

“En el principio era el *logos*” –¿o más bien el *mythos*? En torno al principio de la re-presentación en el judaísmo y el cristianismo

Bernhard Uhde

Universidad de Freiburg i.Br.

Resumen: Mito y *logos* se unen en la descripción del mito que admite una re-presentación (*Vergegenwärtigung*)* y es comprensible para el entendimiento: “μυθολογείν”. De este modo, aquel *logos* que era “en el principio” es él mismo un mito, si no se hiciera presente (*vergegenwärtigt*) a sí mismo como *logos*. El principio de la religión, el Eterno mismo, deja narrar en el judaísmo un mito que culmina en un *logos* y puede ser interpretado como tal. En el cristianismo, la auto-re-presentación del principio de la religión como autorreflexión, esto es, la encarnación, pone al *logos* antes que al mito: “El que me ve a mí, ve al Padre” (Jn. 14, 9). Esto es lo que distingue al cristianismo de aquello que ha de permanecer ajeno al judaísmo, pues: “No puedes ver mi rostro y seguir viviendo” (Ex. 33, 11ss).

Palabras clave: mito, *logos*, principio de la religión, representación, auto-re-presentación

Abstract: “In the beginning was the *logos*’ –or was it rather the *mythos*? On the Re-presentation Principle in Judaism and Christianity”. Myth and *logos* are united in the description of myth which allows for a re-presentation (*Vergegenwärtigung*)** and is comprehensible for the understanding: “μυθολογείν”. Thus, that *logos* which was “in the beginning” would be itself a myth, if it does not present (*vergegenwärtigt*) itself as *logos*. The principle of religion, the Eternal itself, allows in Judaism the narration of a myth that ends in a *logos* and can be interpreted as such. In Christianity, the self-representation of the principle of religion as self-reflection, that is, incarnation, puts the *logos* before the myth: “He who has seen me has seen the Father” (Jn., 14,9). This is what distinguishes Christianity from that which will remain foreign to Judaism, since: “you cannot see my face; for no one shall see me and continue to live” (Ex. 33, 11ff).

Key words: myth, *logos*, principle of religion, representation, self-representation

* Latin *repraesentatio*, poner de manifiesto, poner (algo) delante, hacer presente, hacer aparecer (algo) frente a, y, en ese sentido, traerlo al presente, reevocar (*N. del T.*).

** Latin *repraesentatio*, to manifest, put (something) forth, to make present, to make (something) appear in front of, and, in that sense, bring it to the present, evocate once again (*N. of the T.*).

I

“En el principio era el *logos*”. El famoso comienzo del Evangelio según San Juan habla del “*logos*” como principio o inicio. Pero, ¿qué es este “*logos*”? El *Fausto* de Goethe no es la única obra en la que el personaje del título busca una traducción a la lengua alemana. Y semejante búsqueda no es en vano cuando se entiende la expresión *λόγον διδόναι*, proveniente del lenguaje jurídico, como “una relación de fundamentación”, semejante a una “posibilidad del pensamiento”. Esta posibilidad del pensamiento puede hallarse en Dios, como en el Evangelio según San Juan, “en el principio”, pues la posibilidad y la necesidad del pensamiento no son en él separables. ¿Pero en el hombre? ¿Acaso no se da primero el mito que, como re-presentación atemporal, constituye la base de cualquier *logos*? ¿No es este el caso particularmente en las religiones, tal como fácilmente se puede apreciar en el judaísmo y el cristianismo?

Los contenidos de las religiones están destinados a ser transmitidos. Por ello, deben ser comprensibles, sea para la difusión o la transmisión de estos contenidos. La transmisión, concebida como instrucción, se construye tomando en cuenta, tan pronto como sea posible, la capacidad comprensiva de quien recibe esa instrucción, pues son conocimientos los que le son confiados. No en último lugar, la comprensibilidad de estos contenidos contribuye a la autocomprensión de lo religioso, toda vez que el sujeto de instrucción hace uso de su entendimiento. Así pues, en las denominadas “grandes religiones”, esto es, en el judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo y budismo, conjuntamente con la *praxis* ritual y espiritual, se han desarrollado secuencias de ideas que presentan a estas religiones como posibilidades del pensamiento. Son precisamente estas secuencias de ideas que se han conservado en aquellos textos que sirven de base para la comprensión y la exposición comprensible de los contenidos de la religión, en caso que no sean considerados incluso como presupuesto necesario de la *praxis* de la religión. Estos son los mitos, concebidos a la manera de un “arte del pensar”, de una “noética”¹.

