

EL UNIVERSALISMO JUDEO-HELENÍSTICO EN FILÓN DE ALEJANDRÍA Y PABLO DE TARSO

José Antonio Antón Pacheco
Universidad de Sevilla

El concepto de universalismo judeo-helenístico debemos entroncarlo dentro de un proyecto de estudio más amplio que abarca lo que denominamos filosofía de la coiné, es decir, esa etapa de la historia del pensamiento en la que la filosofía griega entra en contacto con la oriental. En esta última el pensamiento bíblico desempeña un papel preponderante. Por tanto, la idea de pensamiento judeo-helenístico recoge el entrecruzamiento de categorías griegas con hebreas. Esta síntesis no viene dada por una mera coyuntura de circunstancias históricas, sino que obedece a un profundo proceso especulativo que en última instancia va más allá de lo histórico. Pero, claro está, la noción de universalismo es fundamental a la realidad judeo-helenística misma.

Alguien ha dicho que Filón de Alejandría y Pablo de Tarso son los dos judíos que universalizan al judaísmo, sacándolo de los límites de su exclusivismo. Veamos algunos de los factores que llevan a estas dos grandes figuras a esa universalización.

Plutarco nos ha legado unas palabras que resumen de manera extraordinaria el planteamiento ecuménico de la coiné: *La muy admirada República de Zenón, el fundador de la escuela estoica, tiene fundamentalmente a este único principio: que no vivamos en ciudades ni países separados unos de otros por leyes particulares, sino que consideremos a todos los hombres compatriotas y conciudadanos, y que haya un solo mundo y ordenamiento, como una multitud asociada y constituida con arreglo a una ley común. Esto escribió*

*Zenón representándose como sueño o imagen de un buen ordenamiento y República para el filósofo*¹. Vemos explícitamente cómo se pone en relación al estoicismo con los fundamentos del mismo universalismo helenístico. En efecto, el estoicismo supone el soporte conceptual de la *coiné*, a través de su cosmopolitismo y de su idea de un Logos que rige y unifica toda realidad. No sólo el estoicismo conforma la idea de ciudadanía del mundo, también desempeñan un papel importante el aristotelismo y su piedad cósmica, los cínicos y el derecho romano, entre otros elementos. Pero ya volveremos sobre esto. Conviene insistir ahora sobre el trasfondo estoico del pensamiento filoniano y paulino, lo que significará un factor decisivo en la construcción de la visión universalista de ambos.

Pero vayamos ahora a especificar el concepto de *coiné*, dado que es el marco en el que se encuadra nuestra reflexión. Históricamente hablando, la *coiné* es el resultado de la conquista de Grecia primero y Oriente después por parte de Alejandro Magno. Por lo tanto, la constitución de una cierta *ecumene*, de una cierta unificación del mundo. Esta circunstancia va a posibilitar el encuentro y en algunos casos la confluencia de pensamientos de distinta procedencia. El término *coiné* (común) no tiene un significado únicamente lingüístico (el griego *coiné*), sino que puede referirse también al conjunto de ideas filosóficas, religiosas y culturales comunes propio de la situación iniciada por Alejandro Magno y que alcanza su máxima expresión en el siglo I con el Imperio romano.

Pasamos a reseñar algunas características de la *coiné*, fundamentalmente aquellas que tengan más relación con los aspectos del conocimiento y del espíritu. Cuando Alejandro Magno conquista Oriente, el imperio sucede a la polis y se rompe, por tanto, la estructura pequeña y tradicional que era la polis. Surge el fenómeno de la gran ciudad (Alejandría, Antioquía, Pérgamo) y con ello la posibilidad del encuentro entre griegos y orientales, cosa que no era desde luego nueva, pero que ahora se acentúa. En definitiva, aparece un fenómeno de *sinecismo* o cohabitación entre distintos pueblos y culturas; y al mismo tiempo surgen procesos de síntesis entre las diversas ideologías. El estoicismo arroja intelectualmen-

¹ Plutarco, *Discursos I y II sobre la fortuna o la virtud de Alejandro Magno*, I,6, en *Antología de los primeros estoicos griegos*, edición de Martín Sevilla Rodríguez. Madrid, 1991.

