

Influencia del cosmopolitismo griego en el pensamiento ecuménico de San Pablo y San Agustín

(Influence of Greek Cosmopolitanism in Ecumenical Thought of St. Paul and St. Augustine)

Otoniel Duque
Universidad de Los Andes

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo tratar de establecer una vinculación entre la doctrina estoica del cosmopolitismo, y el principio cristiano del ecumenismo. De manera particular, entre escritos seleccionados del apóstol Pablo y la *Civitate Dei* de San Agustín.

Palavras-chave: Cosmopolitismo, ecumenismo, estoicismo, cristianismo, San Pablo, San Agustín.

Abstract

This paper intends to establish a link between the stoic doctrine of cosmopolitanism and the Christian principle of ecumenism, particularly between selected texts from St. Paul and *Civitate Dei* of St. Augustine.

Key words: Cosmopolitanism, ecumenism, Stoicism, Christianity, St. Paul , St. Augustine .

Recepción: 20/05/2008

Evaluación: 26/05/2008

Aceptación: 30/05/2008

En sus inicios, el cristianismo se vio impelido a revestirse de distintos elementos de la cultura griega en la búsqueda de aceptación y extensión de su mensaje a lo largo de todo el imperio romano. Dentro de esos elementos griegos que el cristianismo toma, parece encontrarse la idea estoica del cosmopolitismo; es decir, el mundo entendido como la única *pólis*, donde los hombres viven fraternalmente regidos bajo las mismas leyes universales. El cosmopolitismo estoico pareciera entonces reflejarse en el principio cristiano del ecumenismo, en el cual la convocatoria a la participación se hace sin distinciones de ningún tipo a cualquier individuo del mundo habitado o ecúmene.

Se hace necesario, consecuentemente, revisar brevemente algunos elementos de la helenización de la cual se nutrió el cristianismo primigenio.

En época de los apóstoles, con el uso de la lengua griega para la composición del Nuevo Testamento, puede observarse un primer momento del helenismo cristiano. Con la utilización

del griego, va a entrar en el mundo cristiano todo un universo de conceptos, metáforas y categorías intelectuales propias del pensamiento helénico. La explicación evidente de la rápida asimilación de estos elementos foráneos por parte de la naciente religión, consiste en que, en sus comienzos, el cristianismo era un movimiento judío, y los judíos ya se encontraban helenizados para el momento del nacimiento de la era cristiana. La lengua griega era hablada en todas las *synagogai* de las ciudades a lo largo del Mediterráneo, tal y como lo demuestra el caso de Filón de Alejandría, cuyo perfecto griego era escrito para sus compatriotas judíos cultos y no para ser leído por los gentiles[1]. Por otra parte, en estos gentiles tampoco se hubiese consolidado un gran grupo de seguidores si no hubieran podido entender el idioma utilizado en los cultos judíos de las sinagogas de la diáspora. En este hecho, además, está basada la actividad misional de San Pablo. Las discusiones con los judíos a quienes intenta llevar el evangelio no sólo se realizan en griego, sino también con toda la agudeza de la argumentación lógica griega. Y tanto Pablo como Filón citan el Antiguo Testamento según la traducción griega de la *Septuaginta* y no según las escrituras originales hebreas[2].

Los escritores cristianos de la época apostólica, en su mayoría, usaron formas literarias griegas como la “epístola”, según el modelo de los filósofos, y también de los *Praxeis* o “Hechos”, reunión de actos y pensamientos contados por discípulos de hombres sabios o famosos. De esta forma, la misión evangelizadora de los primeros cristianos les hace utilizar formas de la literatura y habla griegas para dirigirse a los judíos helenizados. Esto se hizo más necesario en tanto que Pablo se acercó a los gentiles y consiguió adeptos entre ellos. Este hecho por sí mismo constituía una actividad protréptica, de exhortación a la filosofía, propia del pensamiento griego en época helenística[3]. Aunque muy diferentes de fondo, el *kerigma* de los cristianos habla de la ignorancia de los hombres al igual que las doctrinas de las escuelas filosóficas, prometiéndoles acceder a un conocimiento mejor. También en ambos casos hacían referencia a un maestro que poseía y entregaba la verdad. Al parecer, este paralelismo entre los filósofos griegos y los misioneros cristianos fue bien aprovechada por estos últimos. Más aún entendiéndolo, tal como coinciden en afirmar W. Jaeger y O. Gigon, que la meta final u objetivo de los evangelizadores era la conquista del mundo griego, “los portadores de las tradiciones clásicas”[4].