112

¹ Cf. Marten, Rainer, *Denkkunst. Kritik de Ontologie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1989, p. 147.

El mito es la “imitación de una única y entera acción”², cuya imitación, a su vez, es el rito o el teatro. Visto más de cerca, se pueden apreciar aquí una serie de conexiones: una lengua predeterminada, un lugar prescrito, un tiempo prescrito, un orden prescrito y, por supuesto, una imitación, una “mimesis”³. Esta imitación pone ante los ojos algo que, estando alejado en el tiempo y en el espacio, no es directamente accesible a la visión, y lo hace con el fin de hacerlo perceptible y, de este modo, producir una presencia ante lo que es imitado. Algo semejante sucedió, en primer lugar, con la ritualización del comportamiento de los cazadores⁴ como la forma más temprana del juego (*Spiel*) religioso que, a su vez, se convirtió en el antepasado del teatro, especialmente en Grecia y, de esa manera, de la tradición occidental⁵. Por supuesto que también se puede reflexionar sobre la estructura sagrada y profana del teatro en otras culturas⁶.

En el rito, la acción conjunta es entendida conscientemente como expresión de una comunidad humana: “C’est par l’action commune qu’elle [la société] prend conscience de soi”⁷. Como imitación, como repetición de una acción, se despliega un contenido de una manera establecida, “que mediante la representación trae a la presencia situaciones y acciones separadas en el espacio y el tiempo. De este modo se asemeja a un juego serio, en el que la distribución de los roles hace posible una comunidad; la consciencia de estas acciones miméticas como acciones conscientemente realizadas no pueden ser separadas de la consciencia humana”⁸. El mito, que puede ser concebido como contenido del rito, no se remite necesariamente, ni en su aspecto lingüístico ni en la comunicación no-verbal asociada con él, a un acontecimiento histó-

² Cf. Aristóteles, *Poética*, 1451a32.

³ Cf. *ibid.*, 1448a1 ss.

⁴ Cf. Burkert, Walter, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/Nueva York: Walter de Gruyter, 1972, pp. 45ss.

⁵ Esta tesis ha sido expuesta y fundamentada por Jane Ellen Harrison en *Themis. A study of the social origins of Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1912.

⁶ Cf. Schönbein, Martina, “Die Bühne als sakraler und profaner Raum in den Freitodstücken des japanischen Puppentheaters im frühen 18. Jahrhundert –Interpretationsansätze–”, en: *Hörin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur*, XIV (2007), pp 33ss.

⁷ Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 4ta. edición, Paris: PUF, 1960, p. 598.

⁸ Uhde, Bernhard, “Meerschwein und Messwein. Speisekulte und Kultspeisen –religiös und profan. Eine kleine Phänomenologie in sieben Gängen dargereicht”, en: Loos, Stephan y Holger Zaborowski (eds.), “*Essen und Trinken ist des Menschen Leben*”. Zugänge zu einem Grundphänomen, Friburgo de Brisgovia/München: Herder, 2007, p. 130.

rico. Tampoco su acción repetitiva, el rito, está atada a hechos históricos, ni tampoco el ritual, la realización de esta acción.

Así pues, el mito y el rito están alejados de la historia, en primer lugar en la poesía: “No es la función del poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder y lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se distinguen por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder”⁹. Así dice Aristóteles. Y a continuación añade: “Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular. Es general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y particular, qué hizo o qué le sucedió a Alcibiades”¹⁰. Y por eso el poeta debe y puede componer mitos, para mostrar con claridad lo general¹¹.

