
La transformación especular de la filosofía en el encuentro con el cristianismo

María Jesús Hermoso Félix
Universidad de Valladolid
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7285-5433>

Recibido: 4 octubre 2024 / 15 enero 2025

Resumen: Más allá de las conexiones evidentes que se establecen entre pensadores cristianos como Escoto Eriúgena o Nicolás de Cusa y líneas de pensamiento presentes en nuestra tradición como el idealismo o la hermenéutica; hemos procurado mostrar cómo la propia comprensión de la filosofía se ve influida por la teología cristiana desde su planta. La confianza en la razón y su capacidad para interpretar los textos religiosos y los rituales, desde una verdad unificada, es típicamente cristiana. Y, una vez que

emerge, se convierte en inspiración de la propia filosofía pagana. El enorme potencial de cohesión social que supone esta alianza entre fe y razón, donde los intelectuales y los filósofos no son extraños a la fe del pueblo, transforma el panorama sociopolítico e intelectual.

Palabras clave: teología cristiana, filosofía, neoplatonismo, Jámblico, Pseudo Dionisio Areopagita, Eriúgena, Nicolás de Cusa.

The specular transformation of philosophy in the encounter with christianism

Abstract: Beyond the obvious connections established between Christian thinkers such as Scotus Eriugena or Nicholas of Cusa and lines of thought present in our tradition such as idealism

or hermeneutics, we have tried to show how the understanding of philosophy itself is influenced by Christian theology from its very beginning. Confidence in reason and its ability to interpret reli-

gious texts and rituals, from a unified truth, is typically Christian. And, once it emerges, it becomes the inspiration for pagan philosophy itself. The enormous potential for social cohesion implied by this alliance between faith and reason, where intellectuals and philosophers are no strangers to the faith of the people,

transforms the socio-political and intellectual landscape.

Keywords: Christian theology, philosophy, Neoplatonism, Jamblichus, Pseudo Dionysius Areopagite, Eriugena, Nicholas of Cusa.

1. Planteamiento

La intersección entre la filosofía y la teología cristiana es una de las más fecundas y transformadoras en muchos sentidos. Es evidente que la teología cristiana adopta en su formulación nociones y léxico de la filosofía griega. Lo que queda menos claro, en ocasiones, es que la propia filosofía se ve transformada profundamente en su contacto con el cristianismo. Sea como fuere, una cosa es cierta: de esta convergencia somos hijos todos los europeos, creyentes y no creyentes, conscientemente o no. En ese lazo habitan nuestras mayores energías como cultura, y en sus dificultades y contradicciones, las nuestras.

Nos proponemos abrir la cuestión del significado de las influencias de la teología cristiana en la filosofía. No emprendemos una enumeración exhaustiva de los rasgos implicados¹, sino que intentaremos atender al núcleo de esta influencia que determinará, ya para siempre, nuestro modo de hacer filosofía. El tipo de influjo que ejerce la teología cristiana apunta a la médula que sostiene nuestra tradición filosófica. No solo la de raigambre platónico-aristotélica sino, a la contra, también corrientes aparentemente más rompedoras con esta tradición como el positivismo y el cientificismo.

La confianza en la razón, como parámetro al que atañe la reflexión constructiva acerca de la religión, incluido su aspecto místico y ritual, es una novedad que introduce el espíritu cristiano. Su enorme fuerza de co-

¹ Estudios clásicos en este sentido son Jaeger, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega* o Ivánka, E. *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus Durch die Väter*. Verlag, Einsiedeln, 1964 (trad. Italiana de Peroli, Vita e Pensiero, 1992).

hesión social, de coherencia ritual, de unidad de todas las clases sociales, supuso el mayor reto para el paganismo, que intentó responder, reproduciendo en su seno este mismo movimiento. Desde esta perspectiva, todo lo que se desarrolla desde ahí no se entiende sin la aportación y el espíritu de la teología cristiana.

El cambio de mirada hacia la religión que se efectúa en la filosofía en este momento tiene su raíz en el cristianismo, como veremos. A partir de aquí se ponen en juego toda una serie de esfuerzos hermenéuticos que marcan el quehacer filosófico y el devenir de la filosofía. Mucho tiene que ver la historia, la emergencia de una nueva religión que propone un nuevo modo de vida con vocación universal, cuya propuesta terminará cambiando la faz del mundo conocido².

La tesis sobre la que trabajaremos es la siguiente: el viraje que toma la filosofía pagana del momento es una respuesta a los retos transformadores que presenta la teología cristiana. Esta filosofía pagana transformada es integrada, releída y transmitida por el cristianismo a la Edad Media, pasa al Renacimiento y a la Modernidad. Con diferentes avatares, movimientos y contra movimientos, más allá del oleaje de superficie, el mar de fondo se nutre de este momento privilegiado en el que la filosofía y la religión encuentran un nuevo enlace, un encaje nuevo, en la teología cristiana. En este sentido, es difícilmente discutible la afirmación de la encíclica *Fides et Ratio*, 105: “La relación íntima entre la sabiduría teológica y el saber filosófico es una de las riquezas más originales de la tradición cristiana”.

² Arana (2016: 231-237) señala a la hermenéutica como piedra angular del intento de establecer una unidad interna entre todas las manifestaciones de la cultura griega; clave para salvar su existencia frente al triunfo creciente del cristianismo. Acentúa el carácter dialéctico de este intento, conformado como oposición a la imposición de un modo de vida que supondría, a la postre, el fin del sistema sociocultural pagano. Creo que tiene razón en parte, pero que hay algo en lo que no se repara: más allá del enfrentamiento, es el modo de hacer filosofía de los intelectuales cristianos lo que sirve de inspiración a los filósofos paganos; fundamentalmente la manera en la que los intelectuales cristianos buscan la convergencia entre la filosofía y la religión, conformando una teología filosófica que abraza las prácticas religiosas y las interpreta en su capacidad de conducir a una experiencia relevante para la integridad del hombre. Un ejemplo cumplido de ello es el *Corpus Dionysiacum*, donde viene a desembocar esta búsqueda común que permite, por otro lado, que el cristianismo haya cumplido un papel fundamental en la transmisión de la filosofía griega.