Pablo[5] de Tarso, domina ampliamente el aspecto religioso y cultural hebreo. Sin embargo escribirá sus cartas en un griego correcto, espontáneo e incluso, en algunos momentos, de gran eficacia expresiva[6]. Todas las cartas autenticadas de Pablo dan fe de su dominio del griego *koiné*. Al igual que en la versión de los “setenta”, en su obra pueden observarse escasas expresiones derivadas del hebreo o del arameo. En cambio, son muy particulares los neologismos creados por Pablo con el fin de expresar la plenitud de su experiencia cristiana. Pablo se declara deudor de los griegos[7] y, aunque sus palabras expresan principalmente su esfuerzo misionero ecuménico, revelan también un talante de la formación del apóstol[8]. Cuando el autor de los Hechos de los Apóstoles relata la visita de Pablo a Atenas[9], ciudad símbolo de la tradición intelectual y cultural del mundo clásico, cuenta como Pablo cita el verso de un poeta griego, “porque somos linaje suyo”[10] ante una concurrencia de filósofos estoicos y epicúreos en el Areópago mientras les habla del Dios desconocido (*ágnostos theós*). Y puede apreciarse, además, que sus argumentos en gran medida son estoicos y están

elaborados para convencer a un público bien educado en la filosofía[11]. Es así como se aprecia su aprendizaje de algunas formas de la argumentación y de los modelos comunicacionales que se enseñan en las escuelas griegas, basados en los tratados de retórica de la época[12]. También en su lenguaje escrito, de carácter epistolar, Pablo acude a algunos elementos de la diatriba y el debate usado por maestros y proclamadores del estoicismo popular. Nada de esto implica, sin embargo, que él en persona haya frecuentado escuelas de retórica, sino más bien presupone su instrucción a través de manuales escritos, aunado al hecho de que dentro de su actividad de predicador cristiano en ambientes de lengua griega, se encontraba en contacto con los modos de argumentar y hablar de los maestros y filósofos itinerantes de su tiempo[13].

Según J. Spencer[14], gran cantidad de autores (Norden, Pohlenz, Dodd, Bornkamm, Kuhr, Lietzmann, etc.) han fundamentado la influencia estoica dentro del pensamiento paulino, basándose para ello casi exclusivamente en la interpretación hecha de *Romanos* II 14- 15 a la luz de la filosofía del Pórtico. Allí, Pablo estaría haciendo referencia a la ley *physei*, por naturaleza, principio de un derecho natural común a toda la humanidad, de grandes implicaciones dentro de las doctrinas estoicas[15]. También se ha hecho exégesis estoica en *Romanos* VIII 16-17, donde se establece un vínculo con la doctrina de la ciudad compartida por hombres y dioses[16]. Así, en la epístola paulina el individuo se estaría unificando a Cristo al sufrir con él[17]. Según F. F. Ramos[18], en *Filipenses* IV 8, es mencionada una serie de valores, admitidos sin ningún tipo de discusión como válidos por la filosofía estoica. Estos valores son cristianizados por el apóstol, quien no nos presenta el evangelio a manera de “alternativa” frente a las virtudes consideradas por los no-cristianos, sino que evalúa positivamente los principios de la filosofía estoica en una actitud de franca tolerancia, mostrando que los verdaderos valores, sean los que fueren y de donde vengan, deben ser aceptados[19].

Aunque el apóstol todavía no ha estado en Roma, ciudad inundada de estoicismo, para la época en que escribe la carta mencionada, alrededor del 60 d. C., demuestra estar bastante familiarizado con los principios enseñados en el Pórtico[20].

En su obra *Paul and the Stoics*, T. Engberg-Pedersen hace un completo estudio donde propone un acercamiento a las cartas paulinas también desde una perspectiva estoica, proponiendo un complejo modelo interpretativo que va más allá de una búsqueda de similitudes y diferencias entre el Apóstol y la filosofía de la Estoa[21].

J. Spencer resume y comenta algunos aspectos del modelo establecido por Engberg Pedersen que resultan pertinentes al ideal del cosmopolitismo. Según éste, el apóstol habría tomado como modelo, al menos para algunas de sus cartas, el libro III de la ciceroniana *De Finibus*[22]. En *De finibus* III, queda establecido como la esencia de la virtud al principio estoico de vivir de acuerdo a la naturaleza a fin de obtener la felicidad[23], y se menciona, como es de esperarse, la vida dichosa que sólo puede llevar el sabio[24], así como la dirección divina del mundo y la unidad de éste a manera de una única ciudad y Estado. También se menciona la prioridad de la búsqueda del bien común[25]. De esta forma, el ideal estoico observa que la naturaleza traza un camino hacia la racionalidad y la racionalidad traza, a su vez, un camino hacia el universalismo y el bien colectivo. “El hombre, guiado por

la naturaleza, se mueve desde el egoísmo hacia el desinterés”[26], algo muy similar a esto constituiría el ideal de la caridad en las epístolas de Pablo. Según Engberg-Pedersen, lejos de propiciar una “disolución” del individuo dentro de la comunidad, estos principios van a permitirle encontrar su lugar en ella, pero con su visión puesta ahora en los otros, marcando así el surgimiento de una forma de altruismo nunca antes vista. Éste sería, según Cicerón y los estoicos, el proceso del progreso de la humanidad, y es también el modelo que Engberg-Pedersen encuentra en las cartas de Pablo. “El camino hacia la caridad encontrado a través de los escritos de Pablo, es exacto al camino de Cicerón hacia el cosmopolitismo”[27]. De modo que no debe sorprender, tenga o no la influencia estoica el alcance propuesto por Engberg-Pedersen., que incluso dentro de los estudios canónicos cristianos se acepte en la tradición paulina la influencia del estoicismo[28].

En *Gálatas*, III 28-29 podemos evidenciar la cualidad universalista de Pablo:

Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente linaje de Abraham sois, y herederos según la promesa.

