

UN LUGAR EN EL COSMOS. REFLEXIONES DEL CRISTIANISMO Y LA FILOSOFÍA EN TORNO AL MUNDO EN LOS SIGLOS II Y III

Miguel Ángel Ramírez Batalla

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras (México)

<https://orcid.org/0009-0002-8500-685X>

urbs753@gmail.com

RESUMEN

El artículo es un estudio histórico de las posturas cristianas y filosóficas sobre el mundo y sus implicaciones en los siglos II y III. Para algunos pensadores cristianos, el mundo fue creado por Dios principalmente para el hombre. Empero, esta idea fue ampliada por la convicción de que el cosmos fue realizado especialmente para y por los cristianos. Tal noción conllevaba que éstos tenían un papel clave en los designios y propósitos de Dios para salvar a la humanidad, eran los favoritos de la divinidad. En cambio, los intelectuales –especialmente estoicos, platónicos y neoplatónicos– concebían el mundo como un todo orgánico que subsistía por el colectivo y no por alguna parte, ni siquiera por el hombre. Algunos filósofos incluso defendían que los humanos no eran seres únicos, sino que los animales ostentaban cualidades y habilidades similares, y, a veces, superiores a las humanas. Estas posturas y sus argumentos reflejaban, en última instancia, dos visiones distintas sobre el mundo, la naturaleza, Dios y el hombre que se enfrentaron en el ambiente cultural del Imperio romano de los siglos II y III.

PALABRAS CLAVE: naturaleza, hombre, animales, razón, divinidad.

A PLACE IN THE COSMOS: REFLECTIONS OF CHRISTIANITY AND PHILOSOPHY ON THE WORLD IN THE 2ND AND 3RD CENTURIES

ABSTRACT

This paper is a historical study of the Christian and philosophical perspectives about the world and their implications in the second and third centuries. Some Christian thinkers believed the world was created by God, especially for men. Nevertheless, this idea was extended by the conviction that cosmos was made mainly for and to Christians. It meant Christians had an important function in the divine plans and in God's purposes to save humanity, they were God's favorites ones. In contrast, the intellectuals –above all Stoics, Platonics and Neoplatonics– thought the world like an organic whole which remains for the collective, not for some part, not even men. Some philosophers defended that humans were not exceptional, but animals showed similar or superior characteristics and skills than humans. These positions and their arguments ultimately reflected two different visions about the world, the nature, God and man that faced each other in the cultural environment of the Roman Empire in the second and third centuries.

KEYWORDS: nature, man, animals, reason, divinity.

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2024.40.05>

FORTVNATAE, N° 40; 2024 (2), pp. 89-108; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343



INTRODUCCIÓN

En los primeros decenios de su existencia, los cristianos se encontraron en un amplio universo religioso en el que convivían múltiples cultos, ritos y dioses. Teniendo su origen en una provincia romana fronteriza y vinculándose con los judíos, individuos que cargaban con características criticables en el mundo clásico, los cristianos elaboraron y resaltaron cualidades positivas que les dieron sentido como conjunto. Tal proceso fue complejo, progresivo y variado porque sucedió en el ámbito interno —con la proliferación de grupos cristianos— y en el externo frente a quienes tenían creencias y prácticas distintas. Al mismo tiempo, el Imperio romano se exhibía como una entidad política unificada en que la economía prosperaba en varios niveles, una sociedad que exponía un orden jerárquico en su seno y con una civilización que presumía ser la muestra más acabada del espíritu humano. Expresiones como la filosofía, la retórica, el arte y la literatura poseían exponentes que eran el orgullo de los habitantes, sobre todo letrados, del Imperio romano. Asimismo, las ciudades y los campos cumplían devotamente sus deberes religiosos con los dioses que les proporcionaban beneficios y favores.

Las relaciones de las comunidades cristianas con su entorno sociopolítico fueron complejas a través del tiempo y en el extenso territorio romano, ya que había numerosos factores involucrados. Ante las muchas opciones de abordar el tema, este trabajo se centra en dos aspectos. El primero es la presentación y la defensa de ideas en torno al papel central que los cristianos se daban en el mundo como sus principales beneficiarios y garantes de su conservación y continuidad, debido a su relación especial con Dios y su moral basada en preceptos divinamente inspirados, por lo que aquel tenía sentido por el cristianismo. Para ello se recurre a autores de los siglos II y III. El segundo es la perspectiva filosófica —sobre todo platónica, estoica y neoplatónica— sobre el valor del cosmos por sí mismo sin depender de o basarse en uno de sus miembros, la primacía del todo sobre las partes y los argumentos expuestos para defender esta postura. Es necesario estudiar la temática de tal modo con el fin de destacar sus tesis e implicaciones más relevantes que revelan dos concepciones distintas del mundo y el hombre que se mostraban como irreconciliables y opuestas por sus respectivos propulsores. Vale la pena aclarar que las referencias y citas textuales de los autores antiguos están tomadas de traducciones modernas que aparecen al final del trabajo.

LOS CRISTIANOS Y EL MUNDO

Frente a las dudas e incomprendiones que despertaban ciertas actitudes e ideas en torno a su medio social¹, algunos cristianos se ocuparon en presentar una visión positiva

¹ Había cristianos que no asistían al teatro, al circo y al anfiteatro porque consideraban que los espectáculos presentados se relacionaban con los antiguos cultos o porque ahí se exhibían reacciones

de su religión al destacar conductas loables. Ignacio de Antioquía y Policarpo ordenaban a las casadas ser fieles a sus maridos, recatadas en su comportamiento y educar a sus hijos en las creencias cristianas. Las bodas debían celebrarse ante el obispo para demostrar que no se hacían con vistas a la lujuria (Egn. *Polyc.* 5.1-2. *Polyc. Phil.* 4.2.). Pseudo Bernabé y Arístides decían que la fornicación, el adulterio, la pederastia y el aborto eran prácticas aborrecidas por Dios, por lo que el cristiano debía alejarse de ellas (Ps. Ber. 19.4-5. Aristid. *Apol.* 15.2-4). Hermas, Atenágoras y Tertuliano –retomando un dicho atribuido a Jesús en el Evangelio de Mateo– subrayaban la excelsa conducta moral cristiana al sostener que nadie debía ver con deseo a una mujer que no fuera su propia esposa, pues lo contrario significaba un gran pecado contra Dios. En caso de estar casado, el cristiano solamente tenía ojos para su cónyuge (Herm. *Mand.* IV.1.1. Athenag. *Legat.* 32. Tert. *Apol.* 44.2). La *Carta a Diogneto*, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Justino y Tertuliano mostraban a sus correligionarios como un dechado de virtudes por su elevado código moral y recalcan su rechazo a la pederastia, la prostitución, el empleo sexual de esclavos, el abandono de hijos y el aborto; todas ellas actividades toleradas en la Antigüedad clásica (*Ad Diog.* 5.6-7. Athenag. *Legat.* 34. Teoph. *Aut.* 1.2. Just. *Apol.* 1.27.1-4. Tert. *De Anima.* 25.4)². De tal modo, la censura de la *porneia*, entendida como toda práctica sexual extramarital, fue considerada la base de la sexualidad cristiana primitiva (Harper, 2012: 379-382)³.

Atenágoras exponía el rígido código sexual cristiano que establecía la finalidad del matrimonio y las relaciones sexuales dentro de ese marco: «teniendo cada uno de nosotros por mujer la que tomó conforme a las leyes que por nosotros han sido establecidas y ésta con miras a la procreación de los hijos. Porque al modo del labrador, echada la semilla en la tierra, espera a la siega y no sigue sembrando, así, para nosotros, la medida del deseo es la procreación de los hijos» (*Legat.* 32). En la misma línea, Clemente de Alejandría retomaba la imagen del sembrador y la semilla para recalcar la finalidad del coito y enfatizar que «unirse sin buscar la procreación es un verdadero insulto a la naturaleza» (*Paed.* II.95.3). Asimismo, declaraba –a la manera de Plutarco en sus *Preceptos conyugales*– que el coito no debía plasmarse en una vorágine de placer y deseo, sino tenía que ser un ejemplo de mesura y control porque el cristiano no vivía para la propia complacencia.

y emociones violentas e inmorales. Además, era conocida la renuencia de varios a no formar parte del culto cívico o de actividades gregarias que pudieran tener un vínculo con los ritos y dioses tradicionales. Véase Tac. *Ann.* XV.44. Tert. *Apol.* 16.1-3. *Nat.* I.11.1-3. *Spect.* 3. Min. Fel. XI.7.