Así pues, difícilmente se puede decir del Alcibiades del *Banquete* de Platón que es histórico, pero sí que es descrito de manera verosímil; lo mismo sucede con el Sócrates de Jenofonte¹², que es diferente al de Platón, y este, a su vez, es diferente del de Aristófanes, más aun del de las *Nubes*¹³. El “Don Carlos” de Schiller tiene poco que ver con la persona histórica del infante, y el “Don Carlo” de Verdi se aleja aun más de la figura histórica. Y, sin embargo, Schiller y Verdi muestran cómo se puede re-presentar algo atemporal: la soledad del rey, el drama de las relaciones del infante con las damas Elizabeth de Valois y Eboli, la tragedia de la amistad con Posa, las luchas libertarias en los Países Bajos... Todo ello nos enseña, más allá de los acontecimientos concretos, algo general, al re-presentar algo que, de ese modo, nunca ha tenido lugar históricamente. Elevado al nivel de lo general, se hace presente para la percepción sensible algo del contenido atemporal del drama humano y de la tragedia humana.

⁹ Aristóteles, *Poética*, 1451a36 ss.

¹⁰ *Ibid.*, 1451b5 ss.

¹¹ *Cf. ibid.*, 1453b25.

¹² *Cf. Jenofonte, Erinnerungen an Sokrates*, edición griego-alemán de Peter Jaerisch, Múnich: Heimeran, 1972 (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología*, introducción, traducción y notas de J. Zaragoza Botella, Madrid: Gredos, 1993).

¹³ *Cf. Aristófanes, Die Wolken*, traducción de Manfred Fuhrmann, Zurich: Artemis, 1977 (Aristófanes, *Comedias II. Las nubes, Las avispas, La paz, Los pájaros*, introducciones, traducción y notas de Luis M. Macía Aparicio, Madrid: Gredos, 2007).

Pero también el ritual religioso se distancia de lo histórico, y no en última instancia en virtud de que en algunos ritos no se puede reconocer ningún modelo histórico. Mientras que la poética, al distanciarse de la historia, puede crear un nuevo mito adecuando su lenguaje al de la época correspondiente y teniendo en cuenta esa época al ponerlo en escena¹⁴, en el rito, la religión busca realizar una acción repetitiva absolutamente atemporal para traer el mito al presente y convertirlo en base para el *logos*.

II. Judaísmo

Desde antiguo tienden los hombres a divinizar aquellas causas que no pueden conocer, pero cuyos efectos les afectan poderosa y predominantemente. Así pues, los “antiguos dioses” son, por lo general, dioses del tiempo o poderes naturales divinizados. Incluso en tiempos recientes, los físicos mismos, por ejemplo en la cosmogonía, tienden a relacionar estas causas desconocidas con “Dios”¹⁵.

Ahora bien, en sus orígenes, el judaísmo adquirió un conocimiento singular. En algún momento, los primeros sabios del pueblo dejaron de considerar divinos, como los habían considerado hasta entonces, a aquellos efectos cuyas causas (aún) parecían inaccesibles¹⁶, y se limitaron a divinizar aquellos efectos que resultaban fenomenológicamente contradictorios, es decir, que aparecían como contradictorios consigo mismos. Cuando Moisés, ante las zarzas ardientes en el desierto, observa que estas ardían pero no se consumían, puede concluir que se trata de un acto sobrenatural¹⁷; y cuando el pueblo atraviesa el Mar Rojo sin mojarse los pies y “las aguas formaban muralla a derecha e izquierda”¹⁸, es esta una acción de Dios. Esta autocontradicción manifiesta no solo pone en claro la incomprendibilidad de Dios, que “habita en una profunda oscuridad”¹⁹, sino también el carácter inconcebiblemente único de sus efectos que, en comparación con otros, son incomparables: “nada hay que

¹⁴ No pocas veces esto se ha vuelto moda en Alemania.

¹⁵ Cf., por ejemplo, Von Weizsäcker, Carl Friedrich, *Die Sterne sind glühende Gaskugeln, und Gott ist gegenwärtig. Über Religion und Naturwissenschaft*, edición de Thomas Görnitz, Friburgo de Brisgovia: Herder, 1992, en especial pp. 142ss.