No incluye éste únicamente a los judíos en su convocatoria a la nueva religión de Cristo, sino también a todas las religiones llamadas paganas. Como lo ha señalado J. M. González, desde la más primigenia tradición paulina se subraya una ausencia de fronteras en su mensaje. Pablo estaría siguiendo el mandato expreso de Jesús en *Mateo* XXVIII 19: “Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos...”. Pablo es quien proclama primeramente la universalidad o “catolicidad” absoluta de la nueva fe[29].

Al apóstol no debió de resultarle del todo extraña la doctrina estoica del cosmopolitismo, puesto que Pablo, estudioso como era de la ley hebraica, conoció con toda seguridad la doctrina rabínica tradicional de la unidad de la humanidad en Adán. Explica González:

Esta doctrina implicaba que la misma constitución del cuerpo físico de Adán y los métodos de su formación simbolizaban la unidad real de la humanidad. En este único cuerpo de Adán se unificaban misteriosamente el este y el oeste, el norte y el sur, el macho y la hembra. Este cuerpo de Adán incluía toda la humanidad[30].

De modo que para el Apóstol resultaba hasta cierto punto natural pensar en una nueva humanidad unívoca incorporada en Cristo. En realidad, para él era la restitución de la unidad esencial de la humanidad en el Salvador, en tanto que comunidad espiritual, como lo era en Adán en un sentido físico[31].

Romanos es considerada la más importante carta escrita por el Apóstol y, de hecho, se considera uno de los documentos más relevantes del cristianismo, con ello Pablo rompe una costumbre suya al escribir a una comunidad no fundada por él o alguno de sus colaboradores[32]. En *Romanos* X 12, observamos reflejados los principios que hemos expuesto hasta ahora:

Porque no hay diferencia entre judío y griego, pues el mismo que es Señor de todos, es rico con todos los que le invocan.

Según S. Vidal, en estos versículos resalta el carácter universalista, en el que la salvación cristiana es para *todo* creyente sin distinción entre judío y gentil, así como también se muestra explícitamente que todos tienen el mismo Señor, el cual, y claramente por el contexto es Cristo. Según el autor, en los sucesivos versículos 14-21 se hace patente el rechazo judío de la fe en la salvación mundial, en oposición a la misión universal cristiana mostrada aquí[33].

En *Filipenses* III 20, fragmento de la epístola enviada por Pablo desde la cárcel a la comunidad cristiana de la ciudad de Filipos, observamos quizás el ejemplo más patente de la visión cosmopolita y ecuménica del apóstol de Tarso, por el hábil uso de la palabra “ciudadanía” (*políteuma*), con la cual extrapola una expresión del medio político al ámbito espiritual. Vidal comenta el fragmento acotando sobre este vocablo -el cual aparece sólo en este versículo a lo largo del Nuevo Testamento[34]- su característica de término técnico civil que es usado para designar a una comunidad con derechos políticos propios, ya sea un Estado o colonia de extranjeros reconocida dentro de las ciudades helenistas, como lo eran las propias colonias judías[35]. Pablo coloca la ciudadanía, o el Estado, como también puede ser traducida la palabra en cuestión[36], en el cielo, en la “patria celeste”, la “Jerusalén celestial” o “Jerusalén de arriba” (*Gal. IV 26*), como también la llama, que es el lugar donde se encontrarían los verdaderos derechos de ciudadanía de todos los cristianos sin importar su origen terrenal[37].

La carta enviada por Pablo a la comunidad de Colosas a pesar de encontrarse dentro del *corpus paulinum*, ha ofrecido dudas sobre su autenticidad. Según Fabris, en ella aparecen, dentro de un no distintivo discurso hinchado y redundante, hasta veintiocho sustantivos que no se encuentran en ningún otro escrito autenticado de Pablo; se resiente también la ausencia de algunos términos clásicos en el Apóstol, como “Ley”, “justicia”, “libertad”, el verbo “creer” y las partículas griegas características del estilo paulino[38]. Estos y otros elementos, han sido razón suficiente para crear un debate sobre su autoría, la cual ha sido atribuida a un discípulo suyo. Con todo, estas divergencias han sido consideradas secundarias por el canon frente a la autenticidad y riqueza del mensaje transmitido, y hace que se considere que Pablo y su pensamiento se encuentran “detrás” de esta carta[39].

En *Colosenses* III 11, podemos encontrar testimonio sobre la naturaleza paulina del pensamiento que subyace en la epístola:

Donde no hay Griego ni Judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro ni escita, siervo ni libre, sino que Cristo es el todo, y está en todas las cosas

Observamos como, al igual que en *Gálatas* III 28-29 y *Romanos* X 12, son borradas las diferencias entre judíos y griegos en el nuevo contexto cristiano, ampliándose incluso hasta los escitas y cualquier pueblo considerado bárbaro. Aparece el carácter redundante antes

señalado, al hablar de circuncisos e incircuncisos luego de haber mencionado ya a griegos y judíos. Pero lo que llama la atención a la luz de este estudio, es el énfasis en el carácter universalista del cristiano y de su unificación en Cristo. Siguiendo una vez más a Ramos observamos:

El apóstol, como hombre de su tiempo, conocía el pensamiento judío que confesaba a un Dios que se revela a un pueblo, y que se consideraba al hombre no como un simple individuo, sino como miembro de un grupo; y conocía también el pensamiento griego, principalmente el de la estoa, que afirmaba la unidad de los hombres (...). Pablo (...) fundamenta la comunidad en un Dios que reúne a los hombres por medio de una relación personal con él, unión que no se vive en el campo abstracto de las ideas, sino en una experiencia profunda que cada individuo tiene de estar unido a Dios y que al compartirla cada una de ellos, crea una unidad entre los que participan de esta experiencia, y así nace la comunidad, que es una íntima y real unión entre los creyentes. (...) La unión con Cristo que todos compartían, deja de ser algo individual, una experiencia personal, para ser una vida compartida que crea la comunión entre ellos[40].