² También destacaban que los cristianos no cometían robos, asesinatos ni evadían impuestos. Tampoco eran irritables, arrogantes, altaneros, avariciosos y desobedientes a la autoridad. (Teoph. *Aut.* 1.2. Tac. *Gr.* I.4. Tert. *Apol.* 46.10-12).

³ No obstante, Jennifer Glancy (2015: 226-229) defiende que Pablo, al igual que los rabinos de su tiempo, no incluía el empleo sexual de los esclavos en la categoría de *porneia*. Tal situación cambiaría en el siglo II.



Tampoco por la noche, pensando que se está en tinieblas, se deben cometer acciones desenfrenadas, sino que debemos encerrar en nuestra alma el pudor, cual luz de la razón. En nada nos diferenciamos de Penélope, si durante el día tejemos unos principios de moderación, y de noche los deshacemos, cuando nos acostamos. Porque si se debe observar la dignidad, como en realidad debe ser, mucho más debemos mostrarla con nuestra esposa, evitando abrazos indecentes y la mejor prueba de que no se comporta honestamente con los vecinos, es ser consecuente en casa. Porque no, no es posible ser considerado casto por la esposa, a la que no se da testimonio de castidad en medio de aquellos placeres picantes. Un afecto que confiesa cimentarse en el terreno resbaladizo de la unión sexual florece poco tiempo y envejece junto con el cuerpo, y, a veces, incluso, llega a envejecer antes, cuando el deseo carnal se ha marchitado, cuando los placeres de las prostitutas han ultrajado la castidad matrimonial (Clem. *Paed.* II.97.2-3).

Clemente recalca ampliamente que cualquier unión extramarital era impropia y prohibía el aborto y el abandono de los hijos como los demás autores (*Paed.* II.83-102). Así, la sexualidad disciplinada como mezcla de nociones bíblicas y estoicas llegó al punto más elevado con el pensador alejandrino (Brown, 1993: 188-190. Rhee, 2005: 119-120)⁴. Por último, varios autores subrayaron que la virtud cristiana llegaba a tal nivel que algunos preferían permanecer castos toda la vida con la intención de servir a Dios sin obstáculos, preocupaciones y distracciones, y mantener una relación más cercana con él (*Vit. Polyc.* 14-15. Just. *Apol.* I.29.1. Athenag. *Legat.* 32. Cipr. *Hab. Virg.* 23-24)⁵.

Al mismo tiempo, los cristianos crearon formas de asistencia a los desamparados y pobres de sus comunidades, y mostraron la caridad como un deber religioso, resultado de los preceptos del Maestro y los apóstoles sobre el cuidado del prójimo. Continuamente animaban a contribuir con limosnas para proveer a huérfanos, viudas y mendigos. Gracias a esto, el donante obtenía premios en el cielo y los socorridos

⁴ La influencia de Musonio Rufo, Epicteto y Plutarco en los paradigmas sexuales y sociales cristianos es notable al grado que, en ocasiones, es prácticamente imposible hallar diferencia alguna con las ideas de varios Padres apostólicos y apologistas. Particularmente el estoicismo ejerció un notorio influjo sobre las nociones cristianas de los siglos II y III en torno a la sexualidad y el matrimonio, en ocasiones mayor que los ideales de Jesús y Pablo al respecto (Robert, 1999: 243-250. Veyne, 2004: 157-165 y 2010: 130-136. Rhee, 2005: 109-113). El ascendente de los pensadores y moralistas clásicos también se sintió en el medio judío coetáneo a estos sucesos, por lo que algunos cuestionan la existencia independiente de una moral familiar y sexual típicamente judía (Satlow, 2006: 613-617. Diamond, 2008: 32.). Todo esto apunta a una circulación de ideas e intereses similares sin importar la religión del individuo o grupo en cuestión.

⁵ El asunto de la virginidad, si bien ponderado por los escritores mencionados, era complicada por el acento de algunos en elevarla a un estatus indispensable para alcanzar la salvación y el conocimiento de lo divino. Esto acarreó el rechazo del matrimonio y la sexualidad por parte de los cristianos gnósticos, como puede verse en su literatura, y generó fuertes tensiones en las comunidades cristianas por sus implicaciones (Brown, 1993: 141. Rhee, 2005: 125-131. Piñero, 2007: 131-133. Ehrman, 2009: 60-67).

oraban a favor de él (*Didaché*. 1.6. Egn. *Polyc.* 4.1. Ps. Ber. 19.9. Herm. *Mand.* 2.5-10. Teoph. *Aut.* 1.2). La *Carta a Diogneto* resaltaba que la ayuda al menesteroso era un modo palpable en que el hombre podía emular la misericordia divina. Así como Dios desinteresadamente asistía a los hombres incapaces de brindarle algún beneficio, el donador auxiliaba al mendigo carente de medios para darle algo. Así, quien imita a Dios «toma sobre sí la carga de su prójimo; el que está pronto a hacer el bien a su inferior en aquello justamente en que él es superior; el que, suministrando a los necesitados lo mismo que él recibió de Dios, se convierte en Dios de los que reciben de su mano; ése es el verdadero imitador de Dios» (*Diog.* 10.6).

Aristides, Justino y Tertuliano indicaban que los cristianos tenían cajas comunes en las que cada quien cooperaba, según sus recursos al final de las reuniones, para socorrer a viudas, huérfanos, ancianos, viajeros, enfermos y presos por su fe. Tal ayuda probaba el afecto existente en los colectivos y el apelativo de hermanos que se daban (*Aristid. Apol.* 15.5-7. *Just. Apol.* 1.67.5-6. *Tert. Apol.* 39.5-11). Por su parte, Clemente declaraba que el mejor uso de la riqueza era ayudar a los pobres para conseguir bienes en el cielo, «de modo que no es rico el que tiene dinero y lo conserva, sino el que lo reparte» (*Paed.* III.35.5). Cipriano tocó el tema de la limosna y la donación en reiteradas ocasiones y señaló que si el benefactor urbano no escatimaba dinero para solventar espectáculos y juegos, y así obtener prestigio y notoriedad, el cristiano debía ser más presto en auxiliar a su prójimo porque era mandato divino y un medio de salvación. El obispo organizó colectas y utilizó su propio dinero para alimentar a viudas y huérfanos, ayudar a los encarcelados por su fe y pagar el rescate de quienes habían sido atrapados por los bárbaros (*Don.* 12. *Or. Dom.* 20. *Demet.* 10. *Op. et Elec.* 2-22. *Ep.* 5.1-2. 13.7. 62.2-4).

Los cristianos subrayaron que su caridad era superior y diferente a la evergesis clásica porque ésta, a su parecer, perseguía la admiración colectiva plasmada en estatuas, inscripciones y asientos para el benefactor. Las donaciones se realizaban según la jerarquía social y apuntalaban actividades que no contribuían sustancialmente a los más necesitados.⁶ Por otro lado, excepto el apologista Aristides (*Apol.* 14.3), omitieron los mecanismos existentes de asistencia en los medios judío y gentil con el objetivo de exhibir sus medios de ayuda como exclusivos y originales por ser producto de una orden divina, lo que daba un sello distintivo a su religión⁷. Tales discursos

⁶ Para la liga entre evergesis y jerarquía social, y la satisfacción del donante: Hands, 1968: 37-42. Dunbabin, 2003: 38-40. Van Nijf, 1997: 59-61. MacMullen, 1990: 19-23. Veyne, 1976: 690-694.

