesión natural de la griega.* Se trata de la idea del Bien. Es éste un concepto de orden superior que representa el punto culminante del mundo de las ideas, la causa de todo cuanto puede saberse y por ello, el objeto del conocimiento supremo (μέγιστον μάθημα). Esto lo encontramos bellamente expuesto en diversos lugares, pero especialmente en la analogía del sol (cf. *Pol.* VI, 505 a). Sucede pues que cuando la idea del Bien es puesta por Platón como principal atributo de lo divino, es posible hablar de lo que aquí llamaremos teología filosófica en oposición a la de los poetas. “Por consiguiente -continué-, dado que Dios es bueno, no podría ser causa de todo,

¹⁰ *Metaph.*, III. 4 1000a 18 Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos 1998.

* A muchos solo les basta con el uso de la lengua griega para justificar este hecho.

como los más dicen; sino sólo causante de unas pocas cosas que suceden a los hombres”¹¹.

De esta afirmación “Dios es bueno” destacaremos dos sentidos bien conocidos. El primero es que de Dios no puede proceder mal alguno. * El segundo, que si Dios es bueno no es posible en él el cambio. Es inevitable ahora no advertir la resonancia que esto ha tenido en el pensamiento cristiano especialmente en el de San Agustín. En su pequeño tratado contra los maniqueos *De la Naturaleza del bien* (405), puede verse con claridad. Puede incluso llegar a sorprender el nivel de literalidad que en algunos casos mantiene con las doctrinas de Platón, así como el modo en que fue sentida su filosofía.

Dios es el supremo bien sobre el cual no hay nada superior: es el bien inmutable, por lo tanto, verdaderamente eterno y verdaderamente inmortal. Todos los demás bienes proceden de él, pero no son iguales a él. Lo que es igual a él, sólo puede ser él mismo. Las demás cosas hechas por él, no son

¹¹ *Pol. II, 379 c Platonis Opera*. Ioannes Burnet. Tomvs IV. Tetralogiam VIII Continens. *Oxonii* e Typographeo Clarendoniano 1902

* Esta afirmación llega a radicalizarse con San Agustín como veremos. No obstante, en la periferia de la religión judeocristiana llega a cuestionarse. Partiendo de pasajes como, “Y Yahvé endureció el corazón del Faraón” (Ex. 9, 12), o “Mandó Elohim un mal espíritu entre Abimelec y los habitantes de Siquem” (Jue. 9,23), o “Un espíritu malo de Yahvé se apoderó de Saúl” (1 Sam. 19, 9), y otros similares, se intenta justificar el origen divino del mal. Sin embargo, esto no refiere de ninguna manera a la esencia de Dios, nos refiere más bien a su obrar en cuya omnipotencia es capaz de distribuir el bien y el mal. El temor de Dios como principio de la sabiduría junto a la exposición de esta idea, representa un tema central en los libros sapienciales, de los que se deduce que el sabio sin divagar en disputas teológicas sobre el origen del mal, acepta que todo viene de Dios. Incluso el mal distribuido por Dios necesariamente debe derivar en un bien o en un acto justo. “Si recibimos de Dios los bienes, ¿Por qué no también los males?” puede leerse en Job. 2, 10.

lo que él es. Y puesto que sólo él es inmutable, todo lo que creó de la nada, es mutable.¹²

Introducir a San Agustín en un escrito que viene desarrollando ideas sobre el origen de la teología nunca es precipitado. Pero no deben pasarse por alto sus predecesores, quienes, en el ejercicio de transmitir la revelación en los términos de la cultura intelectual de los griegos, dieron los primeros pasos para la articulación de una teología cristiana. La lista puede ser extremadamente larga pues tendríamos que considerar una tradición que va desde los padres apostólicos hasta los apologistas. San Justino Mártir, Clemente de Alejandría, Hipólito y Orígenes, representan ejemplos entre los que podemos ver patrones literarios específicos, diálogos, refutaciones y defensas junto a la adecuación de ideas filosóficas, principios y en general los ideales de la *paideia*, todos por primera vez al servicio de la religión de Cristo. En relación a nuestra intención de remitirnos a los orígenes, es Clemente quien merece una mención especial pues fue él quien recorrió los lugares más recónditos de la poesía griega, para extraer de ella pasajes que podía ajustar (la mayoría de las veces de modo muy forzado) a la nueva fe. Veía además en ellos un carácter providencial que preparaba el camino para la venida del Evangelio. Pero indudablemente que el encuentro de la revelación bíblica con la sabiduría clásica solo podía darse en el seno de una conciencia filosófica como la de San Agustín, que supone la revisión y el reordenamiento de la poesía, de la filosofía presocrática, de la filosofía platónica, de la lógica aristotélica, del estoicismo y de los pitagóricos, junto con la concepción de vida de los cristianos. En su crítica a la teología, tomó como modelo la de Marco