Esta unificación de tipo cosmopolita y hasta cierto punto panteísta, obedece, seguramente, al doble carácter de la formación de Pablo y su influencia helenística, como ya hemos visto, y va a constituir más adelante el principio de todas las comunidades paulinas[41]. De esta manera, para él, el hombre, aunque es un individuo perfectamente diferenciado, se instala al mismo tiempo como parte de un todo social, no obstante ser una persona con una inalienable potestad de decidirse y autodeterminarse, es miembro de una colectividad a la cual se debe, y a cuyo bienestar general necesariamente debe contribuir[42]. Estos elementos comparten innegablemente cualidades con los establecidos por los filósofos del Pórtico.

Con el fin de precisar el nivel de influencia de la filosofía estoica, ahora en San Agustín, hemos seguido principalmente el estudio llevado a cabo por Marcia Colish, para quien el obispo de Hipona constituye, de hecho, la figura más importante dentro de la tradición estoica en el mundo latino occidental entre los siglos III y VI[43].

Según Colish, el Neoplatonismo ha sido considerado como la influencia que más penetró el pensamiento de San Agustín, y que llega a condicionar con frecuencia la forma en que éste se apropia de las doctrinas estoicas que le parecen más llamativas o problemáticas. Sin embargo, Agustín prefiere en ocasiones la doctrina del Pórtico al Neoplatonismo o bien la usa para mostrar o analizar asuntos que él va a resolver luego en términos más neoplatónicos o cristianos. En gran parte esto ha contribuido a que no se haya dado a la influencia estoica el crédito suficiente en el pensamiento agustiniano. La literatura secundaria sobre San Agustín y la filosofía clásica, se ha enfocado casi exclusivamente en su deuda con el Neoplatonismo, o bien, hacia algún autor neoplatónico en particular, como Plotino o Porfirio, alejándose de otro tipo de fuentes, griegas, latinas o de la tradición doxográfica de las que disponía el africano. No obstante, Colish reconoce como un mérito de la mencionada literatura el aceptar que, dentro del carácter ecléctico del Neoplatonismo, éste se constituye en una ruta por la cual el pensamiento estoico pudo haber llegado hasta el obispo[44].

La autora acota, sin embargo, sobre la condición del Santo de Hipona, en tanto que prelado,

de público defensor de la ortodoxia cristiana contra las herejías y cismas que amenazaban constantemente la iglesia de su tiempo. Esto le obligaba a alejarse de los principios filosóficos de su juventud, juzgándolos más duramente o rechazándolos del todo. Debía remplazarlos con nuevas estrategias argumentativas, como puede verse en *La Ciudad de Dios*, donde el cristianismo es medido contra la sabiduría pagana, más que contra las aberraciones heréticas mismas[45]. Por esta y otras razones resulta muy difícil crear una perspectiva justa que permita capturar completamente el sentido de la tradición estoica en San Agustín. De cualquier modo, Colish logra determinar, tanto en las obras tempranas del obispo como en las posteriores, tres diferentes orientaciones de su pensamiento en relación con la filosofía de la Estoa[46]. Así establece, en primer lugar, un uso inconsistente de citas estoicas, que no contengan ninguna indicación de que las discrepancias sean producto de un repensamiento o cambio en su punto de vista. Aunque son las más limitadas, incluyen importantes tópicos, como el tratamiento de la “teodicea”, por ejemplo, coincidiendo con los estoicos en la idea de que el orden, la belleza y la armonía del universo dan testimonio de su creación y gobierno por parte de una divinidad inteligente y benevolente. La inconsistencia residiría en el tratamiento que da a Dios mismo, al mundo y al hombre, pues para los estoicos, lejos de las consideraciones de Agustín, no existía la maldad en el mundo como tal. También entran en esta categoría lo referente a la Ley Natural y a la visión de los estoicos como sabios e ignorantes.

En segundo lugar, los usos consistentes del estoicismo, los cuales engloban los más numerosos usos de sus doctrinas en los más diversos ámbitos, que incluyen la física, la lógica, la epistemología, la psicología, la retórica y la ética. Y en tercero, finalmente, los usos del estoicismo que indican el desarrollo de su pensamiento, señalando un cambio en el punto de vista agustiniano hacia las enseñanzas del Pórtico. En estas se incluyen doctrinas principalmente éticas, como la naturaleza del bien, las virtudes, *apatheia* y *eupatheia*, las pasiones, el sabio, el libre albedrío y la providencia.

Luego de su amplio estudio, para Colish queda claro el conocimiento exacto de la filosofía estoica por parte de San Agustín. Instando, consecuentemente, a los estudiosos del pensamiento del obispo de Hipona, para que indaguen particularmente en las *Confesiones* y en *La Ciudad de Dios*, en las cuales, según sus palabras, “podría ser encontrada una tremenda cantidad de información acerca de las enseñanzas de los estoicos, ya sea atestiguada, aprobada, o bien, desaprobada por Agustín mismo”[47].