te este movimiento de universalización, como decíamos más arriba, y la consecuencia está en la constitución de conceptos tales como *homónoia*, *isegoría* o *oikumene*, que plasman la idea de una sola comunidad y de una igualdad sustancial del género humano. La tendencia de la época a entender la filosofía como filosofía de la religión, dadas la búsqueda de la trascendencia y de la adquisición de un conocimiento transformativo y liberador, propicia un nuevo auge de los cultos místicos orientales y occidentales, entre los que se producen sincretismos. Este sincretismo rompe las barreras de los cultos nacionales para dar lugar a un cierto sentimiento religioso universal (junto con otros factores entre los que es necesario reseñar la piedad cósmica derivada de una lectura de Aristóteles)². El derecho romano puede ser considerado a modo de una consolidación de todos los elementos y tendencias citados.

Pero los componentes de la coiné, por definición, no provienen sólo del ámbito heleno u occidental. Existe con igual importancia la aportación oriental. En primer lugar la misma realidad de la coiné no se debe exclusivamente a la conquista de Alejandro Magno o al imperio romano. En efecto, debemos tener en cuenta que el imperio aqueménida (550-330 a. C.) había propiciado ya otra situación que podíamos denominar asimismo de coiné, ya que significó también una reunión de pueblos y culturas del próximo Oriente, y un acercamiento de las variadas concepciones que formaban aquel imperio. Recordemos sin ir más lejos la gran influencia que tuvo el mundo iranio en algunos libros bíblicos, como *Ezequiel* y *Daniel*. Por tanto, en la consideración de la idea de coiné hay que tener muy en cuenta el elemento persa. Y podemos afirmar que la ecumene de Alejandro tuvo en los Aqueménidas un antecedente y una preparación, como ha puesto de relieve Hans Jonas³ (la misma idea de imperio significa ya una cierta unificación del mundo). Existen, pues, líneas de continuidad dentro de la coiné y no es posible aislar artificialmente sus elementos constitutivos: no se da un pensamiento puramente griego, hebreo o persa, sino que todos estos componentes forman un tejido de inextricable complejidad. A partir de aquí se

² Wernwe Jaeger ha insistido sobre el efecto unificador del *De coelo* aristotélico, en la medida en que Aristóteles propone un único universo único para todos. Como veremos, el concepto de Sabiduría también va asociado a ideas cosmológicas.

³ Cf., *La religion gnostique*, Payot, Paris, 1978.

podría cuestionar el origen mismo de la filosofía como fenómeno típicamente griego y por tanto occidental; incluso la misma diferencia entre semitas e indoeuropeos o entre oriente y occidente⁴.

Ahora trasladémonos de nuevo al judeo-helenismo de Filón de Alejandría y Pablo de Tarso; ya hemos dicho que el estoicismo es la gran presencia filosófica que condiciona el pensamiento de ambos y el que les proporciona la visión religiosa y filosófica universalista, lejos de un exclusivismo nacionalista o etnocéntrico (un estoicismo desde luego inseparable del platonismo, sobre todo en Filón, aunque tampoco hay que excluirlo en Pablo). Pero como hemos señalado anteriormente, en la coiné no sólo existe el elemento de origen griego, sino también el de origen oriental. Y en este caso concreto, el bíblico o hebreo. En efecto, en la concepción universalista de Pablo de Tarso y Filón de Alejandría interviene también una dimensión específicamente judía. Siempre que hablemos de coiné habremos de tener en cuenta de manera inherente tanto el aspecto griego como el otro oriental. Aplicado esto al ámbito hebreo, hemos de concluir que no hay autor judío de este tiempo que no deje de estar influido por la cultura griega (y posiblemente persa).

A lo largo del pensamiento bíblico podemos apreciar una corriente de amplias miras que se proyecta hacia un horizonte ecumenista y abierto a todas las naciones: el Deutero-Isaías, *Rut* o *Jonás* son algunas muestras, pero no las únicas. Hay además una literatura bíblica que de un modo especial afirma y refrenda este carácter universal y no particularista de Israel y de su pensamiento. Nos referimos a la literatura sapiencial. Ante todo hay que decir que la literatura sapiencial no es exclusivamente judía o bíblica, pues tenemos ricos testimonios en diferentes pueblos del próximo Oriente: documentos sumerios, acadios, egipcios, ugaríticos y arameos nos muestran la variedad y profundidad de esta literatura oriental, antecesora de ideas y contenidos que luego aparecerán en la Biblia. Pero sí es cierto que en la Torá es donde aquella Sabiduría adquiere su máxima perfección y expresividad, así como un más amplio horizonte ontológico.