⁷ La Misná contiene varios pasajes que resaltaban la caridad y la limosna como sustanciales a la religión judía al ser gratas a Dios y ordenadas por él a favor de los desamparados. Las sinagogas eran centros de asistencia y acopio de dinero, alimento y ropa. También se costeaban casas de huéspedes, se daban dotes a mujeres pobres o sin padres, se mantenía a huérfanos y necesitados, y se enteraba a indigentes (Adler, 1964: 102-103. Lightstone, 2007: 375-376. Momigliano, 2011: 189). Por otro lado, la sociedad grecorromana conocía algunos medios de socorro a los menos favorecidos, pero usaban formas distintas a las judías y cristianas, y no tenían el papel central en las fuentes antiguas ni se debían



y usanzas fueron claves para conformar su sentido de grupo y atraer a sujetos cuyos entornos vulnerables de vida los hacían proclives a prácticas e ideas que les brindaban protección en un medio social que solía ignorarlos. Este fenómeno hizo atractivo al cristianismo y contribuyó a su expansión (Stark, 2009: 191-192)⁸. Los usos solidarios y altruistas se volvieron parte crucial de su imagen social y en un poderoso íman para la gente que hallaba pertenencia y cobijo en las iglesias.

La insistencia cristiana en su excelente conducta moral buscaba acentuar el carácter único de su religión. En las implicaciones de tal convencimiento, estaba la aserción de que su moralidad tenía un papel sobresaliente en el mantenimiento del mundo y que éste sólo tenía sentido por el cristianismo. Arístides comentaba que su comportamiento ejemplar, entre otros aspectos, hacía gratas sus oraciones a Dios y los volvía los mejores intercesores para aplacar su ira provocada por la adoración de los ídolos, lo que tenía un efecto benéfico para todos, justos e injustos. Esto lo llevó a concluir que «para mí, no ofrece duda que el mundo se mantiene por las súplicas de los cristianos» (*Apol.* 16.6). Justino retomó este papel benéfico porque la presencia cristiana, con su elevados valores morales y predicación salvífica que anunciaba el culto adecuado, dilataba el castigo de Dios al mundo a causa de la adoración de los demonios por parte de los inicuos. El futuro mártir sostenía que

Dios dilata llevar a cabo la confusión y destrucción del universo, por causa de la semilla de los cristianos, recién arrojada al mundo, que Él sabe ser la causa de la conservación de la naturaleza. Porque, de no ser así, no tendríais vosotros poder para no hacer nada de lo que vosotros hacéis ni seríais manejados como instrumentos de su acción por los malvados demonios, sino que, bajando el fuego del juicio, ya lo habría discriminado todo sin excepción, como antes el diluvio no dejó vivo a nadie, fuera del que nosotros llamamos Noé, y vosotros Deucalión, del que nuevamente nació tanta muchedumbre de hombres, unos buenos y otros malos (*Just. Apol.* II.6.1-2).

Tertuliano afirmaba que los hombres habían actuado mal con Dios al inventar ídolos para rendirles un culto que solamente merecía aquel, lo que ocasionó actos inmorales y formas impropias de adoración. Como el género humano no reconoció a Dios, aunque se benefició de sus favores, no supo descifrar sus muestras de cólera. Aun con esto, los males acaecidos a la humanidad eran menores desde que los cristianos habían aparecido y fungían como intercesores ante él para aplacar su ira, lo cual

a las mismas razones. Debido a esto, debe matizarse la observación de que Grecia y Roma desconocían las usanzas solidarias con los demás (Veyne, 2022: 142-148. Brown, 2016: 152-154 y 1978: 48. Whittaker, 1979: 218-221).

⁸ En el siglo IV Juliano fue perceptivo en la atracción que ejercía el cristianismo sobre los menesterosos y necesitados debido a la caridad individual e institucional. Esto hizo que la considerara una causa importante del éxito de los cristianos para conseguir más adeptos. Por ello trató de adaptar un modelo similar de apoyo económico a los desvalidos en su renovación de los cultos tradicionales (*Ep.* 84.430d. 89b.290c-d.). De igual modo, observaba la ayuda que los judíos ofrecían a los más pobres de sus comunidades.



mantenía la existencia del mundo (*Apol.* 40. 10-13.). Remataba diciendo que los cristianos, «secos por los ayunos y exprimidos por todo tipo de continencia, apartados de todo goce, revolcándonos en saco y ceniza, importunamos al cielo, convenecemos a Dios, y, cuando le hemos arrancado misericordia, ¡vosotros honráis a Júpiter y dejáis de lado a Dios!» (*Apol.* 40.15)⁹.

La *Carta a Diogneto* revela una convicción similar al calificar a los cristianos como alma del mundo. Según este escrito, el alma estaba en todas las partes del cuerpo y los cristianos estaban dispersos en el mundo; el alma habitaba el cuerpo, pero no procedía de él y los cristianos vivían en el mundo, pero no provenían de él. Así como el cuerpo aborrecía el alma porque no le dejaba gozar el placer, el mundo detestaba a los cristianos porque odiaban los placeres (*Diog.* 6.1-5). Pese a esa animosidad, el alma sustentaba al cuerpo de forma similar a cómo los cristianos conservaban el mundo: «El alma está encerrada en el cuerpo, pero ella es la que mantiene unido al cuerpo; así los cristianos están detenidos en el mundo, como en la cárcel, pero ellos son los que mantienen el trabazón del mundo» (*Diog.* 6.7.). La noción «alma del mundo» tenía un origen filosófico, para unos presocráticos era la materia activa y dotada de un principio inmanente que la configuraba y posibilitaba su evolución. En cambio, para Platón era la organización universal introducida en el caos de la materia por el demiurgo, configurándolo conforme al modelo perfecto del que el cosmos es imagen. El mundo material poseía una organización anterior a él, concebida como alma que lo envuelve y se extiende por él, pero sin identificarse con él. Por su parte, los estoicos retomaron la concepción de un principio inmanente de la materia (Churruca, 1998: 144).

La reinterpretación de esta idea por el autor anónimo puede verse en dos vertientes. La primera añadía un plano ético y social al cosmológico y subrayaba la conducta ejemplar cristiana, la cual daba consistencia a su sociedad. El mundo tomaba otra connotación al aglutinar colectivamente a los hombres pecaminosos en abierta hostilidad contra Dios y sus seguidores. Ese conjunto de humanos era el orbe en un sentido restrictivo (Churruca, 1998: 142, 144). El contraste tenía varias reminiscencias paulinas que oponían las obras de la carne, habituales en el mundo, a los frutos del espíritu que debían mostrar los cristianos¹⁰. Las diferencias entre ambos

⁹ Varios cristianos de los siglos II y III resaltaron la disposición y el deseo de padecer males y dolores, incluso la muerte. Judith Perkins (1992: 263-265) analiza a Ignacio de Antioquía, para quien la señal distintiva cristiana era su inclinación a sufrir hasta la muerte mediante el martirio para demostrar el compromiso con Cristo, alcanzar la salvación y unirse con lo divino. Así, el obispo ligó la noción de sufrimiento con el de comunidad. En otro trabajo sostiene que el cristianismo afianzó prácticas y, sobre todo, ideas que lo ataron con los sufrientes, pobres y enfermos. Su imagen fue la de una comunidad de sufrientes (Perkins, 1995: 8-12).

¹⁰ La lucha constante del cristiano frente a la inmoralidad de su ambiente histórico-social revelaba la pelea entre carne y espíritu, presente en las epístolas paulinas, como imagen de la resistencia humana ante la voluntad divina. Esta tensión permanente subrayaba que «las debilidades y las tentaciones del cuerpo son el eco de un estado de desamparo e incluso de rebelión contra Dios, mucho más importante que el cuerpo en sí» (Brown, 1993: 79).



probaban que la religión cristiana posea un origen divino y era cualitativamente única en el plano moral al definirse por encomiables virtudes en vez de los vicios y los pecados comunes del resto de la humanidad (Räsänen, 2017: 184-185). De tal modo, según Gomes Moreira (2022: 644), como alma del mundo, «los cristianos no apenas están esparcidos por el mundo, sino que ya lo trascendieron en todo, o sea, han cambiado la manera de estar en el mundo, dando a sus vidas y al propio mundo un nuevo sentido».