María Daraki también encuentra relación entre el pensamiento del Pórtico y el de San Agustín[48]. Para Daraki, en relación con el politeísmo griego, el monoteísmo judeo-cristiano constituye un progreso en el campo de la abstracción, y además en el campo espiritual. Pero aun más que los cristianos, los estoicos cultivan la espiritualidad en toda su religiosidad, en un grado de abstracción más elevado, pasando a un Dios personalizado. Según Daraki, aunque el estoicismo se nutre de las más antiguas bases de la religión griega, muy alejadas de toda idea de abstracción, los estoicos pasan de lo concreto a lo abstracto al hacer ocupar el lugar de la diosa tierra, a la Naturaleza como razón cósmica, providencia y espíritu que es parte de todo. Además, al precedente platónico de la dualidad sensible-divino los estoicos oponen su monismo. La autora hace notar todo esto con el fin de señalar que la

tradicción estoica y la tradición platónica se perpetúan en la mutación cristiana, en los llamados Padres Griegos, en un primer momento, y en San Agustín posteriormente[49]. Los padres de la iglesia no podrían ser considerados estoicos. La autora considera más justo decir que el cristianismo “helenófono” hereda naturalmente ciertos valores griegos fundamentales, y es en el estoicismo que esta herencia tiene su expresión más espiritual.

Daraki encuentra algunas analogías interesantes. Una, que la lleva a afirmar que “el estoicismo y el agustinismo son dos grandes expresiones, si no las dos más grandes, del individualismo antiguo”[50]. Las dos corrientes de pensamiento tienen en común el tratar de conceder un poco de esperanza a la mayor parte de la humanidad. En Agustín, la idea de la salvación que depende únicamente de la gracia, tan raramente concedida, conlleva a una división del mundo en tanto que pueblo pecador o *massa damnata*, como él lo llama, que tendría su correspondencia con los *phauloi*, condenados e inconvertibles, que en el estoicismo componían mayormente la humanidad[51]. Daraki observa también que Agustín se mostraba más o menos de acuerdo con los estoicos, cuando afirmaban que el sabio experimentaba los apetitos y satisfacciones medidas conforme a los fines de la naturaleza, y en el *phaûlos*, el hombre común, el más mínimo impulso, incluso el hambre, era considerada pasión. El enfoque que daba a este principio el obispo, sin embargo, era para recalcar el hecho de que ser un sabio estoico estaba muy por encima de las fuerzas del hombre[52]. Otra relación que enlaza de alguna manera la forma en que es percibido el individuo por las dos corrientes de pensamiento estudiadas, se deja ver en cuanto al hecho de que en el pensamiento de San Agustín, el sujeto es, quiere y conoce por medio de Dios, y en los estoicos el sabio es, quiere y conoce a través de la Naturaleza. En ambas visiones, los medios de la razón humana se encuentran limitados[53]. Todo lo anterior constituye una muestra de algunas de las articulaciones encontradas por Daraki entre la filosofía del obispo de Hipona y el pensamiento de la Estoa, y, de manera particular, con los estoicos atenienses.

Para la época de Agustín, y tal como lo afirma P. Coulmas, los principios éticos estoicos, que ya durante quinientos años habían influenciado el mundo helenístico y romano, fueron asimilados por el cristianismo, aunque con reformas en su contenido. Hasta el momento, el hombre se había conformado con estudiar las leyes del cosmos, la naturaleza y la vida; pero ahora inquiría sobre un Dios único, creador y principio del universo, y sobre las leyes que él mismo, o a través de sus representantes, revela al hombre[54].

En el 476 d. C., con la caída del último emperador romano de occidente el clima de angustia y desesperación en el mundo conocido se generaliza. Una apremiante necesidad de consuelo y salvación se arraiga en el espíritu de los hombres, lo que se va a traducir en una verdadera explosión de seguidores a los cultos venidos del oriente, como el culto de Mitra y el Maniqueísmo. En Italia y en el norte de África, principalmente, fueron los cristianos quienes recibieron una gran afluencia de nuevos adeptos. Los elementos decisivos en el triunfo de la nueva religión fueron precisamente la absolucón que reivindicaban, la vida eterna que prometían, la caridad que predicaban; pero de manera particular, la universalidad que caracterizaba sus creencias y su mandamiento de paz[55]. En el cristianismo, como en el estoicismo, las diferencias terrenales no tenían nada que ver frente a la igualdad delante de Dios, que debía poner fin a las discordias y a las guerras. La doctrina de los cristianos va a

otorgar al principio universalista un nuevo impulso, opuesto en un sentido, sin embargo, al cosmopolitismo estoico. Según explica Coulmas:

El estoico ciudadano del mundo se encontraba vuelto hacia el mundo terrenal. El nuevo universalismo católico y su pacifismo, se volvían al contrario del mundo para orientarse hacia el más allá, por lo menos en la medida en que la existencia terrestre no era juzgada en las categorías de la trascendencia[56].

La nueva fe estaba dirigida al conjunto general de la humanidad, y a cada uno de sus miembros, no en función de la existencia en este mundo, sino de la promesa de salvación en el otro.