La literatura sapiencial toma este nombre de la noción de Sabiduría (Jocmá), figura muy compleja que intentaremos delimitar y aclarar muy brevemente.

⁴ Cf., Walter Burkert, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, El Acantilado, Barcelona, 2002.

Una apreciación que hay tener en cuenta radica en que la literatura sapiencial es la que corresponde en mayor grado al pensamiento especulativo bíblico (como sucede también en las otras culturas orientales, aunque de manera parcial). Por lo tanto, la noción de Sabiduría acompañará a todo el desarrollo de esa dimensión especulativa.

Se puede entender esto porque la Sabiduría de Yavé se entronca dentro de la teología de la creación. En efecto, la Jomá es la instancia con la que Dios crea el mundo y al mismo tiempo el modelo o proyecto que Dios tiene sobre el mundo. La Jomá es por tanto universal, pues rige al mundo y a los hombres en su totalidad y no pertenece a ningún pueblo en exclusiva (el protagonista de uno de los libros sapienciales más importantes –*Job*– ni siquiera era judío). La Sabiduría se nos muestra como un paradigma cosmológico y ético a la vez, pues en cuanto que presencia de Dios en el mundo significa también la constancia en tensión del orden frente al caos: por eso la literatura sapiencial se plantea problemas de teodicea natural, pues el mal en cualquiera de sus formas distorsiona y cuestiona la acción de la Sabiduría. Precisamente la Sabiduría está encargada de mantener viva y presente la creación (la victoria del orden frente al caos). En la literatura sapiencial la teología de la creación es más importante que la teología de la salvación, de ahí las conexiones cosmológicas que suelen tener las concepciones sapienciales, así como las especulaciones sobre el origen del mundo. Y así lo vemos de forma paradigmática en el libro arameo *Las sentencias de Ajicar: La Sabiduría es querida de los dioses por siempre y el reino es de ella. Está establecida en el cielo, pues el señor de los santos la ha exaltado*⁵. Por el contrario, el concepto de historia es ajeno o tiene muy poco que ver con la mentalidad del sabio o *jacam*⁶.

Uno de los rasgos más interesantes de la Sabiduría consiste en el carácter de hipóstasis que va adquiriendo en el transcurso del tiem-

⁵ Todo esto lo podemos comprobar ya en el asirio *Himno a Shamas*. Sobre la Sabiduría en el próximo oriente cf., M. García Cordero, *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, BAC, Madrid, 1977; J.B. Pritchard, *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Garriga, Barcelona, 1966; Jean Lévêque, *Sabidurías de Mesopotamia*, Verbo Divino (Documentos en torno a la Biblia), Estella, 1996. También en el mundo iranio la Sabiduría, *Jerat*, va asociada a procesos cosmogónicos.

⁶ Habría que cuestionar en realidad la misma idea de historia (contrariamente a lo que se suele decir) como perteneciente al ámbito veterotestamentario. Para empezar, la palabra "historia" ni siquiera existe en hebreo bíblico.

po. Es decir, la Jomá se convierte en una realidad autónoma, sustantiva y personalizada (aunque siempre dependiente de Yavé). En este sentido la Sabiduría va a adecuarse y a asimilarse a otras categorías que desempeñan funciones semejantes. Así, Dabar (Palabra), Torá, Ruaj (Espíritu), Col (Voz), Shem (Nombre), Cabod (Gloria), son todos modos y formas de manifestación divina y en cuanto tales susceptibles de pertenecer a la Sabiduría de Yavé o de ser esa misma Sabiduría. El estatuto de hipóstasis que consolida especulativamente la noción de Sabiduría está en relación directa con el papel de realidad mediadora y prolaticia que desempeña: aquello que es manifestación, revelación, proyecto ordenador, nombre y apalabramiento de Dios mismo, necesariamente tiene que tomar una substantividad que lo convierta en un ser real y consistente⁷. Y un ser real y consistente que dimana del propio Yavé a modo de pronunciación reveladora debe tener el carácter de persona, pues ésta es una cualidad esencial de lo que es real y consistente por pertenecer al mismo Yavé, la realidad intrínsecamente personal. Es interesante tener en cuenta que este proceso de toma de posesión del estatuto de hipóstasis por parte de la Jomá, no es muy diferente del proceso que de manera extraordinariamente semejante se lleva a cabo en la filosofía griega con categorías como Logos, Pneuma, Eidos, Aion, etc., pues llegará el momento en que se produzca una confluencia y una asimilación mutua de todos estos términos (muestras de todo ello las encontramos en los LXX, *El libro de la Sabiduría*, Aristóbulo y naturalmente en el mismo Filón).