Analizaremos la influencia de la teología cristiana sobre la filosofía tomando como punto central el contraste entre dos momentos en el desarrollo de la relación de esta última con la religión. Nos centraremos en la tradición platónico-aristotélica y su relación con los mitos, misterios y rituales antes de su convergencia con el cristianismo y después de este encuentro. Atenderemos, como momento fundamental, al giro que da el neoplatonismo en la figura de Jámblico. Este intento de pensar los rituales y los mitos desde la filosofía, como caminos hacia una verdad existencial, fracasa en el ámbito pagano. Y, sin embargo, pasa con toda naturalidad al cristianismo. Esta filosofía griega transformada especularmente, dialécticamente, será su morada predilecta y la influencia más radical, más interna, que el cristianismo ejerce sobre la filosofía. Para terminar, trataremos, a modo de ejemplo, tres figuras determinantes para explorar esta influencia: el Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa. Nos centraremos únicamente en algunos puntos especialmente significativos para nuestra argumentación.

En definitiva, a nuestro parecer, es en la variación que introduce el cristianismo en el equilibrio entre fe y razón donde podemos encontrar la influencia más interna y estable que la teología cristiana ha ejercido sobre la filosofía.

2. La filosofía pagana y la religión antes del encuentro con el cristianismo

La relación entre la razón y la dinámica misterico-ritual, entre la filosofía y los mitos es en Grecia, ya desde el inicio, un tanto reactiva. De ahí que, trivializando esta relación se haya llegado a comprender la filosofía como un discurso secularizador, a pesar de que la comprensión y la relación del hombre con lo divino la ha sostenido desde sus primeros pasos. Hay un cierto divorcio entre los filósofos y las creencias míticas y prácticas rituales³.

³ Ello no significa que la filosofía no se haya visto fuertemente influida por la religión, tanto desde el punto de vista teórico, como desde el punto de vista de la utilización del léxico. Para la primera cuestión, cf. la obra de referencia Bernabé, 2011; sobre la utilización del léxico de la iniciación para referirse a experiencias cumbre de la filosofía en Platón, un artículo de obligada consulta es Pepin, 1993.

Desde sus inicios, la filosofía se había ido constituyendo en una crítica a diferentes aspectos de la mitología griega, señalando el peligro que suponía una incorrecta visión de los dioses para la comunidad política y la formación del ciudadano. Los malos mitos generan hombres miedosos, afirma Platón en la *República*⁴. Emerge una visión más depurada de lo divino: el dios de los filósofos, alejado de la visión del resto de los ciudadanos, que viven sus creencias, cultos y rituales; alejados, a su vez, de las reflexiones de los filósofos.

La conexión entre la filosofía y los misterios paganos es, sin duda, profunda⁵; las religiones místicas conforman el ambiente en el que respiran los filósofos. Una buena prueba de ello es la conexión del orfismo con el pensamiento platónico, que ha sido profusamente estudiada por estudiosos como Alberto Bernabé⁶. Algunas de las páginas más hermosas de los diálogos platónicos están escritas en clave mística, pienso, por ejemplo, en los pasajes centrales del *Banquete*, donde Diotima muestra a Sócrates los misterios del *eros*⁷. La experiencia cumbre de la filosofía, en la contemplación de la belleza, se expresa en los términos de una revelación iniciática.

⁴ R. 381e. En 377b- 402c encontramos una extensa sección en la que se analizan los aspectos perniciosos de la poesía homérica y de otros poetas. Contra lo que se propone a veces, Platón no está exponiendo una teoría general del arte, ni una censura general a la poesía y al mito. Un trabajo fundamental en este sentido es Calvo, 2007. La sección comienza con una valoración radical del mito y el reconocimiento de su valor pedagógico. Los mitos moldean el alma y transmiten, más allá de la capacidad de juicio de quien los recibe, valores y opiniones que tamizan su visión. De ahí que emerja la conciencia de la necesidad de su conformación filosófica. Es precisamente esta conciencia la que convierte a la filosofía en una crítica mordaz de la tradición mítica popular. Pero ello no supone el rechazo del mito. Todo lo contrario, Platón ama los mitos y los utiliza con profusión en sus diálogos; Reinhardt, 2021 hace un recorrido por los numerosos mitos que jalonan la obra platónica. Se puede consultar también Brisson, 1994.

⁵ Sobre la relación de los misterios y la filosofía, una obra clásica es Burkert, 1987: 61-84.

⁶ Bernabé, 2011.

⁷ *Smp.* 209 e “Estas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquellas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte. (Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἂν σὺ μυηθεῖς· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετήι, οὐκ οἶδ’ εἰ οἷός τ’ ἂν εἴη.)

Sin embargo, no se plantea, en este momento, que los rituales puedan interpretarse, desde la filosofía, como caminos de conocimiento hacia una verdad unificada. Una es la verdad del filósofo, depurada intelectualmente; los rituales y los misterios gozan de su propio espacio. Hay un cierto divorcio entre la filosofía y la religión en cuanto a la reflexión profunda acerca del sentido del ritual en un espíritu de cooperación hacia el acercamiento a una única verdad.