El entorno de estos nuevos principios universalistas y pacifistas son precisados en los veintidós libros de *La Ciudad de Dios* de San Agustín. Para él, tal como lo expresa allí, el objetivo de la marcha del mundo y el devenir de la historia, es el de establecer la paz, a fin de poder lograr la unidad entre los hombres con la mirada puesta en el reino de Dios[57].

Según J. Bargallo, San Agustín, en las dos ciudades de su *Civitas Dei*, formula una gran concepción unitaria de la historia con el protagonismo de dos ciudades enfrentadas, una y otra fundadas sobre dos amores opuestos: Jerusalén, testigo del amor puro hacia Dios y a los hombres en Dios; y Babilonia, entregada al caos de los afectos humanos, con su corazón puesto en las cosas mundanas. La señal de la *civitas terrena* es la voracidad y concupiscencia de las posesiones. La *libido dominandi* relacionada con Caín como fundador fratricida, simbolizando su complacencia con la tierra. Estas dos ciudades discurren en la tierra y sólo al momento de separar “el trigo de la cizaña” se hará la división entre Jerusalén y Babilonia[58].

En el pensamiento general de la Antigüedad la paz no era un objetivo considerado importante, pues la guerra no constituía un mal en sí misma. Muy al contrario, era el lugar y la ocasión para demostrar el valor y la fuerza, y además la oportunidad para ser recordado por la posteridad. Agustín presenta, en cambio, a la paz como un imperativo trascendental. Nadie antes de él había presentado a la guerra tan fundamentalmente como una injusticia y una aberración, producto, de hecho, del pecado original. “San Agustín hacía referencia a las fuentes bíblicas y a la tradición estoica según las cuales los hombres son todos hijos de Dios y por consecuencia hermanos consagrados a la paz”[59], tal y como puede apreciarse en *La ciudad de Dios*, XIX 17:

Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a los ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes y estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye. Mas aún, conserva y favorece todo aquello que, diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la cual –según la enseñanza recibida- debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero.

Bargallo acota, en términos más conservadores, como esa exigencia de confraternidad entre todos los hombres, con toda la sociología y la política que implica, no es más que una aplicación por parte del obispo del “primero de todos los mandamientos”[60].

A semejanza de los estoicos, el obispo de Hipona considera a la humanidad como un todo. El origen y la nacionalidad son indiferentes en contraste a la diferencia cristiano no-cristiano. Con todo, Agustín muestra una diferencia profunda entre el universalismo estoico y el cristiano. Como lo refiere Coulmas, para Agustín, los individuos son ciudadanos del cielo; para los estoicos, son ciudadanos de la *cosmópolis*.

Para los cristianos, el mundo es, al igual que la *cosmópolis*, una comunidad vuelta a la universalidad, pero englobada y convocada por una creencia mística. Los estoicos demandaban únicamente, que los hombres dieran menos importancia a sus pertenencias terrenas, fueran éticas, nacionales o culturales, sin descuidar, eso sí, sus obligaciones con el Estado. El obispo sigue también en este punto a los estoicos. Reconoce, en una muestra de sentido pragmático, el valor del orden estatal, y llega a alabar incluso el amor a la patria, ya que lo contrario implicaría una incitación al desorden y a la revuelta misma, que podría volverse en contra de la iglesia[61]. El santo africano sabe que el orden superior es el género humano, cuya unidad debe darse en el seno de la ciudad de Dios, como se aprecia en XIX 17 arriba transcrito. La unidad de la especie humana resulta de su descendencia común de Adán, y la discordia que persiste en dividir a la humanidad es el resultado de los dos hijos de aquel. Caín, fundador de una ciudad que se vuelve hacia las cosas del mundo, y Abel, quien recorre la tierra siendo siempre un extranjero, *tamquam peregrinus*, que transita por toda la tierra y es asesinado por su hermano. De esta manera, el cosmopolitismo que nunca pudo ser en este mundo, y que existió sólo como una utopía de los filósofos estoicos, Agustín lo ve realizado en el otro mundo, en el reino celestial, en la *Civitas Dei*.

Una vez mostradas las posibles influencias de la filosofía griega en el pensamiento de San Pablo y San Agustín, el aporte dado por el estoicismo y su visión del ciudadano del mundo puede ser inferido. Podemos concluir, entonces, que el planteamiento ecuménico de la cristiandad, expresado básicamente en los principios universalistas de fraternidad e igualdad, así como en la convocatoria universal a participar de la salvación a través del Hijo de Dios observada en los dos autores cristianos estudiados, hubiese resultado difícil de exponer, predicar y aceptar, sin el concurso del precedente estoico del cosmopolitismo. No afirmamos que los principios cristianos no hubiesen podido existir independientemente de los planteamientos filosóficos helenísticos, sino que las doctrinas de la religión de Cristo e incluso de la tradición semítica, encontraron perfecta resonancia en la tradición de los pensadores de la Estoa. Esta filosofía resultaba indispensable para avanzar y evangelizar en un mundo, como lo era el de Pablo, marcado profundamente por el estoicismo y en el que se sentía además una gran admiración y respeto por el pensamiento griego. Y lo mismo puede ser dicho para San Agustín, en cuyo entorno intelectual el estoicismo llevaba ocupando, por más de quinientos años, un lugar privilegiado.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Vocabulario griego del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1998.

