

# CONVERSIÓN FILOSÓFICA Y CONVERSIÓN CRISTIANA

[PHILOSOPHICAL CONVERSION AND CHRISTIAN CONVERSION]

JUAN ALONSO

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. UNA CONSTANTE ANTROPOLÓGICA. 3. CONVERSIÓN COMO *VUELTA HACIA UNO MISMO*. 3.1. *Conversión religiosa*. 3.2. *Conversión filosófica*. 3.3. *Platón*. 3.4. *Helenismo*. 4. LA CONVERSIÓN CRISTIANA. 5. CONCLUSIÓN.

*Resumen:* En los orígenes del cristianismo se observa una cierta prevención de los cristianos hacia la práctica filosófica del momento, pues Cristo, el verdadero Filósofo y el auténtico Pastor, ofrecía las respuestas adecuadas a las cuestiones fundamentales de la existencia humana. Este artículo analiza la novedad radical de la cosmovisión cristiana a partir del análisis de la noción de *conversión*. La comparación entre conversión filosófica y conversión cristiana ofrece una explicación sobre esa inicial desconfianza del cristianismo hacia la filosofía. Indirectamente, este estudio pone de manifiesto el alcance de la categoría conversión como piedra de toque para el análisis de las distintas corrientes de pensamiento o de las visiones del mundo.

*Palabras clave:* Conversión cristiana, Conversión filosófica, Orígenes del cristianismo.

*Abstract:* In the origins of Christianity we observe a certain wariness of Christians toward the philosophical practice of that moment, because Christ, the true Philosopher and authentic Shepherd, offers the right answers to fundamental aspects of human existence. This article analyzes the radical novelty of the Christian worldview from an analysis of the notion of *conversion*. The comparison between philosophical conversion and Christian conversion offers an explanation of the initial distrust of the first Christians towards philosophy. Indirectly, this research shows the importance of the category of conversion as a central issue when analyzing the different currents of thought or visions of the world.

*Keywords:* Christian conversion, Philosophical conversion, Origins of Christianity.

## 1. INTRODUCCIÓN

El encuentro de la fe cristiana con el pensamiento griego no fue ni inmediato ni fácil. Como señala la encíclica *Fides et ratio* (FR) después de trazar un panorama sintético de ese encuentro, «la práctica de la filosofía y la asistencia a sus escuelas eran para los primeros cristianos más un inconveniente que una ayuda. Para ellos, la primera y más urgente tarea era el anuncio de Cristo resucitado mediante un encuentro personal capaz de llevar al interlocutor a la conversión del corazón y a la petición del Bautismo» (FR 38). Esa prevención, al menos inicial, del cristianismo primitivo hacia la erudita y prestigiosa sabiduría griega no provenía de una renuncia o de un rechazo a la razón como vía de profundización en las razones y motivaciones de la fe (cfr. 1 Pe 3,15)<sup>1</sup>. La desconfianza hacia la filosofía provenía más bien del hecho de que «el Evangelio ofrecía una respuesta tan satisfactoria a la cuestión, hasta entonces no resuelta, sobre el sentido de la vida, que el seguimiento de los filósofos les parecía como algo lejano y, en ciertos aspectos, superado» (FR 38).

Esta radical novedad de la religión cristiana se manifiesta en la aparición de una nueva idea de *conversión*, muy distinta de la conversión filosófica presente en la cultura antigua. Un examen comparativo entre estas dos nociones —aunque sea de un modo sintético y general— aportará luces sobre esa inicial prevención cristiana hacia la filosofía y permitirá penetrar con mayor hondura en la novedad de la cosmovisión cristiana. Indirectamente, este estudio podrá revelarnos el alcance de la misma categoría de conversión como piedra de toque para el análisis de las corrientes de pensamiento o de las visiones del mundo.

Realizamos nuestra exposición en tres momentos. Primeramente nos interesa mostrar cómo la necesidad de conversión constituye una constante antropológica universal ligada a la búsqueda de verdad y de sentido. Después exponemos los rasgos característicos de la conversión como noción clave de la filosofía antigua en sus diversas formas. Por último, nos detenemos en la idea de conversión que introduce el cristianismo, indicando su continuidad con la noción veterotestamentaria y su originalidad respecto a la conversión filosófica.

1. En este sentido, recuerda *Fides et ratio*, «resulta injusta e infundada la crítica de Celso, que acusa a los cristianos de ser gente “iletrada y ruda” (ORIGENES, *Contra Celso*, 3, 55: SC 136, 130)». FR 38.

## 2. UNA CONSTANTE ANTROPOLÓGICA

La búsqueda del sentido de la existencia es una experiencia humana universal. La historia de la humanidad atestigua un inconformismo general del hombre y de la mujer ante la ignorancia, el error o la mentira, tanto en el orden teórico como en el práctico. Respecto al orden teórico —señala *Fides et ratio*—, «nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho» (FR 25)<sup>2</sup>. El progreso efectivo del saber teórico se realiza siempre según una dinámica de continua renovación y rectificación del rumbo, ya sea en el ámbito personal o en el amplio mundo de las ciencias.