La segunda vertiente es que, junto con esta carga social, la *Carta a Diogneto* se refería a los cristianos como agentes preservadores del mundo que ejercían una influencia mística en él. Su existencia insuflaba vida en el cosmos y lo bendecía con su inmanencia en una suerte de teología mística como refiere Doru Costache (2012: 38, 40). La misión confiada por Dios los empujaba a mostrar amor y compasión a todos, incluso a quienes los odiaban, y los hacía agentes activos de Dios en el mundo¹¹. Así, la dimensión mística del actuar cristiano no excluía el lado práctico de su actividad colectiva porque era tanto una realidad interna como sociocósmica (Costache, 2012: 41). Con la compleja reelaboración conceptual de que los cristianos eran en el mundo lo que el alma en el cuerpo (*Diog.* 6.1.), el escritor de la carta enfatizó, como otros autores referidos antes, que cumplían la labor de conservadores del mundo por retardar el castigo a la humanidad pervertida por el pecado y refractaria a Dios y sus adoradores. Esa tarea era realizada aún con la oposición del mundo tal y como ocurría con la liga contradictoria entre el alma y el cuerpo: «El alma ama a la carne y a los miembros que la aborrecen, y los cristianos aman también a los que los odian» (*Diog.* 6.6.). La impecable moralidad y actividad cristianas contribuían al sostén del cosmos y, por ende, a su ordenamiento. El universo subsistía por la presencia y acción cristianas, volviéndose su columna, similar a la relación paradójica del alma con el cuerpo en que la primera ama al segundo, aunque éste la odie. Una noción filosófica fue reelaborada en la epístola para proporcionar una precisión ética y social al modo en que los cristianos se definían a sí mismos y al mundo. Su origen divino y excelencia moral fueron argumentos clave (Ramírez Batalla, 2013: 39-40).

La importancia asignada a sí mismos fue esencial a la formación universalista de su imagen que les concedía un rango central en el plan divino para la salvación humana. Algunos llevaron esta consideración más allá y afirmaron que el mundo sólo tenía sentido por los cristianos y había sido creado especialmente para ellos con el objetivo de cumplir los designios divinos. El autor de la *Segunda Carta de Clemente*

¹¹ Como ocurría con la ayuda a los demás, véase la nota 4 de este trabajo, el acento en una adecuada conducta moral también se encontraba en la literatura y la filosofía antiguas. C. R. Whittaker (1979: 210-216) presenta varios pasajes, inclusive de cristianos, que resaltaban las semejanzas de los preceptos filosóficos con las ideas propias. Esto le sirve para señalar que los cristianos no reclamaron que la caridad y la moral fueran rasgos exclusivos de su religión (1979: 222). No obstante, vale la pena destacar que, a pesar de las semejanzas, los cristianos insistieron en que su caridad obedecía a una orden de Dios y su moral tenía un origen divino. Tal hecho las dotaba de un carácter esencialmente superior.

afirmaba que la Iglesia espiritual fue fundada antes que el sol y la luna para manifestarse en tiempos recientes con Cristo y salvar a la humanidad. La iglesia no era de ahora, sino de antes (2 *Clem.* 14.1-2). Por su parte, Hermas contempló a un joven que le preguntó si sabía quién era la anciana que le había regalado un libro. Hermas respondió que era la Sibila y el joven le dijo que estaba equivocado para después revelarle que se trataba de la Iglesia. Al ser inquirido por el motivo de su figura senil, declaró «porque fue creada –me contestó– antes que todas las cosas. Por eso aparece vieja y por causa de ella fue ordenado el mundo» (Herm. *Vis.* II.4.1).

Por su parte, Aristides escribía que los cristianos dirigían peticiones honestas «para que Dios las conceda y ellos las reciban, y así llenan el tiempo de su vida. Y como conocen los beneficios de Dios para con ellos, he aquí que por ellos pasan corriendo las bellezas que hay en el mundo» (*Apol.* 16.1). Así, el apologista sugería que los bienes del mundo habían surgido para los cristianos. La *Carta a Diogneto* defendía que «Dios amó a los hombres, por los cuales hizo el mundo, a los que sometió cuanto hay en la tierra, a los que concedió inteligencia y razón, a los solos que permitió mirar hacia arriba para contemplarle a Él, los que plasmó de su propia imagen, a los que envió a su Hijo Unigénito, a los que prometió su reino en el cielo, que dará a los que le hubieren amado» (*Diog.* 10.2). Aunque la obra indica que el cosmos había sido creado para el hombre, el contexto del plan divino de salvación apunta a que sus principales favorecidos eran los cristianos, pues tenían un lazo especial con Dios y una función cardinal en el orbe. Estas aserciones sobre su carácter central en el mundo reflejan un influjo rabínico. Algunos maestros argüían que las realidades terrenas tenían su arquetipo celestial y que determinados seres habían sido creados antes del mundo. Esto era aplicado a la Ley –criatura preferida de Dios, aparecida antes que todo, usada por él para hacer el universo, el cual surgió sólo por y para ella–, a la Sabiduría –que aparece con Dios antes de la creación del mundo– y a Israel, al que se le reconocía una función cardinal en la conservación del cosmos (Churruca, 1998: 136-137. Stemberger, 2011: 125). Así como los rabinos pensaban que el hombre alcanzaba la armonía con el mundo creado por Dios mediante la Torá, los cristianos se otorgaban un papel clave como receptores primordiales del mensaje divino de salvación, practicantes del culto agradable a Dios y los principales beneficiados del mundo y la creación.

LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA SOBRE EL MUNDO

La exaltación cristiana de su moral y su papel en el universo fue parte esencial de su representación y esa autoestima fue notada por sus críticos. En la segunda mitad del siglo II el platónico Celso calificaba de burda e incoherente la disputa cristiana y judía de ser el pueblo elegido de Dios. Afirmaba que judíos y cristianos parecían animales peleando por proclamarse los favoritos de la divinidad y colocarse en el centro del cosmos. El filósofo les hacía decir a cada grupo: «A nosotros nos lo revela y anuncia Dios todo de antemano, y, abandonando el cosmos y el curso del cielo y despreciando la tierra inmensa, con nosotros solos conversa, y a nosotros solos manda sus heraldos, y nunca deja de mandarlos y buscar modos como gocemos



eternamente de su convivencia» (Origen. *C. Cels.* IV.23). Líneas después añade sarcásticamente el carácter central que judíos y cristianos se adjudicaban en su lazo con Dios y su lugar en el mundo: «Existe Dios y después de él venimos nosotros, que fuimos por Él hechos semejantes en todo a Dios. Todo nos está sometido: la tierra, el agua, el aire, las estrellas; todo se hizo por causa nuestra y todo está ordenado para nuestro servicio» (*C. Cels.* IV.23). El tono mordaz no quita que algunos cristianos se asignaran un papel fundamental en la conservación del mundo y el propósito del mismo. A pesar de ser parte de grupos minoritarios y despreciados, pensaban que su religión y moral eran mejores que todo lo demás en el mismo tiempo en que la cultura griega y la política romana se exhibían como las dos tradiciones civilizadas del mundo que habían desembocado, por primera vez, en una experiencia universal con el Imperio romano (Sordi, 1998: 149). En ese contexto cultural y sociopolítico, las aserciones cristianas despertaron asombro y burlas. Pese a los matices que Orígenes haría después a las declaraciones irónicas de Celso, varios cristianos se creían los predilectos de la divinidad y que el mundo solamente tenía sentido por su irrefutable conducta y adoración verdadera.