¹² *De Nat. B. I. Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. III. Obras Filosóficas. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid 1963.*

Terencio Varrón expuesta en sus *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* en la que pueden reconocerse tres tipos de teología: una mítica, una política y una natural, que marcarán una buena parte del largo recorrido por la *Ciudad de Dios*. Al igual que Platón, San Agustín inicia su examen evidenciando la impiedad e inutilidad de los dioses, a lo que había que sumar los excesos de los ritos y cultos que no eran otra cosa que el reflejo de la decadencia del ya conquistado Imperio Romano. Seguidamente nos da San Agustín la definición del filósofo, que en realidad es la del verdadero teólogo:

Sobre la teología que llaman natural, no cabe discutir con hombres cualquiera sino con los filósofos... Éste nombre desde su traducción al latín significa amor a la sabiduría. Ahora bien, si la sabiduría es Dios, por quien fueron creadas todas las cosas, como la divina autoridad y la verdad lo han mostrado, el verdadero filósofo es el que ama a Dios.¹³

Volvamos ahora a Aristóteles pues su importancia acá no es menor a la de Platón, en tanto definió la teología y le dio el sentido con que tradicionalmente la entendemos, esto es: como “ciencia de los primeros principios” o “filosofía primera”, disciplina a la que más adelante sus partidarios dieron el nombre de metafísica. Como sabemos de la división tripartita de las ciencias teóricas (cf. *Metaph.* VI. 1, 1026a 19, y XI. 7, 1064b 2), Matemáticas, Física (o filosofía segunda) y Teología, Aristóteles enaltece la última porque reconoce en ella el género más valioso, el de lo inmóvil y separado, esto es lo divino. Su naturaleza fue estudiada y expuesta exhaustivamente

¹³ *De civ. Dei.* VIII, I. *Obras de San Agustín.* Edición Bilingüe. XVI. *La Ciudad de Dios.* Edición preparada por el Padre Fr. José Morán, O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid 1958.

(cf. *Ph.* VIII), hasta llegar a reconocerse una primera esencia o principio supremo, que es eterno, inmutable, el más perfecto y excelente de todos, el primer motor, vale decir Dios. Es muy importante destacar que el modo como llega Aristóteles a concebir esto, que además representa uno de los momentos más bellos de su filosofía, se trata de un proceder lógico que aplicó a la física, específicamente a su doctrina del movimiento. Esta es la razón que ha llevado a muchos a discutir sobre el carácter teológico de su filosofía segunda. Aquí diremos que su metafísica vista desde sus cuatro definiciones: como la búsqueda de las causas y los primeros principios, como el análisis del ser en cuanto ser, como la investigación sobre la sustancia y como el estudio de Dios, todas están sujetas a la física. Por esto es que puede afirmarse con propiedad, que su teología es física. Ahora bien, evaluar el alcance y las repercusiones que la concepción aristotélica de Dios ha tenido en las teologías posteriores, sería un trabajo largo y complejo. Sin embargo, se harán un par de observaciones. La primera es, que cada vez que la teología se ejerció en probar la existencia de Dios prescindiendo de la revelación en las sagradas letras, únicamente haciendo uso de la razón, quien estuvo siempre detrás de esto fue Aristóteles. La segunda es en relación a la tan difundida expresión “la filosofía es sierva de la teología” (*Philosophia ancilla theologiae*), cuyo antecedente más remoto muchos reconocen también en Aristóteles*

* Esta fórmula podría haberse extraído perfectamente de las sagradas letras, prescindiendo tanto del antecedente que supone Aristóteles, como de todos los que la usaron después de él. En los escritos sapienciales se distinguen dos tipos de sabiduría. Una que se reconoce e identifica directamente con Dios, y otra profana. De esto se deduce que toda manifestación de sabiduría no iluminada por Dios, en el decir del Eclesiastés, no es más que pura vanidad, banalidad e incluso dolor y sufrimiento. La verdadera, como la que se manifestó en el Rey Salomón, está siempre al servicio de Dios.