BARGALLO, J. M., *Pensamiento político y jurídico de San Agustín*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1960.

CLAREY, R., *Exégesis y Teología bíblica*, Instituto del Verbo Encarnado, en: http://www.foroexegesis.com.ar/Monografias/estudio_sanPablo.html

COLISH M., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II. Stoicism in Christian Latin thought through the Sixth Century*, E.J. Brill, Leiden , 1990.

DARAKI, M., *Une religiosité sans dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et Saint Augustin*, Éditions la Découverte , Paris, 1989.

EHRMAN, B., *Cristianismos perdidos*, trad. Luís Noriega, Ares y Marte, Barcelona, 2004.

ENGBERG-PEDERSEN, T., *Paul and the Stoics*, T&T Clark Ltd, Louisville , 2000.

FABRIS, R., *Pablo el apóstol de gentes*, trad. Martín Gil Plata, Hijas de San Pablo, Caracas, 1999.

_____, *Para leer a San Pablo*, trad. Augusto Aimar, San Pablo, Bogotá 1996.

GIGON, O., *La cultura antigua y el cristianismo*, trad. Manuel Carrión, Gredos, Madrid, 1970.

JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. Elsa Cecilia Frost, F.C.E., México, 1965.

J. M. González, *La cruz en Pablo, su eclipse histórico*, Madrid 2000.

_____, *La dignidad de la persona humana según San Pablo*, Madrid 1956.

SPENCER, J., *Free from All Men: Stoic Influence in the Writings of Saint Paul*, Brigham Young University en: <http://www.stanford.edu/group/dualist/vol11/Spencer.pdf>

STEGENGA J. y TUGGY A., *Concordancia analítica greco-española del Nuevo Testamento greco-español*, C.L.I.E., Barcelona, 1975.

TARN, W. & GRIFFITH, G. T., *La Civilización Helenística* , trad. Juan José Utrilla, F.C.E., México, 1969.

RAMOS, F. (Dir.), *Diccionario de San Pablo*, Monte Carmelo, Burgos, 1999.

VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996

[1] W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1965, p. 16.

[2] W. TARN Y G. T. GRIFFITH, *La Civilización Helenística* , México 1952, p. 167.

[3] W. JAEGER, *op. cit.*, p. 21.

[4] O. GIGON, *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid 1970, p. 105.

[5] Para las familias hebreas que convivían en una doble cultura ya era parte de sus costumbres el uso del doble nombre, uno para el ámbito hebreo-araméico, y otro para el griego y posterior romano. No son escasos en el Nuevo Testamento frases del tipo “Juan, el que tenía por sobrenombre Marcos” (HCH. XII 25). El nombre griego romanizado *Paulos* tiene asonancia con *Sàoulos*, Saulo, nombre por el que es conocido también el apóstol (HCH. XIII 9) (Véase R. Fabris, *Para leer a San Pablo*, Bogotá 1996, p. 25)

[6] *Ibid.* p. 39.

[7] ROM., I 14

[8] R. FABRIS, *Pablo, el apóstol de las gentes*, Caracas 1999, p. 45.

[9] HCH., XVII 15 ss.

[10] HCH., XVII 28. El apóstol estaría citando al poeta Arato de Soles, en: *Phaenomena* 5. El poema trata sobre astronomía y tendría influencia estoica (R. E. CLAREY, *Exégesis y Teología bíblica*, Instituto del Verbo Encarnado, en http://www.foroexegesis.com.ar/Monografias/estudio_sanPablo.html).

[11] W. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, *op. cit.* p. 23. Esto consiste en la reconstrucción que hace el autor de los Hechos, como ya se mencionó. No obstante, resulta significativo el que en las cartas paulinas no se encuentren del todo citas eruditas explícitas de filósofos y escritores griegos, si bien en casos como el de COR. XV 33 aparece una frase que pertenece a Menandro (*Thais*, frag. 218), sin embargo, al no haber ninguna referencia directa, Fabris supone que el autor de las Epístolas la utiliza a manera de refrán popular, sin conocimiento literario directo (R. FABRIS, *Pablo, el apóstol de las gentes*, *op. cit.*, p. 48). Con todo, para Jaeger la cita resultaría bastante apropiada para la muy culta congregación griega de Corinto.

[12] R. FABRIS, *op. cit.* p. 47.

[13] *Idem.*

[14] J. SPENCER, *Free from All Men: Stoic Influence in the Writings of Saint Paul*, Brigham Young University en <http://www.stanford.edu/group/dualist/vol11/Spencer.pdf>

[15] *Ibid.* p. 30.

[16] Cf. CIC., *De fin.*, III 19, 64: “Creo que el mundo está gobernado por la voluntad de los dioses, y que es como una ciudad y un Estado común de los hombres y de los dioses, y cada uno de nosotros es parte de ese mundo; por lo que se sigue por naturaleza que anteponeamos la utilidad común a la nuestra”.

[17] J. SPENCER, *op. cit.* p. 33.

[18] F. F. RAMOS (Dir.), *Diccionario de San Pablo*, Burgos 1999, p. 564.