Para atacar las pretensiones cristianas, el platónico fue más allá al defender que el hombre no era el centro del universo. Cuestionaba el antropocentrismo al señalar que los animales eran superiores a los humanos en varios campos y únicamente empleando las habilidades y características que la naturaleza les había otorgado. En cambio, los hombres debían construir herramientas y trabajar para conseguir el sustento cotidiano. Celso destacó que las destrezas, capacidad y organización de los animales probaban que poseían lenguajes para comunicarse entre ellos, sentimientos como la compasión y el amor, conocimiento de lo divino porque transmitían mensajes de la divinidad y uso de la razón al organizarse y tener una vida común ordenada (Origen. *C. Cels.* 68-98). La racionalidad no era privativa del hombre y éste no era único. La ponderación de las cualidades animales sirvió para refutar que el hombre tenía un papel especial en el mundo y, en consecuencia, la posición excepcional del cristianismo en él y como favorito de la divinidad. Rechazar que el humano era el centro terrenal tuvo gran peso en su argumentación (Norris Cochrane, 1992: 264).

Las reflexiones de Celso sobre los animales no estaban aisladas de su contexto intelectual, sino formaban parte de discusiones vigentes en el medio filosófico. En términos generales los estoicos consideraban que el alma humana era superior a la animal porque su parte rectora era la más importante, tendía conscientemente al bien y podía alcanzar la felicidad. La razón humana puede controlar la representación que recibe de la realidad por medio del asentimiento, lo que permite discernir las verdaderas de las falsas y encaminarse al bien y la virtud¹². Tal proceso cognitivo no ocurría

¹² Los planteamientos estoicos están inscritos en su teleología que defendía la superioridad de algunos entes sobre otros en un marco jerárquico que va de los inanimados a los racionales. Los seres racionales están por encima de los animados y el hombre es superior a cualquier clase específica de ser natural (Boeri - Salles, 2014: 271-273).



con los animales (Muñoz-Alonso López, 2018: 169-172. Newmyer, 2022: 192-194). Para los estoicos las semejanzas entre el comportamiento animal y el humano eran aparentes, producto de los impulsos comunes a los seres vivos; así, los animales carecían de lenguaje, aunque podían articular sonidos sin sentido porque éstos «no reflejan el proceso mental del asentimiento, que es condición de la racionalidad y, por tanto, de la ética y la justicia» (Muñoz-Alonso López, 2018: 173). El principio gobernante de los hombres se definía por su racionalidad, pero era irracional en los animales, a los que se negaba capacidad de leyes, justicia y solidaridad. Sus acciones eran causadas meramente por el instinto y el impulso, sobre todo de supervivencia (Muñoz-Alonso López, 2018: 173-178. Newmyer, 2011: 2-3). Esto explicaba que el hombre tuviera un rango superior al animal en la Tierra.

Por otro lado, Aristóteles era menos tajante que los estoicos. Atribuía a los animales rasgos como dulzura, ferocidad, valentía y amistad –así como sus opuestos–, y facultades del alma como la nutritiva, la sensitiva y de movimiento, símiles a las del hombre, aunque éste sigue siendo el referente por excelencia, en su noción de continuidad y similitud entre los seres vivientes¹³. Además, indica que los animales son capaces de mostrar prudencia en distintos grados, como ocurría con los humanos, por lo que les adjudica una significativa variedad de procesos mentales (Flores Farfán - Terán, 2018: 221-228. Newmyer, 2011: 8-9). Admitía su aptitud de comunicarse, mas no posesión de la facultad discursiva, un habla articulada y capaz de significar algo, símbolos basados en la convención, por lo que el lenguaje es propio del hombre. Éste posee ciertas peculiaridades cognitivas y fisiológicas, como un tipo específico de boca, lengua y labios, que lo facultan para emitir una voz significativa y no un mero ruido (Newmyer, 2011: 61. Flores Farfán - Terán, 2018: 229. Zamora Calvo, 2018: 203)¹⁴. El hombre goza de atributos fisiológicos y habilidades enlazadas con ellos que Aristóteles señala no para «enumerar las características físicas que tienen los humanos. Lo que importa es que todas ellas están inextricablemente ligados con la inteligencia» (Benítez Prudencio, 2011: 163). Los animales podían percibir, sentir, tener emociones, recordar, aprender, ser guiados –actividades también humanas– y poseían un instinto social, mas eran incapaces de forjar un propósito en la vida, buscar la felicidad y tener creencias (Mesaroş, 2014: 190). Aunque con ciertos matices, para Aristóteles la inteligencia y la razón humanas eran mejores que las animales.

En cambio, Plutarco exponía argumentos a favor de la inteligencia de los animales. Ciertos comportamientos suyos revelaban opinión y racionalidad en algún grado, no sólo sensación e instinto, porque eran capaces de buscar lo benéfico y huir

¹³ Las observaciones puntuales de Aristóteles sobre los animales, sobre todo comparándolas con las reflexiones estoicas sobre el tema, han llevado a matizar su imagen radical de defensor de la supremacía humana sobre las demás especies (Flores Farfán - Terán, 2018: 218, 228. Newmyer, 2022: 189-190).

¹⁴ La capacidad fisiológica particular del habla humana en el pensamiento de Aristóteles, y su vínculo con las particularidades del lenguaje humano frente a otros, es analizada de manera pormenorizada en Benítez Prudencio, 2011: 167-173.



de lo perjudicial y doloroso. Así, era imposible la sensación sin algún tipo de pensamiento (*De Soll. An.* 960C-961D). Comúnmente se dice que tal o cual animal es más valiente, fiel o listo que otro, lo que carecería de sentido si no tuvieran esas aptitudes, pero no se comenta algo similar de las plantas. Si se señalara que el hombre destaca por su propensión a aprender, perspicacia e inclinación a la justicia y a la vida en común, los animales resaltaban por su tamaño, rapidez, vista y oído; empero, el que descollaran más que los humanos no hacía a éstos ciegos o sordos. La naturaleza había dotado de estas cualidades a los hombres, aunque fueran inferiores, de modo que «si los animales tienen una actividad mental más torpe y discurren peor, no digamos tampoco que no discurren ni tienen actividad mental en absoluto, ni que carecen de racionalidad, sino que poseen una razón débil y turbia, como un ojo con una visión escasa y perturbada» (*De Soll. An.* 963B). Plutarco fue uno de los pocos autores que dedicó obras específicas a los animales y defendió su racionalidad para probar que merecían un trato justo y respetuoso por parte del humano porque diferían más cuantitativa que cualitativamente en su capacidad de razón (Newmyer, 2011: 15-16).

Como lo hará Celso décadas después, Plutarco sostenía la habilidad comunicativa de los animales para expresarse entre integrantes de la misma especie y con los humanos al grado de no solamente entenderlos, sino también imitarlos. La ignorancia humana era la causante de que los lenguajes animales fueran ininteligibles para los hombres (*De Soll. An.* 973A-E). El queronense usó los mismos ejemplos y vocabulario técnico de los estoicos para llegar a conclusiones opuestas, mediante llevar los argumentos a su derivación lógica: los animales eran capaces de generar lenguajes significativos debido a la razón (Newmyer, 2011: 62). Además, suministra numerosos ejemplos animales que probaban su raciocinio. Por lo tanto, escribió que las acciones que exponen «que los animales participan de la razón son la intencionalidad, los preparativos, la memoria, las emociones, el cuidado de la prole, el agradecimiento a sus benefactores y el rencor contra quien les ha perjudicado, y además la capacidad de dar con lo que necesitan y las demostraciones de virtudes como la valentía, la sociabilidad, la continencia o la magnanimidad» (*De Soll. An.* 966B). Décadas después Sexto Empírico, también contra los estoicos, señalaba que el perro, al buscar la comida y alejarse del látigo, elegía lo apropiado y evitaba lo dañino. Tampoco era ajeno a la virtud y la justicia cuando se alegraba al ver a sus benefactores y ahuyentaba a los desconocidos; además, mostraba inteligencia y valor cuando identificaba y defendía a los suyos o cuando perseguía a una presa huidiza al buscar su rastro. Por último, anotaba su capacidad de curar sus heridas y aliviar sus malestares (*Pyr.* 1.65-70). Por otro lado, sobre la facultad animal de expresión, defendía que podían comunicarse entre sí, imitar sonidos humanos y anunciar mensajes divinos. Recurría nuevamente a la idea de la incapacidad humana de entender a los animales como inválida para negarles esa aptitud. Por lo tanto, asevera: «yo diría que seguramente también los animales llamados irracionales participan de la facultad de expresión» (*Pyr.* 1.75).