Pero también en la esfera práctica las personas buscan que su libre obrar ético se rijan conforme a los valores auténticos. El contraste entre el escenario actual de la existencia personal y la situación ideal de una vida verdadera a la que el hombre se siente llamado, crea en él un constante deseo de perfeccionamiento. La conversión, en su sentido más básico y general, se inscribe en esta tendencia interior del sujeto hacia la vida perfecta, y puede ser descrita como un movimiento desde un estado imperfecto, deteriorado o malogrado a otro más perfecto, renovado y purificado. La tensión entre lo que soy y lo que debería ser es el detonante, desde el punto de vista antropológico, de la aspiración constante de conversión y de mejora —*renovarse o morir*— del ser humano. La diferencia entre una vida verdadera y una vida superficial o frívola se dirime en función de la intensidad del deseo de conversión<sup>3</sup>. Cabe hablar, por tan-

2. «Es la lección de san Agustín cuando escribe: “He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar” (*Confesiones*, X, 23, 33: *CCL* 27, 173). Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas. Éste es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias, que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad». FR 25.

3. «La vida verdadera es inexorablemente invención. Tenemos que inventarnos nuestra propia existencia y, a la vez, este invento no puede ser caprichoso. El vocablo inventar recobra aquí su intención etimológica de “hallar”. Tenemos que hallar, que descubrir la trayectoria necesaria de nuestra vida que sólo entonces será la verdaderamente nuestra y no de otro o de nadie, como lo es la del frívolo». J. ORTEGA Y GASSET, «Para el “Archivo de la palabra”», en *Obras Completas*, vol. V, Taurus, Madrid 2006, 86.

to, de la conversión como una constante antropológica universal ligada a la cuestión del sentido de la existencia<sup>4</sup>.

La aspiración a la felicidad y a la perfección es, en último término, una manifestación del deseo y la nostalgia de Dios que, como dice la *Fides et ratio*, el hombre ha expresado de múltiples maneras a lo largo de la historia: «la literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura y cualquier otro fruto de su inteligencia creadora se convierten en cauces a través de los cuales puede manifestar su afán de búsqueda» (FR 24).

En los pueblos antiguos encontramos algunas de estas expresiones ligadas al hecho religioso. La fenomenología religiosa y la antropología cultural han descubierto en los «ritos de expiación» una de las manifestaciones más remotas del deseo humano de purificación y conversión. Estos ritos buscaban reparar las rupturas de la comunidad con los dioses que se suponían ligadas a la aparición de una determinada desgracia natural. Esa fatalidad era considerada como una consecuencia del quebrantamiento del orden establecido, bien por la irrupción de unas fuerzas malignas tras la violación de un tabú, bien por el incumplimiento de algunas prescripciones de la tribu. La purgación del mal causado, a través de diversos ritos de purificación —abluciones, sangrías, confesión del pecado, etc.—, venía a restablecer la separación armónica entre lo profano y lo sagrado<sup>5</sup>. Por su parte, los «ritos de iniciación» (de pubertad, de investidura) expresaban la ruptura con la antigua vida y la entrada en la nueva: el iniciado muere a lo natural y ordinario, para nacer a lo sobrenatural y extraordinario; abandona lo pasado, para introducirse en un futuro que es el lugar del misterio y el ámbito de lo sagrado<sup>6</sup>.

Otra importante expresión cultural del deseo de conversión, como rasgo inherente a la naturaleza humana, es la tragedia griega, a través de su peculiar dimensión catártica<sup>7</sup>. Según Aristóteles, el significado de este gé-

4. Son muy sugerentes las ideas que ofrece Gonzalo Flórez sobre el fundamento antropológico de la conversión: G. FLÓREZ, *Penitencia y unción de enfermos*, BAC, Madrid 1993, 17-23.

5. Vid. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, Barcelona 1999.

6. Como es sabido, Mircea Eliade ha acuñado la expresión «ruptura de nivel» para referirse al salto o ruptura con la forma ordinaria de existencia que experimenta el sujeto religioso al acercarse al ámbito de lo sagrado. Cfr. M. ELIADE, *Tratado de la Historia de las religiones*, 3ª ed., Cristiandad, Madrid 2000, 64-67.