¹⁶ Así, el nombre divino YHWH podía derivarse de la raíz *hwh* (“caer”, “soplar”), de donde resultaban interpretaciones como “el que sopla” o “el que lanza el rayo”.

¹⁷ Cf. Ex. 3, 2.

¹⁸ Ex. 14, 22.

¹⁹ Cf. 1 Re. 8, 12; Sal 18, 11: “Se puso como tienda un cerco de tinieblas, tinieblas de las aguas, espesos nubarrones”, entre otros.

iguale a tus obras”²⁰. Y este carácter autocontradictorio hay que aceptarlo con humildad, tal como enseña la acción contradictoria de Dios en relación a Job: el justo padece la mayor injusticia y en lugar de reconocer la acción de Dios, se lamenta Job ante Dios, hasta que se consigue su humildad.

La historia de esa manifestación de las obras de Dios, comenzando con la creación, es transmitida en la “instrucción”, la Torá. La Torá es un obsequio para Israel, un obsequio otorgado como objeto de estudio y cuyo contenido ha de ser re-presentado en las fiestas, el culto y las oraciones. En ese sentido, el judaísmo es la “religión de la historia creída”²¹, de una historia que establece una diferencia y que ha de ser re-presentada. Esta re-presentación se produce realmente en el presente; se realiza de tal manera que el contenido re-presentado mediante el estudio se muestra como presente y, de este modo, como atemporal. Y ello con el propósito de poder identificar la obra de Dios mediante el reconocimiento del carácter inconcebible de los efectos fenomenológicamente contradictorios, pero también con el objeto de alcanzar una comprensión de sí mismos como hombres mediante la identificación con los agentes que actúan en la *Torá*, pues todos somos Adán y Eva, Caín y Abel y todos los demás, independientemente de su linaje y del nuestro.

El ejemplo más claro de esta re-presentación realmente presente es la fiesta de Pesaj. La fiesta recuerda la salida de Egipto, pero de manera tal que no se ubica este acontecimiento en el pasado y se piensa en él, sino que en su imitación (*Nachspiel*) se vuelve un presente vivo. Se sientan a la mesa y comen y beben, tal como en su tiempo lo hacían los padres y las madres, y en esta repetición, la acción de Dios se vuelve presente: “En cada generación y en cada época, cada uno está obligado a representarse como si él mismo hubiera salido de Egipto, pues así dicen las Escrituras: ‘En aquél día haz de contarle y decirle a tu hijo: Esto es con motivo de lo que hizo conmigo el Eterno cuando salí de Egipto’. No solo a nuestros ancestros ha liberado el Santo –alabado sea–, sino a nosotros con ellos; pues así dicen las Escrituras: ‘Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos hasta aquí y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres’²².”

²⁰ Sal. 86, 8, y otros.

²¹ Cf. Maier, Johann, *Judentum*, Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 2007, “Die geglaubte Geschichte in der jüdischen Religion”, pp. 21ss.

²² Lehmann, Marcus, *Hagadah schel Pesach*, Basilea: Victor Goldschmidt, 1962, pp. 124ss.

Este tipo de re-presentación es precisamente el que distingue a Israel del resto de los pueblos. Es la re-presentación del modo autocontradictorio en que aparece la acción de Dios, y por eso la autocontradicción es propia solo de Dios. Es esto lo que hay que rememorar en los mandamientos que prohíben mezclar la carne con la leche²³, la lana con el lino: no se debe unir lo contradictorio y, ante todo, la fe en el Dios de Israel con la fe de los pueblos. Esto es justamente lo que enseña la Torá, esto es precisamente lo que hay que re-presentarse a través de Israel. Y, de este modo, de un mito surge un *logos*.