Celso escogió y empleó estas ideas con fines polémicos para sostener que si los hombres no eran excepcionales en la Tierra, entonces tampoco los cristianos lo eran y su pretensión de poseer una relación directa con Dios era absurda. Por su parte, Porfirio usó y criticó una cita paulina que afirmaba que Dios ponía esmerada atención en el hombre y descuidaba a los animales. Escribía que Pablo «ofende gravemente la sabiduría del Creador, al pensar que su providencia no llega a los seres que



en otro tiempo creó. Pues si a Dios no le preocupan los bueyes, ¿por qué está también escrito “todo lo pusiste bajo sus pies: rebaños y vacadas, ganados y peces?” Si de hecho tiene en cuenta a los peces, mucho más aún a los esforzados bueyes de labor» (*Chr.* 29H-82R-). La intención adversa del tirio hacia el cristianismo y el apóstol en tal pasaje era compatible con su visión de los animales. En contra de los postulados estoicos en torno a su naturaleza irracional, Porfirio dedica el libro III de *Sobre la abstinencia* a demostrar que participaban de la razón. Como evidencia estaba su capacidad de articular sonidos inteligibles para comunicarse. La objeción de que ese lenguaje resultaba impenetrable para el hombre no era válida porque lo mismo ocurría con las distintas lenguas que parecían sonidos confusos para quien no las hablaba. Además, algunos sujetos podían entender a los animales (*Abst.* III.3.1-5). Para Porfirio el alma que participa de memoria y sensación es racional, por lo que varios animales podían aspirar a la perfección. Si el pensamiento es lo que suena dentro del alma, entonces el sonido emitido por la lengua –sin importar cómo sea– hace que los entes que producen tales sonidos estén dotados de raciocinio (Zamora Calvo, 2018: 201-202. Corrigan, 2014: 382).

Los animales son capaces de entender las órdenes de sus amos, reconocer a los miembros de la familia y alejarse de los desconocidos, imitar la forma humana de hablar, distinguir el estado de ánimo de los hombres por el tono de la voz, tomar decisiones a partir del análisis de las circunstancias, aprender diversas destrezas y comunicar mensajes de los dioses (Porph. *Abst.* III.4-6). Asimismo, animales y humanos comparten enfermedades, pasiones, impulsos y reacciones ante condiciones similares; en cuanto a las sensaciones, los animales usualmente eran superiores. Todas esas características varían entre ellos al igual que en los hombres. Poseen inteligencia que utilizan para defenderse de amenazas externas y se sirven de sus habilidades naturales en su hábitat, memoria que les es útil para aplicar lo aprendido y un sentido de justicia observable en su vida gregaria. (*Abst.* III.8-11). Porfirio defiende la existencia de un parentesco entre ambos seres que podía comprobarse en la fisiología y estructura psicosomática comunes, y, por ende, la presencia de solidaridad y justicia de humanos y animales; éstos eran parecidos a los hombres, mas no eran para ellos porque también debían cumplir su función conforme la naturaleza (Zamora Calvo, 2018: 197-198. Corrigan, 2014: 382-384). Tal esquema lo hizo ponderar la racionalidad animal y su parentesco con los humanos. Ello implicaba que: «El ser supremo en el universo resulta totalmente inocuo y es el mismo, por su poder, salvador de todos, benefactor de todos e independiente de todos» (Porph. *Abst.* III.26.11).

Como puede verse, la disputa acerca del raciocinio animal era un tópico sugestivo para algunos filósofos de ese tiempo y tenía interesantes alcances para los puntos de vista sobre los animales y los humanos.¹⁵ Retomando a Celso, su enaltecimiento

¹⁵ Una implicación relevante del debate era si, en virtud de su racionalidad o no, los animales merecían un trato justo y moral por parte del humano, esto es, las repercusiones éticas del fenómeno. Los estoicos rechazaban que hubiera un vínculo de esa índole debido a la superioridad humana, por lo que su dominio estaba justificado. El propio Orígenes coincidía en que el hombre tenía una posición



de las aptitudes animales sirvió para negar el carácter único del hombre en el mundo y, como derivación, la función central cristiana en él. Sus argumentos apuntaban a que los hombres, y menos los cristianos, no eran objeto especial del cuidado divino. Los fenómenos naturales favorecían a humanos, animales y plantas por igual y no había motivo asaz para pensar lo contrario (Origen. *C. Cels.* IV.75). Debido a esto, afirmaba que «no se da al hombre lo visible, sino que cada cosa nace y perece por la salud del todo» (*C. Cels.* IV.69). Concluía:

No fue, pues, hecho el universo para el hombre, como tampoco para el león, ni para el águila o el delfín, sino para que este mundo, como obra de Dios, se desarrolle íntegro y perfecto en todas sus partes. A este fin está todo sometido a medida, no por el interés mutuo de las cosas, a no ser accidentalmente, sino por el interés del todo. De este todo se cuida Dios y jamás lo abandona su providencia, ni se hace peor, ni lo retorna Dios a sí mismo después de tiempos. No se irrita contra los hombres, como tampoco contra los monos ni las moscas, ni amenaza a los seres, cada uno de los cuales recibe su porción correspondiente (Origen. *C. Cels.* IV.99).

El mundo no estaba dispuesto para una parte, sino para el todo, por lo que no podía decirse que algo era malo porque seguramente era útil para algún integrante del cosmos o para la totalidad en sí (*C. Cels.* IV.70). Sin su carácter central, el hombre no era tan desigual a los animales y se desplomaba la pretensión cristiana de poseer un papel protagónico en los planes divinos y que el cosmos tenía razón de ser por ello.

Paradójicamente esta noción, como bien notó Orígenes (*C. Cels.* IV.74), estaba arraigada en los estoicos, quienes fueron enfrentados por los filósofos favorables a admitir la razón de los animales. La escuela aseguraba que en el cosmos hay una jerarquía de entes y algunos existen porque ayudan a que otros cumplan las funciones que les corresponden. Si no se necesitara que algo ejerciera esa ocupación, no existiría. El cosmos es superior al hombre porque éste existe para contemplar e imitar a aquel. Debido a esto, el universo no existe con vistas al humano: la teleología estoica es cosmo-centrista (Boeri - Salles, 2014: 272-273). La preeminencia del todo se imponía a sus integrantes en el orden providencial del mundo. En este tenor, Epicteto inquiría: «¿No puede nadie aprender por razonamiento y demostración que la divinidad creó todo lo existente en el mundo y al propio mundo entero sin trabas y perfecto, y sus partes para el uso del todo?» (Arr. *Epict. Diss.* IV.6.6). En ese cosmos orgánico y coherente, todo lo acontecido ocurría por necesidad racional y acaecía debido a la razón universal que generaba el mejor mundo posible. Subsiguientemente, la naturaleza reflejaba

particular en la Tierra y que lo demás estaba a su servicio (*C. Cels.* IV.74). En cambio, pitagóricos, platónicos y neoplatónicos argüían que los hombres debían expresar un proceder justo y solidario con los animales a causa del estatus común de ambos como partícipes del mundo. La supuesta irracionalidad animal no justificaba cualquier tratamiento humano. Véase Newmyer, 2011: 73-74, 77-78, 80 y 2022: 189-193; Flores Farfán - Terán, 2018: 218.



ese ordenamiento lógico. El pensamiento estoico aseveraba que «el mundo mismo es un solo ser vivo, que, también él, concuerda consigo mismo, en el cual, como una unidad sistemática y orgánica, todo se relaciona con todo, todo está en todo, todo necesita de todo» (Hadot, 1998: 145)¹⁶.