La Teología para Aristóteles es la Filosofía Primera⁸ y, en ella, no tienen cabida las reflexiones acerca del sentido de los rituales. Se trata de un estudio de los primeros principios, que culmina en la contemplación, en la *noesis*, como modo apropiado de conocimiento profundo de lo divino. Efectivamente, la relación entre Teología y Filosofía Primera es aquí estrecha, tan estrecha que, una y otra, se confunden. El camino hacia lo divino es planteado en los parámetros de esta Filosofía. El dios de los filósofos implica, además, el método de la filosofía como camino apropiado para el acercamiento⁹. La religión del pueblo con sus creencias y sus rituales fluye por otros cauces, corre en paralelo, una y otra no se miran.

Alejandro Magno abrió un escenario, en lo político, muy alejado de quien fue su preceptor. Este inauguró el caldo de cultivo de transformaciones decisivas, de un enorme calado para el tema que nos concierne. Grecia se abre, en lo político y en lo intelectual. Una noción universalista del hombre empieza a tomar el escenario. La idea de una común humanidad, más allá de la dicotomía griego-bárbaro, va a ir sosteniendo las decisiones políticas y el espíritu de convivencia entre las culturas. En lo polí-

⁸ *Metaph.* 1026 a 27-32 En la noción de Filosofía primera vienen a confluir la Teología y la Ontología, es decir el estudio de la entidad primera y de lo que es, en tanto que algo que es. El sentido de esta confluencia ha sido y sigue siendo debatido entre los especialistas. Para un estado de la cuestión consultar Calvo, T. 2024, 138-140.

⁹ Pierre Hadot abre una línea de interpretación de la Filosofía Antigua como modo de vida. La Filosofía Antigua no era pensada únicamente como discurso racional acerca de la realidad o como mera doxografía. Esta se planteaba, fundamentalmente, como modo de vida, como *askesis* capaz de conducir a una determinada experiencia de lo real: la estética, la virtud, el uso de la palabra; todo ello era integrado en un camino espiritual que conducía a una mirada más penetrante de las cosas, capaz de acercar al hombre a la experiencia de lo divino en la naturaleza y en el interior de sí mismo. Hay una espiritualidad asociada internamente a las diferentes corrientes de la Filosofía Antigua, que suele dejarse de lado. Consultar Hadot, 2001 y 2002.

tico, este es el espíritu en el que asienta el cristianismo. En este espacio, el cristianismo instaura su morada social e intelectual, tiñendo de su propia visión el mundo filosófico. Nadie pone en cuestión la influencia que tiene el helenismo sobre la conformación de pensamientos como el de Filón de Alejandría en el judaísmo o el de Clemente u Orígenes de Alejandría en el propio cristianismo¹⁰. El objetivo de este trabajo es el inverso, es decir, analizar cómo influye la teología cristiana, perfilada en conceptos filosóficos, sobre la propia filosofía. Y la influencia es enorme, la filosofía ya no se piensa igual a sí misma desde el nacimiento de la teología cristiana.

Una buena muestra de ello son los obstáculos, a veces insalvables, que tienen los especialistas del pensamiento antiguo para determinar el valor de filósofos como Jámblico. Dodds, un clásico en los estudios del mundo antiguo, afirma que el *De Mysteriis* es un manifiesto del irracionalismo, una afirmación de que la salvación no está en la razón sino en el ritual; un pensamiento fruto de una época de angustia, donde el pagano ha dejado de confiar en la razón¹¹.

Pero si uno se acerca a la obra en cuestión, la razón no solo no está ausente, sino que su aplicación sostiene cada línea del texto. Es esta nueva aplicación de la razón la que no se entiende, porque no se tienen las claves, ya que es la primera vez que sucede en el mundo tardo-antiguo. Jámblico está llevando a cabo, a la desesperada, un experimento que trata de emular la fuerza teórica del cristianismo: aplicar los conceptos de la filosofía, en este caso, la platónica, para comprender el ritual; para depurarlo de supersticiones¹²; para acercar a las clases intelectuales y al pueblo; para que el dios de los filósofos no sea ajeno, nunca más, a los dioses del pueblo y sus creencias. Y esto es profundamente cristiano, Jámblico sabe que este es un punto en el que el paganismo lo tiene todo perdido.

Sabemos que este intento no funcionó a nivel socio-político, el paganismo fue perdiendo espacio hasta desaparecer. Pero a nivel teórico abrió un maridaje de una enorme fuerza, en él se fundamentan líneas de pensamiento que sostienen espacios muy amplios de nuestra cultura, en sus diferentes periodos.

¹⁰ Jaeger, 1933

¹¹ Dodds, 1968: 173-177) y 1951.

¹² Molina Ayala, 2012. Juliano el teúrgo tomará el *De Mysteriis* como libro de cabecera en el intento por recuperar el paganismo en el ámbito socio-político.

El neoplatonismo será, en lo sucesivo, una de las moradas teóricas predilectas del cristianismo. Un ejemplo inequívoco es el siguiente pasaje de San Agustín, muy significativo a este respecto:

*Ateniéndonos a una versión verbal, podemos llamar a las ideas, formas o especies. Llamándolas razones nos apartamos de la interpretación adecuada, pues las razones en griego se llaman logoi y no ideas. Con todo, no sería un desatino el uso de dicho vocablo. Porque son las ideas ciertas formas principales o razones invariables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por esto son eternas y permanecen siempre en el mismo estado, contenidas en la inteligencia divina. Y siendo así que ellas ni nacen ni mueren, con todo, se dice que está formado según ellas todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere. [...] Solo al alma racional le es dado el conocerlas con aquella porción suya con que sobresale, es decir, la mente y la razón, que es como cierto semblante y ojo suyo, interior y racional.*¹³

A veces, suele perderse de vista que esta predilección del cristianismo por el neoplatonismo supone ya el efecto transformador que el cristianismo produjo en la filosofía griega. Este determina dialécticamente, ya para siempre, la deriva teórica del neoplatonismo, sus nuevos acentos, sus nuevas inclinaciones y sus nuevas preocupaciones. Se habla entre los especialistas del giro que toma el neoplatonismo a partir de Jámblico; este giro, probablemente, no habría tenido lugar sin el cristianismo.