Por último, algunas consideraciones en torno al concepto de λόγος y su significado en el prólogo del evangelio de San Juan, completará nuestro breve recorrido. Ante todo, debemos referirnos a la ambigüedad del término. La multiplicidad de significados que llegó a tener en la antigüedad, la ha expuesto Guthrie de modo muy minucioso en su *Historia de la Filosofía Griega*, hasta el punto que debe entenderse su uso dentro de contextos muy específicos. En su forma lingüística más común λόγος (de λέγειν) se refiere a la palabra, a lo enunciado, al discurso oral y escrito, a lo narrado, de modo general se relaciona al habla en el mismo sentido que ἔπος y μῦθος. Es oportuna esta indicación pues fue en el ámbito de la épica y la mitología donde tuvo lugar la primera teología como hemos visto. En el tiempo posterior a Homero y Hesíodo ya empiezan a reconocerse diferencias entre los términos, especialmente entre μῦθος y λόγος. No han faltado quienes precisamente oponiendo a ambos poetas han querido evidenciar este hecho. Tal es el caso de Cornford y especialmente el del ya citado Gigon quien llegó a afirmar: “*El mundo de las verosimilitudes engañosas es el de Homero. Frente al mito homérico se coloca la verdad*”¹⁴ representada por Hesíodo. Pero cierto es que en la antigüedad ya los encontramos enfrentados en aquel improbable *Certamen* que habría tenido lugar en Calcis, en el que salió victorioso Hesíodo, y del que difícilmente pueda deducirse semejante diferencia. La verdad es que ambos representan un tipo de sabiduría que se iría poniendo en duda de modo gradual hasta que finalmente con Platón, μῦθος llega a oponerse claramente a λόγος, y a ἀλήθεια. Esto que a grosso modo simboliza la conclusión de la condenación de la poesía, puede verse también en la victoria de

¹⁴ *Los orígenes de la filosofía griega de Hesíodo a Parménides*. Versión española de Manuel Carrión Gutiérrez, Gredos: Madrid 1985. p. 14.

Sócrates sobre sus adversarios en el *Simposio*, especialmente sobre Aristófanes y Agatón, quedando demostrado así el triunfo definitivo de la filosofía sobre la poesía. Pero en este largo camino de discusiones y cuestionamientos a la primera teología, Platón no fue el primero. Ya Solón había dicho “*mucho mienten los poetas*” (fr, 21 D), y posteriormente Píndaro, el gran crítico y reformador de la mitología tomaba posición frente a sus predecesores y ante la diferencia entre *μύθος* y *λόγος*. “*Engañan por entero los mitos con sus pintorescas mentiras*”¹⁵ puede leerse en la primera Olímpica, y en la IV: “*pronunciaré una palabra sin teñirla de mentira*”¹⁶... Por otra parte, el caso de los primeros filósofos debe abordarse de un modo enteramente diferente, pues han sido ellos quienes de modo más radical dirigieron sus ataques y críticas a la primera teología. Concretamente el albor de la filosofía se ha caracterizado de modo general por este hecho que, a su vez, implicaba el abandono inmediato del mito y una comprensión diferente de lo divino. Esto lo estudió Jaeger detalladamente en *La teología de los primeros filósofos griegos* (1947). De éstos, destacaremos ante todo a Jenófanes pues con él, la filosofía se posiciona decisivamente frente a la falsedad de los mitos homéricos y hesiódicos y nos presenta una concepción de lo divino claramente monoteísta y no antropomórfica.* Esto

¹⁵ *The Odes of Pindar Including the Principal Fragments*. With an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys. Fellow of St. John's College and Public Orator in the University of Cambridge London: William Heinemann the Macmillan CO: New York 1957. p. 6.

¹⁶ *Ibid.* p. 44.