[19] *Idem.*

[20] La historia de la relación entre Pablo y la filosofía de la Estoa no es nueva. Desde la época de San Jerónimo circulaba una supuesta correspondencia que habría sostenido el apóstol con el filósofo Séneca. Aunque ha sido considerada falsa se conservan catorce cartas, de las cuales, ocho están dirigidas a Pablo y seis al filósofo cordobés. En ellas ambos son presentados como amigos cercanos. Séneca manifiesta su admiración por la cultura y brillantez del apóstol, y éste es representado como un maestro que ha logrado convencer al filósofo acerca del mensaje cristiano, al punto que Séneca habría leído los escritos de Pablo al emperador Nerón en persona. Como asegura B. Ehrman, la finalidad de estas falsas cartas pudo haber sido el mostrar que Pablo era conocido y reconocido por una figura influyente de la época, y que sus ideas eran, de hecho, superiores a la tradición filosófica pagana (B. Ehrman, *Cristianismos perdidos*, Barcelona 2004, p. 302).

[21] T. ENGBERG-PEDERSEN, *Paul and the Stoics*, Louisville 2000, p. 33.

[22] SPENCER (*Ibid.* p. 31) objeta esto inmediatamente considerando que debería existir más que una alusión a un principio estoico que el de *Rom.* II 14-15.

[23] *De fin.* III 12.

[24] *De fin.* III 26.

[25] Véase el fragmento [17] en III.2

[26] J. SPENCER, *op. cit.*, p. 32. Cabe señalar que el autor del artículo se muestra en desacuerdo con esta teoría de Engberg-Pedersen, y señala que el paralelismo hecho entre el libro de Cicerón y las cartas paulinas podría hacerse perfectamente entre éstas y la tradición del *Yom Kippur*, el día de la expiación, al cual llama “el cosmopolitismo hebreo” (p. 33).

[27] *Ibid.* p. 33.

[28] Cf. F. F. RAMOS, *Diccionario de San Pablo*, *op. cit.*, p. 214.

[29] J.M. GONZÁLEZ, *La cruz en Pablo, su eclipse histórico*, Madrid 2000, p. 76.

[30] J. M. GONZÁLEZ, *La dignidad de la persona humana según San Pablo*, Madrid 1956, p. 109.

[31] *Ibid.*, p. 110.

[32] F. F. RAMOS, *op. cit.*, p. 1026.

[33] S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, *op. cit.*, p. 450.

[34] Cf. STEGENGA J. y A. TUGGY, *Concordancia analítica greco-española del nuevo testamento greco-español*, Barcelona 1975, p. 670. Es precisamente Pablo también el único en el Nuevo Testamento que utiliza en otras dos oportunidades el verbo *políteúo*, del cual se deriva el sustantivo neutro *políteuma*. Lo hace directamente en *FL.* I 27; y en *Hch.* XXIII 1, donde el autor lo pone en boca del Apóstol. En la *Septuaginta*, la voz *políteuma* se encuentra una única vez en *Macabeos* 2.

[35] S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, *op. cit.*, p. 313.

[36] Cf. AA.VV., *Vocabulario griego del Nuevo Testamento*, Salamanca 1998, p. 149.

[37] S. VIDAL, *op. cit.*, p. 105.

[38] R. FABRIS, *Pablo*, *op. cit.*, pp. 541-542.

[39] F. F. RAMOS, *op. cit.*, p. 203.

[40] *Ibid.* p. 214.

[41] *Idem.*

[42] J. M. GONZÁLES, *La dignidad...*, *op. cit.*, p. 117.

[43] M. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden 1990, p.142.

[44] *Ibid.* p. 144. Ha habido –siempre según Colish-, tres grandes esfuerzos para evaluar el lugar justo del estoicismo en el pensamiento agustiniano, ninguno de los cuales la autora considera satisfactorio. El primero, llevado a cabo por Gérard Verbeke, quien ha elaborado una lista de pasajes estoicos en la obra de San Agustín, la mayoría de ellos relacionados con la ética y prácticamente todos encontrados en sus primeras obras. El segundo, hecho por Charles Baguette, quien profundiza su búsqueda en la lógica estoica, semántica y epistemología además de la ética. Y por último Michel Spanneut, mostrando la influencia estoica tanto en las primeras obras de Agustín como en las posteriores, tanto si están acompañadas por *testimonia* expresos o no (*Ibid.* pp. 145-146).

[45] *Ibid.* pp. 150-151.

[46] *Ibid.* pp. 153 ss. Por razones de extensión sólo serán mencionadas.

[47] *Ibid.* p. 235

[48] M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu, Essai sur les stoïciens d'Athènes et Saint Augustin*, Paris 1989, pp. 176 ss.

[49] *Ibid.* p. 178.

[50] *Ibid.* p. 180.

[51] *Idem.*

[52] *Ibid.* p. 192.

[53] *Ibid.* p. 211.

[54] P. COULMAS, *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Paris, 1995, p. 118.

[55] *Ibid.* p. 121.

[56] *Ibid.* p. 122.

[57] *Ibid.* p. 125.

[58] J. BARGALLO, *Pensamiento político y jurídico de San Agustín*, Buenos Aires 1960, p. 87.

[59] P. COULMAS, *op. cit.*, p. 126.

[60] J. BARGALLO, *op. cit.*, p. 10.

[61] P. COULMAS, *op. cit.*, p. 126.

Índice