3. El giro del neoplatonismo en la figura de jámblico: la respuesta de la filosofía pagana al cristianismo

En la filosofía de Jámblico encontramos el primer gran intento del paganismo de pensar el ritual desde la razón¹⁴. La noción de símbolo se

¹³ *Sobre 83 diversas cuestiones*, 46

¹⁴ Hemos de tener en cuenta que no se trata de una racionalidad estrecha, vinculada a la lógica y a la función demostrativa, sino de una razón simbólica. Esta lleva a cabo su labor a través de la interpretación. Asistimos a un trabajo hermenéutico sobre el ritual que busca acordarlo con el camino filosófico.

utiliza como herramienta hermenéutica privilegiada para acometer esta labor. De ahí que quizá sea esta una de las nociones que mejor explique esta original influencia del cristianismo en la filosofía. Esta noción es anterior y está presente en toda la filosofía griega. Pero el modo específico en que la construye Jámblico se dirige directamente al cristianismo. Este intenta sostener, en su comprensión del símbolo, la hermenéutica de los textos religiosos y de los rituales paganos, en continuidad con la ontología. Con ello, la filosofía mira a la cara a los rituales, la razón trata de abrirse a la religión, para hacer que la religión se acerque a la razón. Esa sutura es el bien más deseado en este momento por el paganismo. Abrazar racionalmente el mundo ritual para que razón y religión no sean extrañas. Estudiosos como Charles-Saget señalan que, con ello, Jámblico abre el mundo de los símbolos religiosos a la reflexión filosófica, siendo el precursor de la fenomenología de las religiones¹⁵.

Brevemente enumeramos a continuación los aspectos más característicos¹⁶ de esta noción. En el símbolo convergen dos ámbitos, uno sensible, asible, y otro que trasciende, y se hace presente a través del primero. Esta estructura se realiza en tres órdenes:

1. El primero de ellos es la propia realidad, entendida como un proceso simbólico de producción de formas visibles, que ponen de manifiesto razones invisibles¹⁷. La realidad, en este sentido, es una teofanía; en ella se manifiesta el espacio constitutivo de lo divino, que permanece inapropiable por la representación.
2. El segundo implica al lenguaje, capaz de referir simbólicamente a esta realidad compleja. Aquí se abre un espacio a la interpretación¹⁸, a la hermenéutica necesaria para procurar

¹⁵ Charles-Saget, 1993: 113.

¹⁶ Para un estudio de esta cuestión se puede consultar, Hermoso, 2014 y 2023.

¹⁷ *Myst.* 7.1.3-15

¹⁸ Este tipo de símbolo, que se mueve en la analogía, se deja explicar bastante bien desde el marco de la hermenéutica contemporánea. Ricoeur (1965: 9) estudia esa metáfora viva que es fiel reflejo del símbolo analógico en el que Jámblico quiere asentar la reconciliación de la filosofía y la religión. Se trata de pensar a partir del símbolo, en el cruce

un uso del lenguaje que se mueva a niveles diversos, tal como la propia realidad¹⁹.

3. El tercero es para nosotros, ahora, el más significativo: esta estructura simbólica se plasma en los rituales. Estos, bien interpretados, bien realizados, conducen simbólicamente a una verdad unificada, que sostiene la realidad en su constitución y a la propia filosofía como su expresión racional.

Este tercer orden podría ser referido al símbolo unitivo, por el tipo de actividad que ejerce sobre el hombre, unificadora de la mirada y de la capacidad de experiencia. En él se asienta la posibilidad de interpretación de los rituales en un camino convergente con el método filosófico, que busca, igualmente, unificar el carácter, equilibrar la mirada para acercarla a lo divino. El camino buscado por la filosofía abraza los misterios y los ritos (la oración, las invocaciones etc.), a condición de que sean comprendidos como itinerario abierto hacia la contemplación. A la vez, esta hermenéutica, que busca comprender el ritual como un camino convergente con la aspiración filosófica, depura el rito. Brinda también una criba de las supersticiones asociadas a la religión pagana del momento, deja fuera la magia y sus prácticas, como fabricación de fantasmas y ficciones que desvían al hombre de su objetivo primordial: el acercamiento a lo divino.

Un ejemplo de elementos rituales interpretados de este modo son los nombres divinos, de los que dice lo siguiente:

Ciertamente, en el nombre nos es dado el saber contemplativo de la esencia, el poder y el orden divinos en su totalidad (τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως ἔχομεν ὅλης ἐν τῷ ὀνόματι τὴν εἰδησιν) en el caso de aquellos nombres respecto de los cuales hemos recibido la ciencia del análisis. Amén de que en nuestra alma guardamos reunida la imagen mística e inefable de los dioses (ἀθρόαν τὴν μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον εἰκόνα τῶν θεῶν ἐν τῇ ψυχῇ

de sentido que supone la analogía: como A es a B, C es a D, donde un primer espacio que podemos asir y abrazar a través de los sentidos, guarda un segundo espacio que ya no es literalizable y que abre a la hondura inagotable lo siempre ya ahí.

¹⁹ Un ejemplo es la interpretación de símbolos como el del loto en *Myst.* 7.2.23

διαφυλάττομεν), y mediante los nombres elevamos nuestra alma a los dioses, y una vez elevada, la unimos a los dioses en la medida de lo posible²⁰.