Pues los mandamientos del amor a Dios²⁴ y del amor al prójimo²⁵ son aquellos a los que hay que prestar especial atención como presente puro. Estos mandamientos se unen si se entiende a la Torá como instrucción sobre nuestra conducta en relación con todos los hombres: “Amarás a tu prójimo, pues él es como tú’ [3 Moisés 19,18]. El Rabí Aquiba dijo: Este es un gran principio general de la Torá. Ben Azzai dijo: Este es el libro de la historia de la familia de Adán²⁶. Este es un principio general mayor que aquél²⁷. Y, además, quien menosprecie aunque sea a un único hombre, “que sepa a quién menosprecia: ‘a él lo creó conforme a la imagen de Dios’²⁸.”

De este modo, la re-presentación se convierte en una *Imitatio Dei*: “Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa²⁹. Si, será un “pueblo consagrado”³⁰, pues Dios dice: “Sed, pues, santos, porque yo soy santo”³¹. En su forma perfecta, esta *Imitatio Dei* lleva hasta el Reino de Dios, cuya realización transforma eternamente la faz de la tierra. El camino hacia allí pasa por la Tierra Prometida y el exilio, hasta llegar a aquella Tierra eternamente prometida que, mediante la re-presentación de esta meta, hace posible un puro presente. El sujeto agente de esta historia es Dios mismo, el mandato de la re-presentación se dirige al pueblo.

²³ Cf. Dt. 14, 21.

²⁴ Cf. Dt. 6, 4ss y otros.

²⁵ Cf. Lev. 19, 18.

²⁶ Cf. Gen. 5, 1: “Esta es la lista de los descendientes de Adán. El día en que Dios creó a Adán, le hizo a imagen de Dios”.

²⁷ Siphra Kedoshim perek 4, 12 (ed. Weiss 89 b).

²⁸ Cf. R. Tanchuma in BerR 24 § 7.

²⁹ Ex. 19, 5.

³⁰ Cf. Dt. 7, 6 y otros.

³¹ Lev. 11, 44.

Y, de este modo, un mito se vuelve *logos*. Las “narraciones” de la Torá se convierten en una “posibilidad del pensamiento”. El judaísmo como “posibilidad del pensamiento”, da la posibilidad de pensar que lo impensable y, ciertamente, accesible a la experiencia tiene una causa impensable, de la cual el hombre no podría tener noticia si no se hubiera manifestado mediante una instrucción que, a partir de un mito, nos ofrece un *logos*, esto es, nos enseña sobre este proceso y, de esa manera, explica la creación toda. Y enseña que la comprensión de este proceso solo es posible mediante la re-presentación y explica quién es el hombre. Este tipo de re-presentación es el proceso de la reflexión, es decir: así como Dios mismo se refleja a sí mismo (*selbst sich reflektiert*) en su propia instrucción, así también el hombre en la *Imitatio Dei*.

III. Cristianismo

El cristianismo debe su nacimiento al sermón de Jesucristo. Este sermón está marcado por la expectativa de la pronta venida del reino de Dios y, relacionado con ello, por la incansable exhortación a una pronta conversión hacia la justicia. Como judío, Jesús concibe a Dios como un sujeto que actúa en la creación y la historia y cuyo plan de salvación se ha de hacer realidad en un futuro cercano. Si Jesús se entendía a sí mismo como profeta del fin de los tiempos, como Mesías, entonces también pudo haberse entendido como alguien perfectamente justo, como alguien que predica y actúa en nombre de Dios. En razón de ello, quiso y pudo entrar en escena como alguien decisivo. Tal como Dios emite en Año Nuevo el juicio de la justicia sobre el pueblo y todos los hombres –“Si tú, Señor, tomas en cuenta las injusticias, ¿quién, Señor, se tendrá en pie?”³²– y, entonces, quedan diez días para la conversión, de modo que en “Yom Kippur”, el “día de la conversión”, el juicio se transforme en misericordia, así también se ha iniciado el fin de los tiempos. Dios mismo ha de intervenir y, como Rey, tomar posesión de su reino.

Dicho mundanamente, el Sermón de Jesús ha fracasado completamente, pues él mismo, el perfecto justo, padece una injusticia extrema. Esta es la opinión y la disposición de ánimo de los apóstoles, que se marchan a Emaús. Por supuesto que la obra de Dios es un acontecimiento fenomenológicamente contradictorio para los apóstoles de Jesús, pues María sale encinta sin haber conocido varón³³, con ocasión de la multiplicación de los panes quedan

³² Sal. 131, 3.