Esta visión enarbolada por los fundadores de la escuela halló gran eco en el Alto Imperio romano. Marco Aurelio concordaba con el ideario ético y la concepción física de los estoicos al escribir: «Las obras de los dioses están llenas de su providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama y el entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De ahí fluye todo. Se añade lo necesario y lo conveniente para el conjunto del universo, del que formas parte. Para cualquier parte de la naturaleza, es bueno aquello que colabora con la naturaleza del conjunto y lo que es capaz de preservarla» (*Med.* II.3). En su cavilación, la Naturaleza-Razón generó todo a partir de un impulso único y universal, el cual es racional y lo imprime una fuerza interior al mundo, que arranca el proceso de despliegue y expansión del cosmos. Por lo tanto, éste contiene leyes racionales de desarrollo y ordenación que ayuda al bien del todo y todo se produce como necesaria consecuencia del impulso inicial y del programa racional que activa. Unas consecuencias de este proceso parecen males para alguna parte, mas se debe desear lo que es útil al mundo en su conjunto. De esto se desprende que vivir conforme a la razón es vivir de acuerdo con la naturaleza (Hadot, 2013: 228-229, 264-266. Shaw, 1985: 34-36).

Producto de estas meditaciones, el príncipe se ajustaba a los efectos del mundo visto como un todo orgánico que prevalece sobre sus componentes en un ordenamiento racional que persigue el bien de la totalidad: «“Que todo lo que acontece, justamente acontece”. Lo constatarás, si prestas la debida atención. No digo sólo que acontece consecuentemente, sino también según lo justo e incluso como si alguien asignara la parte correspondiente según el mérito» (M. Aur. *Med.* IV.10). Esta lógica natural y universal también se notaba en la política porque los intereses de la ciudad eran más significativos que los individuales. Marco Aurelio, en tanto filósofo y emperador, reiteraba que «lo que no es dañino a la ciudad, tampoco daña al ciudadano. Siempre que imagines que has sido víctima de un daño, procúrate este principio, si la ciudad no es dañada por eso, tampoco yo he sido dañado» (*Med.* v.22). Si en el ámbito cívico importaba más lo que atañía a la comunidad y un ciudadano no debía sentir pesar si la ciudad no resultaba afectada, tanto más había que pensar que lo sucedido en el mundo era justo y ocurría por el bien del todo, no de la parte. Brent D. Shaw (1985: 36) insistía en que, para los estoicos, la natura era buena en conjunto y cada acción individual tendía a la mejoría del todo. Las afectaciones singulares podían parecer injustas o malas, pero eso era la perspectiva de la parte. Dadas tales convicciones,

¹⁶ Tal conceptualización no impedía que los estoicos pensarán que los animales, debido a su natura irracional, existían para el provecho y disfrute –práctico y estético– del hombre por la jerarquía de los entes. Ciertos pasajes de Marco Aurelio son la excepción (Muñoz-Alonso López, 2018: 180-183. Newmyer, 2011: 75-76).



para Celso y otros letrados, los cristianos creían erróneamente que ocupaban un lugar vital en el universo y eso los llevaba a arrogarse un talante único con sus ideas sobre la creación y la redención que era adversa a la justicia divina. Eran insistentes y exasperantes por su certeza de ser el objeto final del mundo. En vez de admitir que existía para el bien de todos quienes lo moraban y que Dios se ocupaba de la suma, se atribuían un protagonismo insultante y aberrante (Ramírez Batalla, 2013: 40).

CONCLUSIONES

Independientemente del grupo al que pertenecieran, con distintos acentos, los cristianos estaban persuadidos de ser únicos. Ya sea como conjunto o solamente un sector, poseían la convicción de que su papel era cardinal en la prosecución de los designios divinos y que el mundo tenía sentido por su religión como medio salvífico. El cristianismo era singular por salvaguardar el conocimiento exacto sobre Dios revelado por Cristo y por su conducta ejemplar y superior que revelaba un origen divino. De nuevo la *Carta a Diogneto* expone esa certidumbre y recurre a la paradoja como instrumento lingüístico y figura literaria útil «para presentar un pensamiento inusitado, increíble, inesperado, aparentemente falso e ilógico, algo contrario a la experiencia y a la opinión comunes» (Gomes Moreira, 2022: 638). El autor de la epístola proclamaba:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás [...] sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por profesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias casas, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. [...] Obedecen las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes (*Diog.* 5.1-10).

De acuerdo con Judith Lieu (2016: 196-197), con estas paradojas el escritor expresa la opacidad del carácter social cristiano, que no se distinguía exteriormente de los demás al ser simbiótica e invisible, y respondía a la crítica judía de que no se diferenciaban de los gentiles. Sin embargo, los cristianos afirmaban no requerir signos distintivos externos como los judíos porque eran vanos e inútiles; en cambio, sobresalían por su actuación original de procedencia divina. Esto era lo que validaba su lugar primordial en el mundo.

Los filósofos de este tiempo tenían una imagen diferente del cosmos. La física estoica sostenía el origen común de los entes y la existencia de niveles entre ellos, la cual dependía de la forma o el tono del pneuma o hálito (Boeri - Salles, 2014: 268-271. Muñoz-Alonso López, 2018: 167-168). Si bien en la jerarquía resultante los humanos estaban en una posición privilegiada por su grado de raciocinio, ello no desembocaba en que fueran el objeto final del mundo porque éste, como conjunto, tenía sentido por sí mismo y no por algún componente. Por otro lado, las elucidaciones platónicas y neoplatónicas en torno a los animales sirvieron para relativizar



la notabilidad humana y reubicar los lazos entre ambos de acuerdo con sus capacidades mentales: del todo y nada –en lo que toca al uso de la razón– al más y menos (Newmyer, 2022: 194). Celso y Porfirio utilizaron, aprovecharon y adaptaron estas ideas, de las varias que tocaban estos temas entre los filósofos anteriores a ellos, para ponderar la racionalidad animal y matizar el carácter excepcional de la razón humana, sobre todo en el caso del tirio con el objetivo de rechazar el consumo cárnico. Además, también sirvió a Celso, y de forma marginal a Porfirio, para matizar o negar el talante único del hombre que presumían los cristianos, rebatir que éstos cumplirían un rol central en el mundo y objetar que su religión tuviera procedencia divina, por lo que llegó a conclusiones similares a las estoicas en lo relativo al todo y las partes. Así, las reflexiones acerca del cosmos y el hombre mostraron dos concepciones distintas sobre esos tópicos.

RECIBIDO: agosto 2024; ACEPTADO: septiembre 2024.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES ANTIGUAS

- CIPRIANO (1964): *Obras*, trad. D. RUIZ BUENO, Editorial Católica (B.A.C.), Madrid.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (1988): *El Pedagogo*, trad. J. SARIOL DÍAZ, Gredos (B.C.G. 118), Madrid.
- EPICTETO (1993): *Disertaciones por Arriano*, trad. P. ORTIZ GARCÍA, Gredos (B.C.G. 185), Madrid.
- JULIANO (1982): *Contra los galileos - Cartas y fragmentos-Testimonios-Leyes*, trad. J. GARCÍA BLANCO, Gredos (B.C.G. 47), Madrid.
- MARCO AURELIO (1977): *Meditaciones*, trad. R. BACH PELLICER, Gredos (B.C.G. 5), Madrid.
- ORÍGENES (1967): *Contra Celso*, trad. D. RUIZ BUENO, Editorial Católica (B.A.C. 271), Madrid.
- PADRES APOSTÓLICOS Y PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s. II)* (2002): trad. D. RUIZ BUENO, Editorial Católica (B.A.C. 629), Madrid.
- PLUTARCO (2002): *Obras morales y de costumbres. Moralia IX*, trad. V. R. PALERM - J. BERGUA CAVERO, Gredos (B.C.G. 299), Madrid.
- PORFIRIO (1984): *Sobre la abstinencia*, trad. M. PERIAGO LORENTE, Gredos (B.C.G. 69), Madrid.
- PORFIRIO (2006): *Contra los cristianos*, trad. E. A. RAMOS JURADO *et al.*, Universidad de Cádiz, Cádiz.
- SEXTO EMPÍRICO (1993): *Esbozos pirrónicos*, trad. A. GALLEGO CAO - T. MUÑOZ DIEGO, Gredos (B.C.G. 179), Madrid.
- TÁCITO (1993): *Anales*, trad. C. LÓPEZ DE JUAN, Alianza Editorial (El libro del bolsillo 1652), Madrid.
- TERTULIANO (2001): *Apologético - A los gentiles*, trad. C. CASTILLO GARCÍA, Gredos (B.C.G. 285), Madrid.
- TERTULIANO (2001): *Acerca del alma*, trad. J. J. RAMOS PASALODOS, Akal (Akal Clásica 63), Madrid.
- TERTULLIAN (1966): *Apologia - De spectaculis*. MINUCIUS FELIX, *Octavius*, trad. G. H. RENDALL, William Heinemann - Harvard University Press (The Loeb Classical Library), London - Cambridge.