4. La teología cristiana y la filosofía griega: fe y razón se dan la mano.

Como hemos señalado anteriormente, la propuesta que elabora Jámblico no toma cuerpo a nivel socio-político, a pesar de los intentos del emperador Juliano el Apóstata. Los neoplatónicos paganos, finalmente, son conducidos, tras el edicto de Justiniano en el 529²¹, a la conversión o al exilio; camino, este último, que toman los escolarcas de la escuela neoplatónica de Atenas.

Sin embargo, la huella intelectual de este intento pasa con toda naturalidad al siguiente hito en nuestra historia: la figura del Pseudo-Dionisio²². El aire de familia es innegable, pero creo que no ha sabido verse el motivo. Este alude a que Jámblico está ya inserto dialécticamente en la lógica del cristianismo. Sin el espejo del cristianismo, sin la fuerza de su espíritu de coherencia entre fe y razón, este giro del neoplatonismo, quizá, no se habría producido; de ahí que parezcan hermanados en la teoría, hasta el punto de que muchos especialistas proponen que el *Corpus Dionysiacum* procede de la escuela de Proclo, discípulo de Jámblico.

La propuesta teórica de Jámblico busca ser una respuesta al espíritu del cristianismo en este punto y, en la respuesta, impulsa al neoplatonismo a mirarse en el espejo del cristianismo. Esta transformación especular de la filosofía es la raíz más profunda, más insistente del pensamiento occidental, nuestra seña de identidad más inequívoca. En este encuentro nace una transformación de la filosofía que va más allá de conceptos filosóficos particulares.

El cristianismo supo servirse de este giro de la filosofía griega que él mismo había provocado. Utiliza este marco conceptual y, en cierto modo, lo transforma para siempre, al utilizarlo para comprender la revelación y los rituales cristianos.

²⁰ *Myst.* 7.4.1-27

²¹ Zamora, 2003: 174.

²² García Bazán, 1993.

Fe y razón, se dan efectivamente la mano de un modo nuevo; se re-fuerzan una a la otra, bajo la luz de una verdad unificada. La verdad de la razón es iluminada por la fe; mientras que la fe y sus símbolos son interpretados por la razón. Se abre el espacio de una fe que no es irracional y de una razón que no se constituye en el descreimiento. La razón sin confianza en la trascendencia quedaría huérfana de fuerza y de sentido, solo le restaría la desesperanza. Del mismo modo, la fe sin la razón solo brindaría un fideísmo vacío, sin criterio y sin nada que iluminar.

4.1. Dionisio Areopagita: símbolo y ritual

La potencia de esta alianza entre fe y razón respira de modo claro en el *Corpus Dionysiacum*, que iluminará gran parte de la filosofía de la Edad Media, leído y comentado por San Alberto Magno y Santo Tomás, y cuyo influjo pasa al Renacimiento con el gozne intelectual que supone Nicolás de Cusa, que será leído después por Espinosa, Leibniz, Schelling y Hegel²³.

El símbolo es una noción central en la obra del Pseudo-Dionisio²⁴, la realidad entendida como epifanía es un símbolo de Dios, en él, participan todas las cosas, sin excepción; aunque para nosotros ello suponga un misterio infranqueable. No solo son símbolos las cosas en las que descansamos por su belleza, por su proporción, por su figura agradable; sino que también los símbolos desemejantes adquieren un valor central. Tomados de las realidades más impropias, son especialmente efectivos. Nos ponen directamente ante el misterio, pidiendo que soltemos todo lo concebido y demos un salto confiado a lo inteligible. El poder catárquico de estos símbolos es incomparable, siempre y cuando sean sostenidos por la fe. De lo contrario, supondrían la desesperación de la razón.

En el seno de la deformidad y el horror, la inteligencia ha de encontrar la enseñanza espiritual. La alianza entre fe y razón no supone, en ningún caso, una especie de concepción ingenua de la realidad. Esta alianza se sostiene en una verdad existencial que ha de hacerse cargo de todo el dolor y el sufrimiento del mundo, abriéndolo, en su sentido radical, a la

²³ González, 1995: 18-47.

²⁴ Una obra ya clásica es Roques, 1954. Es útil consultar Rico Pavés, 2001.

belleza. Esto, planteado de este modo, es también una aportación de la teología cristiana a la filosofía.

Todos afirmaríamos la belleza de dios ante la armonía de nuestro paisaje más amado, ante el rostro de nuestros hijos y el amor de nuestros próximos. Pero hay que tener valor para afirmarla y confiar, ante el dolor y las injusticias, para tener fe en que, pese a todo, la vida vale la pena y la última palabra la tiene siempre la belleza.

En los símbolos desemejantes no podemos detenernos y descansar; buscar su sentido, supone abrirnos a la trascendencia:

Para que no sucediera eso a quienes son incapaces de pensar que hay alguna hermosura superior a la que perciben los sentidos, sabios y piadosos teólogos se atrevieron a condescender santamente con imágenes desemejantes inverosímiles; con ello han impedido que nuestra natural tendencia a lo material se detenga en esas horribles imágenes y a la vez han favorecido la elevación de la parte superior del alma²⁵.

El símbolo, en su carácter afirmativo, tangible, visible, esconde siempre una tensión negativa. Lo inteligible se hace presente en lo sensible, apelando a la trascendencia. En el *Corpus*, teología afirmativa y teología negativa se dan la mano, dirigidas hacia una única verdad trascendente:

Por amor al hombre, las Escrituras y tradiciones jerárquicas ocultan a los sentidos las cosas inteligibles y a los seres lo que es superior a ellos y da forma y figura a las cosas sin forma y sin figura, y completa y da forma con variedad de símbolos divididos a la simplicidad sobrenatural²⁶.