El propio desarrollo de la noción de Sabiduría ha estado ligado a la interpretación de la Torá, propiciándose así la misma identificación entre Escritura y Sabiduría. La labor exegética (el *midrás*) se nos muestra una vez más como un elemento fundamental en la gestación y desenvolvimiento de toda reflexión y especulación bíblicas. La experiencia de la interpretación consolida a la concepción sapiencial y llegará a ser la Sabiduría misma. Esta dimensión hermenéutica de la mentalidad sapiencial es de una gran coherencia dada la identificación entre Sabiduría y Palabra (Dabar-Menrá. Logos-Nomos).

⁷ Puede comprobarse todo esto en *Sab* 7,25; *Eclo* 1,5; *Prov* 8, 22; *Sal* 102,25; *Job* 28, etc. La adecuación entre la Palabra y el principio cosmológico dará lugar a una larga tradición literaria y espiritual (*hecalot*, *maase bereshit*, *maase merkabá*).

Intentaremos resumir y sintetizar todo lo dicho sobre la Sabiduría, sacando algunas conclusiones. La Jomá es una instancia personal y mediadora a la vez trascendente e inmanente: es trascendente porque pertenece a la esfera de lo divino, está en el principio y origen del mundo y vive con Dios antes de la formación del mundo; es inmanente porque hace presente y manifiesta a Yavé y su poder benefactor en el mundo, manteniéndolo a éste en un orden en lucha continua con el caos y lo negativo. La Jomá es divina y humana: es divina por su misma pertenencia a la esfera de lo divino y por ser la realidad más cercana e íntima a Yavé (es su Sabiduría); es humana en cuanto que se plasma en la acción y comportamiento del hombre, en el orden social y en lo más profundo del alma humana: desde esta perspectiva la Sabiduría supone tanto una actividad especulativa como un saber estar en la vida. Posee, pues, la Sabiduría una dimensión teórica (meditación sobre la creación y sus presupuestos inteligibles), y una dimensión práctica⁸ que hace que el sabio se acerque a actitudes estoicas.

Todo lo que hemos dicho convierte a la Sabiduría en una figura universal y unificadora. Bajo su acción se encuentran el cosmos, la naturaleza y el hombre, a los que rige y regula según un orden. La Jomá por tanto significa la condición de posibilidad de una Ley común para todos, un mismo destino, un mismo ordenamiento: ante una sola Ley, la Sabiduría, todos pertenecemos a un mismo mundo, a una misma *cosmópolis*. La literatura sapiencial, pues, introduce una aportación universalista en el pensamiento de la coiné, coadyuvando así a la formación (al menos teórica) de la ecumene.

Hemos hecho varias alusiones a que la constitución de la Sabiduría como una realidad hipostática y universal es el fruto de un proceso. En este proceso existen hitos o momentos privilegiados, como es el *Libro de la Sabiduría*, obra con la que de alguna forma alcanza su máxima expresión conceptual la noción de Sabiduría (Sofía, ya que está escrito en griego). En efecto, en el *Libro de la Sabiduría* nos encontramos con todas las características anteriormente reseñadas ínsitas en la idea de Sofía: ésta es una entidad primigenia, mediadora, trascendente e inmanente al

⁸ Este aspecto de sabiduría aplicado a la vida práctica lo hallamos en el hermoso himno al médico de *Eclo* 8,38. A todas estas características podríamos también añadir aquellas pertenecientes a la filosofía mazdea: hay una sabiduría innata y una sabiduría adquirida.

mismo tiempo, personalizada, arquetípica, asociada a la palabra, a la hermenéutica y a la revelación, y desde luego universal. En definitiva, el *Libro de la Sabiduría* es un eslabón esencial en la cadena de transmisión del universalismo sapiencial⁹. Y tanto más importante cuanto refleja en su interior una perfecta asimilación de ideas filosóficas griegas (estoicas y platónicas), traducidas y adaptadas en armónica síntesis a los conceptos básicos del judaísmo.