FUENTES MODERNAS

- ADLER, M. (1964): *El mundo del Talmud*, trad. E. LUBLIN, Paidós, Buenos Aires.
- BENÉITEZ PRUDENCIO, J. J. (2011): «La fisiología del Logos en Aristóteles», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* LXIII (1): 155-178.
- BOERI, M. D. - SALLES, R. (2014): *Los filósofos estoicos. Ontología, Lógica, Física y Ética*, Academia Verlag (Studies in Ancient Philosophy 12), Sankt Augustin.
- BROWN, P. (1978): *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, London - Cambridge.
- BROWN, P. (1993): *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, trad. A. J. DESMONTS, Muchnik, Barcelona.
- BROWN, P. (2016): *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.)*, trad. A. LUENGO, Acantilado, Barcelona.
- CHURRUCA, J. DE (1998): *Cristianismo y mundo romano*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- CORRIGAN, K. (2014): «Humans, other animals, plants and the question of the good: the Platonic and Neoplatonic traditions», P. REMES - S. SLAVEVA-GRIFFIN (eds.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge (Routledge Handbooks in Philosophy), Swansea, pp. 372-390.
- COSTACHE, D. (2012): «Christianity and the world in the *Letter to Diognetus*: Inferences for contemporary ecclesial experience», *Phronema* 27 (1): 29-50.



- DIAMOND, E. (2008): «And Jacob Remained Alone: The Jewish Struggle with Celibacy», C. OLSON (ed.), *Celibacy and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, pp. 41-64.
- DUNBABIN, K. M. D. (2003): *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EHRMAN, B. D. (2009): *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, trad. L. NORIEGA, Ares y Mares, Barcelona.
- FLORES FARFÁN, L. - TERÁN, C. (2018): «Aristóteles y los animales», L. FLORES FARFÁN - J. E. LINARES SALGADO (coords.), *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Antigüedad*, UNAM - Almadía, México, pp. 216-243.
- GLANCY, J. A. (2015): «The Sexual Use of Slaves: A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian *Porneia*», *JBL* 134 (1): 215-229.
- GOMES-MOREIRA, J. A. (2022): «La “patria” del cristiano en la *Carta a Diogneto* (S. II d.C.) y la “fraternidad universal” en la Encíclica *Fratelli Tutti*», *Revista Eclesiástica Brasileira* 82 (323): 634-656.
- HADOT, P. (1998): *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. E. C. TAPIE ISOARD, Fondo de Cultura Económica, México.
- HADOT, P. (2013): *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, trad. M. CUCURELLA MIQUEL, Alpha Decay, Barcelona.
- HANDS, A. R. (1968): *Charities and Social Aids in Greece and Rome*, Thames and Hudson, Southampton - London.
- HARPER, K. (2012): «*Porneia*. The Making of a Christian Sexual Norm», *JBL* 131 (2): 363-383.
- LIEU, J. (2016): *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, Bloomsbury, Chennai.
- LIGHTSTONE, J. N. (2007): «Roman Diaspora Judaism», J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, Blackwell, pp. 345-377.
- MACMULLEN, R. (1990): *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Princeton University Press, Princeton.
- MESAROS, C. (2014): «Aristotle and animal mind», *Procedia. Social and Behavioral Sciences* 163: 185-192.
- MOMIGLIANO, A. (2011): *De paganos, judíos y cristianos*, trad. S. MASTRANGELO, Fondo de Cultura Económica (Breviarios 518), México.
- MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, A. (2018): «El estoicismo y los animales», L. FLORES FARFÁN - J. E. LINARES SALGADO (coords.), *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Antigüedad*, UNAM - Almadía, México, pp. 166-183.
- NEWMYER, S. T. (2011): *Animals in Greek and Roman thought. A sourcebook*, Routledge, New York.
- NEWMYER, S. T. (2022): «“Human Exceptionalism”: The Greek origins of a modern concept and its implications for the lives of animals», *Arbe* 19 (38): 183-206.
- NORRIS COCHRANE, C. (1992): *Cristianismo y cultura clásica*, trad. J. CARNER, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Historia), México.
- PERKINS, J. (1992): «The “Self” as Suffer», *Harvard Theological Review* 85 (3): 245-272.
- PERKINS, J. (1995): *The Suffering Self. Pain and narrative representation in the early Christian era*, Routledge, London.
- PIÑERO, A. (2007): *Los cristianismos derrotados*, EDAF, Madrid.
- RÄISÄNEN, H. (2017): «Are Christians Better People? On the Contrast between “Us” and “Them” in Early Christian Rhetoric», P. LUOMANEN - A. BIRGITTA PESSI - I. PYYSIÄINEN (eds.), *Christianity*



and the Roots of Morality, Brill (Philosophical Studies in Science and Religion 8), Leiden - Boston, pp. 182-197.

- RAMÍREZ BATALLA, M. A. (2013): «*Christianos eimi*: La conformación identitaria del cristianismo primitivo», M. ORDÓÑEZ AGUILAR (ed.), *Ensayos de historiografía medieval*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- RHEE, H. (2005): *Early Christian Literature. Christ and culture in the second and third centuries*, Routledge, New York.
- ROBERT, J.-N. (1999): *Eros romano. Sexo y moral en la antigua Roma*, trad. E. BAJO ÁLVAREZ, Complutense, Madrid.
- SATLOW, M. L. (2006): «Rabbinic View on Marriage, Sexuality and the Family», S. T. KATZ (ed.), *The Cambridge History of Judaism 4. The Late Roman Rabbinic Period*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 612-626.
- SHAW, B. D. (1985): «The Divine Economy: the Stoicism as a Ideology», *Latomus* 44 (1): 16-52.
- SORDI, M. (1998): *Los cristianos y el Imperio romano*, trad. A. RODRÍGUEZ FIERRO, Encuentro (Ensayos 49), Madrid.
- STARK, R. (2009): *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, trad. A. PIÑERO, Trotta, Madrid.
- STEMBERGER, G. (2011): *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, trad. L. MIRALLES MACIÁ, Trotta, Madrid.
- VAN NIJF, O. M. (1997): *The civic world of professional associations in the Roman East*, J. C. Gieben Publisher (Dutch monographs on ancient history and archaeology 17), Amsterdam.
- VEYNE, P. (1976): *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Editions du Seuil, Paris.
- VEYNE, P. (2004): *La società romana*, trad. C. DI NONNO, Laterza (Economica Laterza 66), Roma - Bari.
- VEYNE, P. (2010): *Sexo y poder en Roma*, trad. E. DEL AMO, Akal, Madrid.
- VEYNE, P. (2022): *El Imperio grecorromano*, trad. E. DEL AMO, Akal, Madrid.
- WHITTAKER, J. (1979): «Christianity and Morality in the Roman Empire», *Vigilae Christianae* 33 (3): 209-225.
- ZAMORA CALVO, J. M. (2018): «El animal en los primeros neoplatónicos: el enfoque de Plotino y Porfirio», L. FLORES FARFÁN - J. E. LINARES SALGADO (coords.), *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Antigüedad*, UNAM - Almadía, México, pp. 188-215.