²⁵ *De coelesti hierarchia* 13.8 Ὅπερ ἵνα μὴ πάθοιεν οἱ μηδὲν τῶν φαινομένων καλῶν ὑψηλότερον ἐννεοηκότες, ἢ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατακτικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας ἱερῶς κατὰγεται, μὴ συγχωροῦσα τὸ πρόσβλον ἡμῶν εἰς τὰς αἰσχροὺς εἰκόνας ἀπομένον ἐπαναπαύεσθαι, διανιστῶσα δὲ τὸ ἀνωφερὲς τῆς ψυχῆς.

²⁶ *De divinis nominibus* 114.5 τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφᾶς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφυῖ καὶ ἀσχημάτιστον ἀπλότητα τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυσίᾳ τε καὶ ἀπλότητι τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυσίᾳ τε καὶ διαπλαττούσης.

Los rituales son interpretados en esta línea como símbolos que abren al creyente a una verdad que tiene un cariz existencial. Los símbolos tienen un poder transformador, unificador del carácter, purificador. Son capaces de abrir a la verdad a través de una fe racional. Un ejemplo de este trabajo de hermenéutica de los rituales es la interpretación de la eucaristía, que se presenta como sacramento central. Todos los demás sacramentos culminan en la comunión, interpretada de la siguiente manera:

*En primer lugar, fijémonos santamente en lo que es su principal característica, común a los demás sacramentos jerárquicos, concretamente lo que se llama «comunión» o «sinaxis». Toda acción sacramental reduce a deificación uniforme nuestras vidas dispersas. Forja la unidad divina de las divisiones que cada uno lleva dentro. Logra en nosotros comunión y unión con el que es Uno. Afirmo, además, que la perfección de otros símbolos jerárquicos se logra solamente por medio de los divinos y perfeccionantes dones de la comunión.*²⁷

4.2. Escoto Eriúgena: la razón recta, el silencio y la metáfora

En la línea marcada por el Pseudo-Dionisio se encuentra el siguiente pensador que tomaremos como ejemplo determinante en nuestro recorrido. Se trata de Escoto Eriúgena, monje irlandés que traduce al Pseudo-Dionisio y explica los pasajes más complicados del *Corpus*. Con él, se inicia toda una línea de comentadores del *Corpus* entre los que se contará el propio Santo Tomás²⁸. Posteriormente influirá profundamente en el idea-

²⁷ *De ecclesiastica hierarchia* 79.6 Καὶ πρῶτον γε τοῦτο ἱερῶς ἐποπεύσωμεν, ὅτου δι᾽ ἔνεκα τὸ κοινὸν καὶ ταῖς ἄλλαις ἱεραρχικαῖς τελεταῖς ἐκκρίτως αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς ἀνατίθεται καὶ ἐνιαίως ἀνηγόρευται κοινωνία τε καὶ σύναξις ἐκάστης ἱεροτελεστικῆς πραγματείας καὶ τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζωὰς εἰς ἐνοειδῇ θέωσιν συναγούσης καὶ τῇ τῶν διαιρετῶν θεοειδεῖ συμπτύξει τὴν πρὸς τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν δωρουμένης. Φαμὲν δέ, ὅτι ταῖς τῶν ἄλλων ἱεραρχικῶν συμβόλων μεθέξουσιν ἢ τελείωσιν ἐκ τῶν ταύτης θεαρχικῶν καὶ τελειωτικῶν ἔνεστι δωρεῶν.

²⁸ Tomás de Aquino. *Comentario al libro sobre los Nombres Divinos de Dionisio* (trad. de Mini, A.)

lismo alemán, como muestra Beierwaltes, en su obra dedicada al pensador cristiano²⁹.

Eriúgena ahonda en la construcción del proceso simbólico, trazando un análisis del lenguaje donde palabra y silencio permiten ir más allá de la función representativa³⁰. La metáfora es capaz de apuntar a la copertencia de los contrarios que se da en el primer principio:

Estos dos métodos, que parecen ser contrarios entre sí, de ningún modo se oponen entre ellos cuando se refieren a la Naturaleza divina, [461C] sino que son concordes en todo y, sobre todo. Y para que esto se haga más evidente, usemos de algunos ejemplos. Verbigracia: καταφατική dice “la Verdad existe”, ἀποφατική contradice “la Verdad no existe.” Aquí aparece cierta forma de contradicción, pero cuando se analiza más profundamente, no se halla ninguna oposición.” Pues, la proposición que dice “la Verdad existe” no afirma propiamente que la Sustancia divina sea la verdad, sino que con tal nombre puede ser llamada a través de la metáfora, pasando desde la criatura al Creador. Ciertamente, la teología catafática reviste con tales palabras la Esencia divina que ha quedado desnuda, y vacía de toda significación propia³¹.

La teología afirmativa y la teología negativa facilitan un ejercicio de comprensión que se extiende ahora a la teología superafirmativa, donde ambas quedan integradas. El lenguaje, en el juego dialéctico entre la afirmación y la negación, se abre a la trascendencia. Esta brinda un espacio de silencio que abraza la palabra y se expresa en ella.

Se trata de un movimiento con una doble implicación, la palabra adquiere un poder transformador de la comprensión, a condición de que se abra a un proceder simbólico, capaz de acompasarse a la trascendencia presente en las cosas y en el hombre. Sostiene así una hermenéutica donde la razón es iluminada por el silencio de la fe, mientras que este silencio se expresa y actúa en la palabra de acuerdo con la razón recta. Esta es

²⁹ Beierwaltes, 2009.

³⁰ Murillo, 1993.

³¹ Escoto Eriúgena. *Sobre las naturalezas* 461C

siempre una razón abierta a la trascendencia, capaz de servir de expresión y de camino.

El proceder dialéctico del lenguaje refleja la condición dialéctica de la realidad. Esta se mueve entre la sensibilidad y la trascendencia; en ella converge la afirmación en la multiplicidad infinita de formas y la unidad que las trasciende y las hace posible.