* Pese a las semejanzas que pueden reconocerse entre la concepción del Dios del A.T. y el de Jenófanes una importante diferencia debe destacarse, se trata de la cuestión del antropomorfismo. Es notable como desde los primeros capítulos del Génesis hasta la época de los profetas, Dios se manifiesta de diferentes modos. Estas diferencias hay quienes han pretendido explicarlas partiendo de la tradición documentaria de acuerdo con Wellhausen, cuyas fuentes escritas implican una cronología. La Yahvista, la Elohista, la deuteronomica y

podríamos decir que fue la gran conquista por parte de Jenófanes para la teología, pues para los griegos el ámbito de lo divino se extendía no solo a los dioses, sino a sus descendientes, a lo demoníaco, a las fuerzas de la naturaleza, y por intervención incluso a los hombres como ya se dijo. Pero ahora, Dios no se asemeja a nada que podamos conocer. Reproduciremos los siguientes fragmentos de la versión de García Bacca para su consideración:

I.1 Entre los Dioses hay un Dios máximo; y es máximo también entre los hombres. No es por su traza ni su pensamiento a los mortales semejante. Todo Él ve; todo Él piensa; todo Él oye. Con su mente, del pensamiento sin trabajo alguno, todas las cosas mueve. Con preeminencia claro es que en lo mismo permanece siempre sin en nada moverse, sin trasladarse nunca en los diversos tiempos a las diversas partes. I.2 Más los mortales piensan que, cual ellos, los dioses se engendraron; que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen. Pero si bueyes o leones manos tuvieran y el pintar con ellas, y hacer las obras que los hombres hacen, caballos a caballos, bueyes a bueyes, pintarían parecidas ideas de los dioses; y darían a cuerpos de dioses formas tales que a las de ellos cobrarán semejanza. I.3 Homero, Hesíodo atribuyeron a los dioses todo lo que entre humanos es reprehensible y sin decoro; y contaron sus lances nefarios infinitos: robar, adulterar y el recíproco engaño.¹⁷

la sacerdotal, del siglo IX al V aproximadamente. La verdad es que solo en el *Pentateuco* es reconocible esa multiplicidad de manifestaciones de Dios que sugieren más bien una pérdida del carácter antropomórfico originario, más nunca su omnipotencia. Apariciones en sueños (Gen. 28, 13., 41, 15), La zarza ardiendo (Ex. 3, 2), la columna de fuego (Ex. 3, 21), en forma de tormenta (Ex. 19, 16), son solo algunos ejemplos. Fuera del *Pentateuco* son destacables la larga intervención que en forma de un torbellino tiene Dios en Job. 38, y el sueño del Rey Salomón (1 Re. 3, 5). La manifestación por medio de ángeles, es la más común.

¹⁷ *Los presocráticos*. Selec. trad. y notas de Juan David García-Bacca. FCE: México 1979, pp. 21-22.

La influencia que Jenófanes ha ejercido sobre el pensamiento griego y sobre la teología filosófica es tan evidente luego de estos bellos pasajes, que acá no hará falta exponer más al respecto. Por lo que se refiere a la teología cristiana, aunque no se haya dicho expresamente, su influencia también puede advertirse con claridad. Son muchas las ideas y conceptos (incluidos varios de los que aquí se han mencionado), que ya se encontraban como piedras en bruto en la filosofía de Jenófanes, solo que más adelante se les darían formas más acabadas. Retomemos pues la cuestión del λόγος y continuemos nuestra exposición con Heráclito.

Llegados al problema del λόγος lo primero que debe decirse es que en Heráclito la palabra, al menos desde una primera mirada, no contiene el significado que comúnmente le atribuían los griegos. Dejando de lado toda interpretación, esta idea puede extraerse del propio Heráclito: “De esta Verdad (Logos), por muy real que sea, siempre faltos de comprensión muéstranse los hombres, tanto antes de haberla oído como una vez que la han oído.” Este fragmento muestra de modo inmediato el carácter personal que imprime Heráclito al término, si lo comparamos con las significaciones que tenía antes y después de él.¹⁸

Que en Heráclito pueda identificarse el λόγος con lo verdadero, con lo que es, ya nos indica un camino. Pero este λόγος no era algo que solo faltaba en la primera teología, sino también en los primeros filósofos, incluido Jenófanes cuya teología le pareció deficiente e insatisfactoria. El fragmento 40 nos dice: “*La mucha erudición (polymathía) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y*

¹⁸ Heráclito y la Poesía Griega. *Op. cit.* pp. 118-119.

Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo”,¹⁹ de lo que se infiere que, el no poder acceder a esta inteligencia estaba dado en la imposibilidad de penetrar la profundidad del λόγος, según el cual todas las cosas suceden. Por ello la verdadera sabiduría para Heráclito no podía venir de otro, sino de la estricta observancia del λόγος. El “*Me he investigado a mí mismo*”²⁰ que se lee en el fragmento 101, es la característica fundamental de su filosofar. Pero esa atención al λόγος suponía la observación de la naturaleza con la cual se identifica. De modo que, si queremos entender esto en su verdadera dimensión, es necesario ver lo más esencial de esa naturaleza, que para Heráclito es el fuego. Esto no significa que se le deba equiparar a los naturalistas. Efectivamente, aquí el fuego es la metáfora perfecta para la formulación de su filosofía. Siendo para él el elemento más precioso, simbolizaba el movimiento, la transformación, el tiempo, el ser y el no ser que, en su devenir, crea y destruye eternamente. Así pues, la relación entre el λόγος y la naturaleza podríamos decir que está, en que, si la comprensión del λόγος se les escapa a los hombres, es porque como dice el fragmento 123 “*la naturaleza suele ocultarse.*”²¹ Otro aspecto fundamental de la naturaleza lo vemos en la armonía. Cuando leemos en el fragmento 51: “*No comprenden como lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y la lira*”²² Heráclito nos remite a uno de los temas centrales de su pensamiento, la lucha de los contrarios. Pero más allá de esto, debe entenderse la armonía como lo esencial del λόγος.

¹⁹ Mondolfo, R. *Op. cit.* p. 35.

²⁰ *Ibid.* p. 42.

²¹ *Ibid.* p. 45.

²² *Ibid.* p. 36.

El fragmento en sí refiere a una armonía de orden superior y extramusical, aunque los pitagóricos de acuerdo a la correspondencia numérica entre los sonidos de la escala musical con la longitud de las cuerdas de la lira, llegaron a desarrollar un sistema que creían aplicable a todo ámbito posible. El concepto de armonía ya era para ellos algo que estaba en relación con el fundamento del κόσμος.²³

Esto último es lo primordial, pues para Heráclito el λόγος como armonía viene a representar el principio ordenador del universo, la razón de sus proporciones y de su ser. Hemos hecho estas modestas consideraciones para poder acercarnos finalmente al Evangelio de San Juan, donde el significado del λόγος alcanza su forma perfecta y definitiva y, al que por sus características se le ha llamado el Evangelio teológico. Algunas distinciones debemos señalar. Entre los sinópticos, el Evangelio de San Mateo, antes considerado el primero de los cuatro, se ha llamado mesiánico y también eclesiástico, por haber sido el preferido en los primeros tiempos de la iglesia. El de San Marcos se ha llamado taumatúrgico por el especial hincapié en la narración de los milagros. El de San Lucas fue el soteriológico o de la salud, en el que no se oculta la actividad médica de su compositor. Pero cosa aparte es el de San Juan. San Agustín en su *De Consensu Evangelistarum*, reafirmaba el hecho de que San Juan se había centrado en la divinidad Cristo, frente a la actividad como hombre en la tierra, narrada en los sinópticos. Siendo el último en componerse, el Evangelio de San Juan no representa ya un ejemplo directo de la predicación apostólica, como puede verse reflejada en San Marcos la de San Pedro, o en San Lucas la de San Pablo. San Juan tuvo tiempo para meditar y madurar profundamente las enseñanzas de su Maestro. De

²³ Heráclito y la Poesía Griega. *Op. cit.* pp. 41-42.

allí la espiritualidad con que fueron aprehendidas. Y esa divinidad de Cristo que se expone majestuosamente en el prólogo de su evangelio, no representa únicamente el elemento central de su teología, sino la contundente respuesta a sus contemporáneos, a Cerinto, a los ebionitas y a las nacientes sectas heréticas de cristología baja (alogos) que negaban precisamente la divinidad del Hijo. No es la intención acá anteponer el Evangelio de San Juan a los restantes. Cada uno debe entenderse desde su individualidad y originalidad. Es muy pertinente la expresión de Juan Leal. S. I. que nos dice:

El Espíritu Santo escribió un solo Evangelio, pero por cuatro instrumentos distintos, que tienen su personalidad y su fuerza propia. Por esto es necesario estudiar cada uno de los Evangelios. Y para este estudio ayuda mucho la comparación de todos. De aquí la utilidad de las columnas sinópticas.²⁴

Vamos ahora al primer versículo del prólogo: “*Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.*”²⁵ Podríamos pensar que el sustituir λόγος por Verbo (*Verbum*) habría resultado en una gran inadecuación, si la tradición eclesíastica no hubiese puesto sus más grandes esfuerzos por equilibrar los términos, en enaltecer el Verbo que por sí solo resultaba bastante insuficiente. Pero el evangelista es claro. Éste λόγος Verbo es puesto en primer lugar en relación al principio (ἐν ἀρχῇ), pues se trata de una clara alusión a la creación en el Génesis. Así

²⁴ *Sinopsis Concordada de los cuatro Evangelios* por Juan Leal. S. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, p. 4.

²⁵ Jn. 1, 1. Profesores de Salamanca. *Biblia Comentada. Texto de la Nácar-Colunga. V. Evangelios* por Manuel de Tuya O. P. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid: 1964, p. 953.

pues, pasa el Verbo a ser un principio activo, la propia palabra creadora de Dios.* Encontrarse reflexionando sobre esto, es encontrarse siempre en el centro de la teología joánica, por lo que la posición de San Agustín en este caso vuelve a ser más que oportuna ya que compuso más de 120 tratados sobre el Evangelio de San Juan. Sin embargo, le citaremos esta vez desde un Sermón, el 117 (418-420) y que lleva por título el Verbo de Dios.

No tratamos ahora, hermanos, de hallarle su verdadero sentido al pasaje *En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios*. Puede ser entendido por manera inefable, o sea, que las palabras humanas son inhábiles para elevarnos a su inteligencia. Tratamos del Verbo de Dios, y decimos por qué no es posible sea entendido. No decimos esto que decimos para lograr entenderle; hablamos sólo de lo que nos impide su inteligencia. Porque el Verbo de Dios es una cierta forma; una forma no formada, de donde, sin embargo, se forman todas las formas; invariable, estable, a la que nada le falta; sin tiempo ni lugar; que lo trasciende todo, que se alza por encima de todas las cosas, fundamento donde se apoyan y remate que a toda la cobija.²⁶

El otro aspecto que señalaremos es el de la relación del λόγος con Cristo, pues el λόγος no es solo un atributo de Dios, ya que llegan a ser Uno y lo mismo, como pudimos observar. Pero lo que esto implica realmente es la identificación del Padre

* *A pesar de que la relación Λόγος-Dios en San Juan es directa, pues se identifican, no es imposible pensar que el evangelista haya mirado el λόγος de Heráclito. Hay quienes de hecho lo han afirmado como es el caso de Bernard Jendorff. Su evangelio además fue compuesto en Éfeso, tierra natal del filósofo, y si se nos permite decir luego de esto, la patria del Λόγος.*

²⁶ *Sermo. 117, 3. Obras de San Agustín. XXIII.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983. p. 5.

con el Hijo, cuestión que se afirma más adelante (cf. Jn. 1, 14), y que representa no solo uno de los problemas más complejos de la teología cristiana, sino uno de los misterios sagrados, cuya sola aceptación trae consigo la salvación para los cristianos. San Mateo y San Lucas comenzaron sus Evangelios con las noticias y testimonios sobre el nacimiento e infancia de Cristo, y cada uno nos da su propia genealogía. San Juan en cambio nos remite a una existencia del λόγος previa a la creación, es decir, a un tiempo que todavía no era tiempo. No puede por tanto hablarse de un origen del λόγος, ya que es imposible que llegue a ser lo que ha existido siempre. λόγος es pues, el nombre dado por San Juan a Cristo que se hará extensivo más allá de su Evangelio. San Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes son prueba de ello. Pero es notable que antes de la composición de su Evangelio, San Juan ya había usado ese nombre para Cristo. Tal es el caso del prólogo a su primera Epístola, que en comparación con el del Evangelio, no deja de llamar la atención por su similitud. Pero más asombroso aún es el uso que se le da en el Apocalipsis:

Sus ojos son como llama de fuego, lleva en su cabeza muchas diademas, y tiene un nombre escrito que nadie conoce sino el mismo, y viste un manto empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios (ó λόγος τοῦ θεοῦ)²⁷.