Pero naturalmente ese ecumenismo judeo-helenístico no acaba ahí, sino que tiene una fructífera transmisión. Filón de Alejandría y Pablo de Tarso, cada uno desde su circunstancia particular, pertenecen a esa filiación sapiencial de índole universalista.

Para el caso de Filón hay que decir que su condición de judío alejandrino (plenamente integrado en la coiné, pues) le libra de motivaciones nacionalistas (apenas si hallamos apocalíptica en Filón, como tampoco, muy significativamente, en la literatura sapiencial). Un doble impulso lleva, pues, a Filón a promover el universalismo: por un lado la ausencia de urgencias apocalípticas de tipo exclusivista; por otro lado su enraizamiento en la concepción sapiencial, de la que es firme heredero. El resultado de todo ello lo comprobamos en cómo Filón hace del Nomos (la Torá) la Ley universal que rige tanto la vida del hombre como el movimiento de la naturaleza, el modelo y arquetipo que constituye todos los órdenes de lo real. No queremos decir con ello que Filón desdijera o renunciara en algo a su condición de fiel creyente en la religión mosaica. Todo lo contrario: Filón considera que la Ley de Moisés (en cuanto que Ley metafísica y cósmica) puede hacerse extensible a cualquier otro pueblo o nación, ya que es universal en sí misma. Y de la misma manera, este universalismo filoniano propicia también una apertura hacia otras filosofías, otras culturas, otras experiencias espirituales. Pues en última instancia existe una equiparación entre todos los hombres (y en el mundo externo mismo) en virtud de la común pertenencia a la misma Ley divina universal. Esto permitió a Filón de Alejandría asumir la *paideía* griega dentro del judeo-helenismo como un elemento orgánico. Pues en efecto el alejandrino efectuó una universalización del judaísmo. Y eso debi-

⁹ Como se sabe *El Libro de la Sabiduría* fue excluido del canon de la Biblia hebrea por estar escrito en griego. Sin embargo hay pocos textos tan profundamente judíos como éste.

do tanto al influjo greco-estoico como al influjo sapiencial. Filón es una personalidad trascendental de la filosofía de la antigüedad tardía, y en concreto de la difusión del universalismo judeo-helenístico. En efecto, en él se integran todos los factores que constituyen esa concepción ecuménica y universal: Filón prolonga la ideología sapiencial a través de sus principales premisas, como la noción de Palabra o Ley para todos (Nomos, Logos) y su correspondiente interpretación alegórica; Filón prolonga por otro lado las transformaciones de las categorías del platonismo, mezclándolas con elementos estoicos e integrándolos en la doctrina escrituraria de la Palabra. El Logos no es ya sólo idea, articulación inteligible, espíritu; a partir de Filón el Logos es también Libro.

En el caso de Pablo de Tarso es evidente que en la génesis de su universalismo desempeña un papel prioritario su condición de cristiano, o mejor, su interpretación del cristianismo, tal como vemos de un modo ejemplar en la *Carta a los Gálatas* y en la *Carta a los Romanos*. Pero esto no se desenvuelve en abstracto, sino sobre el substrato sapiencial, estoico y judeo-helenístico en general. Pablo se inserta en la literatura que continúa la filiación sapiencial, como es la *maase bereshit*¹⁰. Así lo demuestran, por ejemplo, las reflexiones sobre la creación de la *Carta a los Romanos*. Del mismo modo podemos también encontrar huellas de la *maase mercabá* en el arrebatamiento de Pablo al tercer cielo (2 Cor 12), así como en las continuas referencias a ángeles, arcontes y potestades. Pero donde vemos de una manera más palmaria la integración paulina tanto en la tradición sapiencial como en la ideología judeo-helenística es en su relación con la Escritura. La de Pablo es una actitud esencialmente exegética, midrásica. Es más, la interpretación que de manera constante acompaña siempre a sus reflexiones teológicas responde al alegorismo filoniano (la misma tipología es una clase de alegorismo). Es en la exégesis donde se da ejemplarmente la síntesis de los principios constitutivos del pensamiento judeo-helenístico de San Pablo: tradición sapiencial sobre la Palabra, estoicismo y platonismo, Filón, herme-