La realidad es comprendida como teofanía, como espejo de Dios. Este no solo se refleja en la realidad natural, en la belleza del cosmos que habitamos; sino también en la realidad histórica. La afirmación creadora de Dios en el mundo es un proceso sin tiempo y, simultáneamente, construye la temporalidad, sin la que el hombre no se entiende. La dialéctica abraza el tiempo y traza en él una historia de salvación. También en el tiempo se da la afirmación y a ella, corresponde un retorno. La historia ha de ser interpretada en esta clave como una historia de salvación. Esta aportación es genuinamente cristiana y penetra la médula de corrientes de pensamiento fundamentales para entender nuestra civilización occidental.

La dialéctica se traslada al corazón del hombre, inmerso en el proceso histórico, las más de las veces doloroso, turbulento. Este se enfrenta a su propia finitud y se constituye en ella como una afirmación de Dios, enfrentada siempre con la negación y el límite. En esta negación, en el límite, se señala la trascendencia del hombre y se reclama la apertura de la historia.

Este proceder dialéctico es profundamente racional. Sin embargo, queda completamente vacío sin el sostén firme de la fe. La fe traslada aquí la razón a todos los aspectos del hombre, amplifica la razón, convirtiendo la verdad en una verdad existencial que abraza la vida y la propia historia. La fe torna la verdad, práctica, la traslada a la vida del hombre, permitiéndole vivir sin miedo su finitud, afirmarla, porque es la huella inequívoca de su trascendencia.

La superación dialéctica llevada a la vida a través de la fe se convierte en operativa, tiene efectos importantes en los sentimientos, en las disposiciones, en la ética, en el cuidado que brindamos al otro y en la empatía; somos hermanos en la finitud y también en la trascendencia. Todo hombre es el rostro viajero de dios, que se brinda a si mismo sin condiciones. La muerte, la negación, nos hermana y nos iguala y la fe nos hace trascender y mantener la esperanza y la alegría. La dialéctica busca en Eriúgena tomar la carne de la propia vida.

4.3. Nicolás de cusa: el dios de los pequeños

Terminamos esta exploración que busca atender a las influencias de la teología cristiana en la filosofía occidental mencionando a Nicolás de Cusa³²; pensador de transición donde los elementos característicos que venimos de ver en Escoto de Eriúgena, se recogen y se modulan desde nuevos acentos. La naturaleza se sigue entendiendo como teofanía, como manifestación de Dios, esta es una *explicatio dei*, una contracción del ser divino. El universo contrae el ser de Dios, toda vez que cada criatura es una contracción única e irreplicable del universo. El valor de lo individual adquiere cuerpo en esta noción, donde se muestra, nuevamente, que cada cosa finita, está abierta a la trascendencia: “La forma infinita, en efecto, no es recibida sino de un finito, de suerte que toda criatura viene a ser como una infinidad finita o un dios creado”³³.

El mundo, como sistema equilibrado, se sostiene en este movimiento de despliegue, de contracción, de modo que todos los seres finitos se relacionan entre sí, sostenidos en este vínculo que se brinda en la apertura al universo y a Dios. Cada cosa individual es única e irreplicable en la extensión del tiempo y en la eternidad. Cada criatura, es, en este sentido, en tanto que abierta a la trascendencia, un dios finito, una imagen de Dios. La noción de imagen y semejanza sostienen esta ontología, que ve la creación como una expresión sagrada: “Las cosas visibles son verdaderamente imágenes de las invisibles”³⁴.

Toda criatura reposa en la perfección de Dios, lo finito y lo infinito coinciden. El Dios que muestra Nicolás de Cusa es un dios de los pequeños, que se revela en la finitud y en la muerte. En sus diferentes declinaciones, este valor de lo concreto, de lo pequeño, en el que se muestra Dios de modo privilegiado, es una característica inherente a la filosofía influida por la teología cristiana. El hombre es un microcosmos, un mundo pequeño que reúne en él todas las esferas material y espiritual de la realidad. Ahora bien, esto no endiosa al hombre, sino que humaniza el rostro de

³² Un estudio interesante de la significación de Nicolás de Cusa para la filosofía renacentista es Cassirer, 1983.

³³ Nicolas de Cusa. *Acerca de la Docta Ignorancia*. 104.

³⁴ Nicolas de Cusa. *Acerca de la Docta Ignorancia*, 30.

Dios, que se manifiesta en su fragilidad, en su finitud, como vía abierta a la trascendencia.

También en Nicolás de Cusa la razón es capaz de utilizar todos los recursos a su alcance para encaminarse a su propia trascendencia, a su apertura en un no saber, en una docta ignorancia, que sostiene un trabajo metódico y confiado en la razón. La razón no tiene la última palabra, pero, sin ella, esa palabra no podría llegar al corazón del hombre. La fe está trenzada de racionalidad y apunta a un saber más allá de la representación. La alianza entre fe y razón, típicamente cristiana, atiende a una verdad práctica que no se reduce a la predicación y el discurso, sino que se torna existencial, vital.

Conclusión

Más allá de las conexiones evidentes que se establecen entre los pensadores cristianos que hemos tratado y líneas de pensamiento presentes en nuestra tradición como el idealismo o la hermenéutica; hemos procurado mostrar cómo la propia comprensión de la filosofía se ve influida por la teología cristiana desde su planta. La confianza en la razón y su capacidad para interpretar los textos religiosos y los rituales, desde una verdad unificada, es típicamente cristiana. Y, una vez que emerge, se convierte en la inspiración de la propia filosofía pagana. El enorme potencial de cohesión social que supone esta alianza entre fe y razón, donde los intelectuales y los filósofos no son extraños a la fe del pueblo, transforma el panorama sociopolítico e intelectual. La filosofía ya nunca será la misma y de la sanidad de esta alianza dependerá nuestra propia energía como cultura.