³³ Cf. Luc. 1, 26ss.

más restos que la cantidad de comida que había inicialmente³⁴ y Lázaro fue resucitado cuando yacía ya cuatro días en su tumba³⁵. Sin embargo, aquella contradicción que lleva a Jesús a la muerte es inexplicable para los testigos, pues la acción salvífica de Dios no puede permitir que venza la injusticia puesto que la santidad de Dios está ligada a la justicia³⁶.

Sin embargo, mediante el incomparable proceso de la resurrección de Jesús, se vuelve claro que la acción salvífica de Dios sobre la muerte del hombre es atemporal y de largo alcance. Lo que en las “narraciones” de los Evangelios aparece como un “mito”, como un acontecimiento lejano en el tiempo y el espacio, se convierte en *logos* mediante la re-presentación de lo que hay que re-presentar. Una vez más, tenemos un proceso fenomenológicamente contradictorio: el muerto vive. Pero ahora se da un giro absolutamente decisivo: Jesucristo, y no María en el sepulcro³⁷ ni los apóstoles³⁸, sino él mismo se re-presenta a sí mismo. Así, se muestra él como el sujeto actuante, lo cual solo puede atribuirse a Dios y es lo que Jesús siempre había enseñado, de suerte que ahora él mismo puede y tiene que ser identificado con Dios. Naturalmente que esto presupone el proceso de resurrección y ascenso que, como impresión de la consciencia, reúne realidad y verdad en un mito y, por eso mismo, si bien tiene que ser descrito como una posibilidad del pensamiento, no tiene, sin embargo, que ser pensado como una necesidad inherente al mismo. Por el contrario, esta re-presentación de Dios en el mundo de la multiplicidad fenoménica trae consigo una serie de problemas, por no hablar de catástrofes lógicas.

En primer lugar, tenemos un muerto que, luego, aparece vivo. Después desaparece nuevamente este muerto-vivo, pero anuncia su pronto retorno que, sin embargo, no llega a cumplirse. Pablo –a quien Cristo se había presentado mostrando su poder³⁹– todavía puede resolver la dificultad concerniente a la demora del retorno señalando que cualquier hombre puede experimentar la presencia ante Cristo, el Juez, mediante la propia muerte, la cual es tan segura como la venida del Reino de Dios, aun cuando el momento en que se den ambas siga siendo incierto. Así pues, para el individuo no tiene importancia si él es quien accede a una presencia en Cristo mediante su propia

³⁴ Cf. Mt. 14, 15ss.

³⁵ Cf. Jn. 11

³⁶ Cf. Is. 5, 16: “el Dios Santo muestra su santidad por su justicia”.

³⁷ Cf. Jn. 20, 11ss.

³⁸ Por ejemplo: Jn. 20, 19ss.

³⁹ Cf. Ap. 9ss.

muerte o si Cristo viene a él mediante un retorno cósmico. La presencia se dará de igual modo en un momento incierto, razón por la cual el Sermón de la Montaña sigue teniendo vigencia. Pero, ¿qué sucede con aquellos hombres que vivieron antes de este Sermón de Jesús o que viven fuera de su alcance y que no saben de él? Aquí interviene la teología de la Escuela de Alejandría. Los primeros pueden ser entendidos como preparación del Evangelio y los otros, en la medida en que hacen uso de un criterio que permita distinguir formalmente entre lo justo y lo injusto, son poseídos por ese *logos* que hace posible esa distinción para todos los hombres. Este criterio es Cristo mismo como criterio o medida absoluto⁴⁰.