¹⁰ La literatura de la *maase bereshit* ("las cosas del comienzo") surge como interpretación de los primeros versículos del Génesis. La *maase mercabá* ("las cosas del carro") surge como interpretación del libro de *Ezequiel* y es el fundamento de la mística judía, incluida la cábala.

néutica alegórica y el universalismo mismo, que como demuestra *Gal 4,22*, se articula a partir del movimiento de la interpretación.

Así, pues, debemos considerar a Pablo de Tarso como a otro eslabón esencial en la cadena de transmisión sapiencial, desde el momento en que él recoge esa tradición transformándola en función de la visión cristiana. Por tanto, podríamos rastrear en las cartas paulinas los elementos sapienciales de los que hemos hablado antes, al mismo tiempo que las características provenientes del helenismo: estoicismo fundamentalmente, pero también platonismo y actitudes propias de la secta del perro. En Pablo de Tarso hay una clara asimilación de elementos constitutivos de su ámbito, es decir, de categorías judeo-helenísticas. Y entre ellas se encuentran, como es natural, categorías provenientes del platonismo. Lo demuestra la evidente dicotomía que preside todos los escritos paulinos, dicotomía que a través de diferentes determinaciones discrimina lo inteligible de lo sensible: Jerusalén celeste-Jerusalén terrestre, cuerpo psíquico-cuerpo pneumático, visible-invisible, hombre terrestre-hombre celeste, existencia corporal-existencia espiritual, figura-realidad¹¹... Son factores todos ellos que subyacen la perspectiva universalista de Pablo. Es más, creemos que las aportaciones de índole ética que lleva a cabo Pablo se deben en gran parte al telón de fondo judeo-helenístico y estoico. Pero el componente esencial que impulsa ese universalismo es, claramente, el cristiano: la interpretación paulina del mensaje de Cristo rompe con las distinciones entre judíos, griegos y bárbaros. Con esto no hace Pablo sino llevar a su plenitud la tradición iniciada en la literatura sapiencial y que se había desarrollado en el judeo-helenismo. Esto es, la particular interpretación cristiana de Pablo (vale decir: su horizonte universalista) se lleva a cabo a través de los componentes sapienciales y helenistas que hemos venido diciendo. Por eso no aceptar el platonismo como un elemento esencial del cristianismo significa desmembrar conceptualmente a éste y reducirlo a mera normativa moral. Y no es válido decir que el platonismo no forma parte del cristianismo prístino, dado que toda tradición cristiana –desde sus orígenes mismos– se encuen-

¹¹ La antropología de Pablo es triádica (*pneuma*, *psijé*, *soma*), como corresponde tanto a la concepción platónica como a la bíblica (*ruaj*, *nefes*, *basar*). Nada, pues, de ese fantasmal “unitarismo” del que se empeñan en hablar sedicentes teólogos.

tra imbuida de metafísica platónica (como sucede con Pablo de Tarso).¹²

En resumen: Filón de Alejandría y Pablo de Tarso colaboran profundamente en la fundamentación del ecumenismo propio de la coiné. A dos razones obedecen: la judía de carácter sapiencial; y la griega en su aspecto estoico-platónico. Podríamos añadir una tercera razón: el derecho romano y su labor unificadora y aglutinante. En el caso de Pablo el motivo esencial de su universalismo estriba en su experiencia cristiana. Con todo esto se nos presenta una continuidad judeo-helenística derivada de la complejidad de la coiné: literatura sapiencial, *Septuaginta*, Aristóbulo, *Libro de la Sabiduría*, Filón, Pablo, Marqah... En resumen, el universalismo no se debe sólo al estoicismo o al cristianismo (por muy importantes que sean éstos), sino que viene anunciado y preparado por la misma extensión de la coiné desde la época aqueménida, por la tradición sapiencial y por las ideas cosmológicas asociadas a la noción de Sabiduría. Todo esto quiere decir que los factores griegos, iranios y semitas se intercambiarán inextricablemente, resultando artificial hablar de ideas puramente griegas, iraníes o semitas. Esto tiene una proyección importantísima en la cuestión bíblica. Las partes griegas e iraníes estarán íntimamente unidas al tejido semítico. Si se aceptan influencias egipcias y ugaríticas sobre la literatura bíblica, ningún prejuicio puede impedir que se reconozcan también las influencias griegas o persas (y esto es pertinente para el género sapiencial, precisamente al más especulativo).