A partir de ahora, fe y razón unirán su destino de un modo propio en Occidente. La teología cristiana abre un optimismo radical en la filosofía, una filosofía de corte optimista. La razón, abierta a la fe, se brinda a horizontes de interpretación que suponen una efervescencia cultural enorme. Todo el pensamiento estético del Renacimiento, por poner solo un ejemplo, bebe de este espíritu que se traslada a los pensadores del idealismo y del romanticismo.

Pero tampoco en sus crisis el pensamiento occidental se entiende sin esta alianza que abre el cristianismo. La crisis de fe se traslada inmediatamente a una crisis de la razón, que abre nuevamente la brecha entre

filosofía y religión. Pero ya no hay camino de retorno, no hay vuelta a la situación anterior donde religión y filosofía iban de por libre, una a espaldas de la otra. Ahora lo que ocurra con una se refleja en la otra. La pérdida de la fe en el mundo contemporáneo supone la disolución de la razón y su derrota, incapaz ya de encontrar sentido, su camino es la desconstrucción movida por el descreimiento. Y esta, ya lo avisaba Platón, es el mayor peligro que implica la filosofía. La razón vive en estado de abandono, de desconfianza, atraviesa una noche oscura, que diría San Juan de la Cruz. Esperemos que, como proponen los pensadores a los que nos hemos acercado apenas, suponga el preludio de un nuevo tiempo de esperanza.

Bibliografía

Fuentes

- Pseudo-Dionisio Areopagita: *Sobre los Nombres Divinos* (trad. de Valiente Sánchez-Valdepeñas. Madrid, UNED, 2022)
- Pseudo-Dionisio Areopagita: *Obras completas* (trad. Martín-Lunas, T.; intro. González, O. Madrid, BAC, 1995)
- Escoto Eriúgena. *Sobre las naturalezas* (trad. Velazquez, L. Navarra, Euns, 2007)
- Nicolás de Cusa. *Acerca de la Docta Ignorancia* (trad. Machetta, D'Amico y Manzo. Buenos Aires, Biblos, 2004).
- Tomás de Aquino. *Comentario al libro Sobre los Nombres Divinos de Dionisio* (trad. de Mini, A.; ed. Martínez García, E. y Pablo Prieto, L. Navarra, Euns, 2023).

Estudios modernos

- Arana, J.R. (2016) *Historia de la hermenéutica griega*. Madrid, Dykinson.
- Beierwaltes, W. (2009) *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*. Navarra, Euns.
- Bernabé, A. (2011) *Platón y el Orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid, Abada.

- Brisson, L. (1994) *Platon, les mot et les choses. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe*. París, Éditions La Découverte.
- Burkert, W. (1987) *Ancient Mystery Cults*, Harvard College (trad. Francesa de Segonds, A.P., Les Belles Lettres, 2003)
- Calvo Martínez, T. (2007) “La crítica de Platón a la Poesía y al Arte”, en *De animales y hombres*. Madrid, Studia Philosophica, p. 223-238
- Calvo Martínez, T. (2024) “Metafísica VI, 1: la problemática universalidad de la filosofía primera”, en *El pensamiento de Aristóteles*. Madrid, Abada.
- Cassirer, E. (1983) *L'individu et le cosmos dans la philosophie de la renaissance*. París, ed. Minuit.
- Dodds, E.R. (1951) *The greeks and the irrational*. The University of California (trad. castellana de Araujo, M. ed. Alianza, 1980).
- Dodds, E.R. (1968) *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Londres, Cambridge University Press (Trad. castellana de Valiente, J. ed. Cristiandad, 1975).
- Hadot, P. (2001) *La philosophie comme manière de vivre*. París, Albin Michel.
- Hadot, P. (2002) *Exercices spirituels et philosophie antique*. París, Albin Michel.
- Hermoso, M.J. (2023) “El hombre divino y su carácter mediador en la filosofía de Jámblico” en *El concepto de hombre divino en el mundo antiguo y su recepción*. Marco Alviz y David Hernández de la Fuente, ed., Madrid, Dykinson.
- Hermoso, M.J. (2014) “Símbolo e intelecto en la filosofía de Jámblico” en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, pp. 135-153.
- Ivánka, E. (1964) *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus Durch die Väter*. Einsiedeln, Verlag (trad. Italiana de Peroli, Vita e Pensiero, 1992).
- Jaeger, W. (1933) *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*. Berlín, Gruyter (trad. castellana de Xiral, J. 2001, FCE.)
- Jaeger, W. (1965) *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, FCE.
- Molina Ayala, J. (2012) Racionalidad y religión en la antigüedad tardía. Una introducción a Jámblico y a su tratado “Acerca de los misterios de Egipto”, México: UNAM.

- Murillo, I. (1993) “El lenguaje sobre Dios en Juan Escoto Eriúgena”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 129-142
- Pepin, J. (1993) “L’initié et le philosophe”, *La pureté: quête d’absolu au péril de l’humain*, Matton S. (ed.), París, p. 105-130.
- Ricoeur, P. (1965) “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica”. *Anales de la Universidad de Chile*, p. 6-42 (trad. Humberto Giannini). Publicado en *Le conflit des interprétations*. París, Éditions du Seuil, 1969.
- Roques, R. (1954) *L’Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*. París, Aubier.
- Saget, C. (1993) “La théurgie, nouvelle figure de l’ergon dans la vie philosophique”, en *The divine Iamblichus*, Bristol: Bristol Classical Press.
- Zamora, J.M. (2003) “Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, pp. 173-187.
- García Bazán, F. (1993) “El Dios trascendente en Dionisio Areopagita. Neoplatonismo, gnosticismo y teúrgia”, en *Epimeleia* 2/4, págs. 169-188.