²⁷ Ap. 19, 12-13. Profesores de Salamanca. *Biblia Comentada. Texto de la Nácar-Colunga. VII. Epístolas Católicas. Apocalipsis* por José Salguero O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 505.

Con esta imagen de Cristo como un guerrero, como “el verdadero λόγος agonistés” como lo llamó Clemente, pues en el ámbito de la parusía Cristo está vinculado a la guerra, terminamos de ilustrar nuestras consideraciones sobre el λόγος.

Hemos reconocido en nuestra exposición tres géneros fundamentales de teología. Una cuyo origen está ligado al mito y a los poetas o primera teología. Una segunda fundada en la razón y en oposición a la primera o teología filosófica. Y una tercera caracterizada por su evidente trasfondo helénico y marcada por la revelación divina, que llamaremos teología bíblica. El ejercicio de la última dependerá en si existe o no la aceptación a los mandatos que implica la revelación, y si efectivamente existe, en la obligación frente a ellos. Lejos de querer entrar en la disputa entre fe y razón, cerramos con estas palabras de Leo Strauss:

Si la Biblia es una obra de la mente humana, debe ser leída como cualquier otro libro, como Homero, como Platón, como Shakespeare, con respeto, pero también con la disposición de discutir con el autor, de estar en desacuerdo con él, de criticarlo. Si la Biblia es la obra de Dios, debe ser leída con un espíritu completamente diferente al modo como leemos los libros humanos. La Biblia ha de ser leída con espíritu de piadosa sumisión, oyendo con reverencia. Según este punto de vista, sólo un hombre creyente y piadoso puede entender la Biblia, la sustancia de la Biblia.²⁸

²⁸ On the Interpretation of Genesis. En L'Homme, tome 21 n°1. p. 6, 1981.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Metafísica*., Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos: Madrid, 1998.

Gigon, O., *Los orígenes de la filosofía griega de Hesíodo a Parménides*, Versión española de Manuel Carrión Gútiérrez, Gredos: Madrid 1985.

Heidegger, M., *¿Qué es la filosofía?* Herder: Editorial Barcelona 2004.

Homer., *Iliad*. With an english translation by A. T. Murray revised by William F. Wyatt. Cambridge, Massachusetts London Harvard University Press: 1999.

Iamblich. *De Vita Pythagorica*. Recensuit Augustus Nauck. Petropoli. 1884.

Introducción a Homero. Editada por Luis Gil, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1963.

Kirk, C.S. J.E. Raven & M. Schofield., *Los Filósofos Presocráticos*, versión española de Jesús García Fernández, Madrid: Gredos, 1987.

Los presocráticos. Selec. trad. y notas de Juan David García-Bacca. México: FCE, 1979.

Mattera, C., *Heráclito y la Poesía Griega*. Ediciones Actual. Mérida-Venezuela: Universidad de los Andes, 2015.

Mondolfo, R., *Heráclito Textos y Problemas de su Interpretación*, México: Siglo XXI Editores, 1966.

Nietzsche, F., *Obras Completas*, Volumen II. Estudios Filológicos. Madrid: Tecnos, 2013.

Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. III. Obras Filosóficas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

Obras de San Agustín. Edición Bilingüe. XVI. La Ciudad de Dios. Edición preparada por el Padre Fr. José Morán, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

Obras de San Agustín. XXIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

Platonis Opera. Ioannes Burnet. Tomvs III. Tetralogias V-VII Continens. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902.

Platonis Opera. Ioannes Burnet. Tomvs IV. Tetralogiam VIII Continens. Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1902.

Profesores de Salamanca. *Biblia Comentada.* Texto de la Nácar-Colunga. V. Evangelios por Manuel de Tuya O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1964.

Profesores de Salamanca. *Biblia Comentada.* Texto de la Nácar-Colunga. VII. Epístolas Católicas. Apocalipsis por José Salguero O. P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

Sinopsis Concordada de los cuatro Evangelios por Juan Leal. S. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1961.

Strauss, L., "On the Interpretation of Genesis". En *L'Homme*, 1981, tome 21 n°1.

The Odes of Pindar Including the Principal Fragments. With an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys. Fellow of St. John's College and Public Orator in the University of Cambridge London: William Heinemann New York: The Macmillan CO. 1957.