Este proceso ecuménico y universal de la antigüedad tardía al que hemos estado aludiendo, necesariamente quedaría truncado si al menos no hiciéramos alguna mención de Mani y del maniqueísmo. Pues en efecto, el proyecto universalista más ambicioso y más grandioso de la antigüedad estuvo centrado en la figura de Mani, quien de manera consciente recoge todo el fermento ecumenista anterior transformándolo: él y su reforma religiosa son la culminación de la coiné. Por tanto, a la filiación Filón de Alejandría-Pablo de Tarso podríamos añadir muy bien el eslabón Mani de Ctesifonte (él mismo se siente el legítimo heredero de San Pablo). Su progra-

¹² En este sentido, San Pablo puede ser considerado como un medio platónico con influencias estoicas y cínicas. Para profundizar en esta trayectoria sapiencial, platónica y filoniana, habría que tener en cuenta la *Epístola a los Hebreos*.

ma consistía en integrar en una sola iglesia al cristianismo, al mazdeísmo y al budismo¹³. Y de hecho la iglesia maniquea extendió su proyecto universalista desde España hasta China. La consecución del programa religioso maniqueo fue posible porque supo aunar todos los factores que componen este universalismo del final de la antigüedad como son el profetismo¹⁴, la idea de Escritura revelada a modo de mensaje único para todos, una salvación general y fundamentalmente una irreductible pasión por lo Absoluto. Nos da la impresión de que las críticas de un Alejandro de Licópolis o de un San Agustín no eran sensibles ante esta irreductibilidad a conceptos de la doctrina maniquea.

Como no podía ser menos, el martirio de Mani se debió a la oposición de una religión nacional y etnocéntrica el mazdeísmo de los sasánidas, paradójicamente la misma religión que había colocado los supuestos básicos de la coine. Y más paradójico aún cuando parece ser que Mani pretendía aunar a los motivos religiosos el universalismo político iranio, viendo en los sasánidas los herederos de los aqueménidas. Pero una vez más la razón histórica triunfó sobre la razón del Espíritu.

Una última reflexión: ¿se debe pensar esta época de universalismo como un nuevo *tiempo axial*? Así lo proponen Momigliano y otros, considerando la coine como un momento privilegiado en el que emerge, al menos en teoría, la idea de una humanidad unificada. Supondría, pues, un acontecimiento trascendental en orden a una comunidad espiritual. Pero éste es sin duda un tema que requerirá una más amplia y profunda meditación.¹⁵

¹³ Una magnífica síntesis de todo esto puede verse en Gerardo Gnolli, *L'Iran au troisième siècle: entre universalisme et nationalisme. La lutte entre le mazdéisme et le manichéisme*, en *De Zoroastre à Mani*, Travaux de l'Institut d'études iraniennes de l'université de la Sorbonne Nouvelle, París, 1985.

¹⁴ Como ha mostrado repetidas veces Henry Corbin, Mani continúa la teología del *verus profeta*: la revelación constante de Dios se daría a través de la continuidad en el tiempo de figuras proféticas (Zaratustra, Moisés, Buda, Jesús y el mismo Mani). El Islam participa de esta misma concepción del profetismo.

¹⁵ El *tiempo axial* fue definido por Karl Jasper como la aurora del pensamiento humano, el momento (s. VIII-VI a C) en el que surgen en Oriente y Occidente las grandes figuras de la filosofía del origen. Cf., J.A. Antón Pacheco, *Ensayo sobre el tiempo axial*, Sevilla, 2000.