Sin embargo, el problema principal, la Cristología, permanece. Tomando en consideración el principio de todo conocimiento propio del entendimiento, el “principio de no-contradicción”⁴¹, ¿cómo puede un sujeto encarnar a la vez y en el mismo sentido una contradicción, ser hombre y Dios? La solución de este problema presupone la filosofía de Plotino. Plotino sabe que el concepto de unidad es necesariamente anterior a toda multiplicidad que aparece, un concepto que en sí mismo no es cognoscible, sino solo por la necesidad con que es presupuesto⁴². Como presupuesto del principio de no-contradicción, no se somete al mismo, pues no admite predicados contradictorios. De este modo, el concepto de unidad corresponde al concepto de infinito y este no admite ningún opuesto. Ahora bien, si puede concebirse a Cristo como unidad absoluta, como agente absolutamente unitario, el escándalo de la autocontradicción propia de la Cristología deja de ser tal. Cristo puede ser concebido como Dios y hombre.

Sin embargo, si Dios es unidad absoluta y apareciera en el mundo de la multiplicidad fenoménica, ¿cómo pueden los hombres reconocerlo teniendo en cuenta el hecho de que el hombre solo puede conocer lo finito, que, como tal, puede caer en una contradicción? Por eso tiene que aparecer una segunda unidad en este mundo de la multiplicidad fenoménica, una unidad que pone una diferencia sin oposición, lo cual, a su vez, solo le es posible a Dios. Por eso es que Cristo, como hombre y Dios, solo es cognoscible mediante el envío del Espíritu Santo, o dicho cristianamente, al Pentecostés le sigue la Pascua, por el Espíritu conocemos al Hijo y, a través de este, el modo de actuar del Padre. Si Dios Uno aparece, debe ser concebido como Trinidad.

⁴⁰ La bibliografía sobre Justino y Clemente es enorme.

⁴¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1005b19 ss.

⁴² Cf. Plotino, *Enéadas*, VI, 8.9.37ss.

¿Pero qué significa esto? Significa que el mito, este estado de cosas que está por encima del espacio y del tiempo y que se re-presenta a sí mismo, no solo puede, sino que tiene que ser concebido inicialmente como *logos*. Entonces, si, según la concepción cristiana, “en el principio era el *logos*”, solo en este caso pasa el mito a un segundo plano respecto del *logos*, cuasi como *ancilla*, mientras que en otras religiones el mito precede al *logos*. La idea de pensar al mito como *logos* sigue estando presente en la tradición cristiana en la concepción de la autorrepresentación de Cristo en el sacramento. De esta manera, Dios se hace presente a sí mismo en Cristo presente y se vuelve cognoscible mediante el Espíritu Santo.

Esta “*Logica Christiana*” abre la posibilidad de pensar los contenidos centrales del cristianismo en la medida en que el principio del entendimiento, el principio de no-contradicción, ha sido, por decirlo así, “rebasado” en vistas a una única unidad. Esto se lo debe el cristianismo a la filosofía neoplatónica que, con su comprensión del concepto de Unidad, funda la Cristología como posibilidad del pensamiento. Esto no merma la confesión de que puede llevar a la salvación antes y fuera de esta comprensión. Y, sin embargo, el conocimiento de esta posibilidad de pensar la autorreflexión fenoménica de Dios en su auto-re-presentación como lo que distingue al cristianismo se muestra como posibilidad de una *Imitatio Christi* pensable.

IV

Mito y *logos* se unen en la descripción del mito que admite una re-presentación y es comprensible para el entendimiento: “*μυθολογείν*”. De este modo, aquel *logos* que era “en el principio” es él mismo un mito, si no se hiciera presente a sí mismo como *logos*. El principio de la religión, el Eterno mismo, deja narrar en el judaísmo un mito que culmina en un *logos* y puede ser interpretado como tal. En el cristianismo, la auto-re-presentación del principio de la religión como autorreflexión, esto es, la encarnación, pone al *logos* antes que al mito: “El que me ve a mí, ve al Padre”⁴³. Esto es lo que distingue al cristianismo de aquello que ha de permanecer ajeno al judaísmo, pues: “No puedes ver mi rostro y seguir viviendo”⁴⁴.

121

Traducción del alemán de Raúl Gutiérrez

⁴³ Jn. 14, 9.

⁴⁴ Ex. 33, 11ss.