7. Vid. A.-J. FESTUGIÈRE, *La esencia de la tragedia griega*, Ariel, Barcelona 1986.

nero teatral se halla ligado a los conceptos de *mimesis* (mímesis, imitación) y de *katharsis* (catarsis, purificación)<sup>8</sup>. El primero de ellos hace referencia a la simpatía que provoca en el espectador la contemplación de las pasiones y los sentimientos del héroe trágico, de manera que la deplorable situación representada aparece como posible en la propia existencia de quien la contempla. El espectador se convierte de alguna manera en el personaje que el actor representa, reviviendo las virtudes y los defectos del héroe. El proscenio (*proskenion*) del teatro es un espejo para contrastar la propia vida. El espectador ve proyectada su vida en la representación de los actores: las propias pasiones salen a la luz sin tapujos y las propias culpas reclaman castigo. La impresión que la tragedia provoca en la vida personal del espectador hace nacer en él una mezcla de sentimientos de *piedad* y *temor* que impulsan a la catarsis, es decir, a la purificación interior de las propias pasiones y, por tanto, a la toma de conciencia de la necesidad de conversión para alcanzar un renovado estado existencial.

La participación (*methexis*) activa y vital en la tragedia griega era así una vía privilegiada de retorno hacia los orígenes, encaminada a la reestructuración de la unidad interior humana. Más que un mero espectáculo, la tragedia poseía un carácter cuasi religioso, no sólo por su probable origen en ritos sagrados arcaicos o por su realización en un espacio consagrado —en cuyo centro estaba el altar dedicado a Dioniso—, sino sobre todo por constituir un rito colectivo de la *polis* celebrado en determinadas fiestas dedicadas a los dioses. La tragedia abre una importante vía para la expresión cultural del deseo humano de conversión, al sintetizar la tensión entre el deseo de Dios inscrito en el corazón del hombre y la constatación *hic et nunc* de un estado de existencia imperfecto.

Los ejemplos mencionados apuntan a la misma cualidad antropológica que estamos considerando: la búsqueda de sentido y el consiguiente afán de transformación hacia la plenitud de verdad y de bien<sup>9</sup>.

8. Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, 1449b 24-28.

9. Cabe también citar aquí algunas propuestas de autores recientes que han analizado las raíces antropológicas de la conversión, como la *teoría mimética* del pensador francoamericano René Girard —apoyada en la antropología cultural y en el análisis de las grandes obras de la historia de la literatura— (vid., p. ej., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961; *La violence et le sacré*, 1972; *Shakespeare, les feux de l'envie*, 1990), o la teoría epistemológica del jesuita canadiense Bernard Lonergan (*Method in theology*, 1973). Sobre Girard: vid. A. LLANO, *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, Eunsa, Pamplona 2004.

### 3. CONVERSIÓN FILOSÓFICA COMO *VUELTA HACIA UNO MISMO*

«Todos los hombres desean saber»<sup>10</sup>, encontrar la verdad capaz de orientar la propia vida según unos valores auténticos para alcanzar la felicidad y la perfección<sup>11</sup>.

Este movimiento de búsqueda se relaciona esencialmente con la toma de conciencia del propio lugar en el mundo. «La filosofía —se lee en la *Fides et ratio*— ha asumido de manera peculiar este movimiento y ha expresado, con sus medios y según sus propias modalidades científicas, este deseo universal del hombre» (FR 24).

Si en el apartado anterior se ha mostrado el arraigo de un anhelo de conversión en la persona humana, se trata ahora de exponer la manera en que esa idea estaba presente en el contexto cultural del Mundo Antiguo, que precedió y acogió el nacimiento de la religión cristiana.

#### 3.1. *Conversión religiosa*

El fenómeno de la conversión en el Mundo Antiguo aparece sobre todo en los ámbitos político y filosófico, pero escasamente en el religioso. La conversión religiosa, en efecto, apenas es conocida. La ausencia en el griego clásico de un término para designar la religión, tal como la entendemos hoy, es un dato iluminador en este sentido. Como es sabido, la palabra *eusebeia* (piedad) apuntaba, sobre todo, a la realización correcta de los actos del culto, conteniendo también un cierto sentimiento de temor y respeto inspirados por la divinidad.

Las religiones antiguas, a excepción del Budismo, son religiones de equilibrio (Van der Leeuw), en el sentido de que en ellas los ritos establecen una reciprocidad de prestaciones entre los dioses y los hombres<sup>12</sup>. El lugar de la fe es ocupado por el mito y el rito, y la actitud externa del hombre religioso prevalece en importancia sobre su convicción personal. Todo ello facilita —como ha mostrado A.D. Nock— la compatibilidad no ex-

10. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1.

11. «El asunto central de la conciencia de todo hombre y de toda mujer que no viven una existencia banal o meramente estética, es encontrar el lugar individual que deben ocupar en el orden único del universo racional y moral». J. MORALES, *Fidelidad*, Rialp, Madrid 2004, 98-99.

12. Cfr. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid 2006, 178.

cluyente de diversos cultos en la religiosidad griega, los cuales no exigen *conversión* sino sólo una *adhesión* a sus fórmulas rituales<sup>13</sup>. Las religiones no reivindican para sí universalismo y exclusividad, puesto que representan casi únicamente un intercambio ritual entre Dios y el hombre en el que la experiencia interior del adepto es generalmente de escasa relevancia.

Ciertamente, en la época que consideramos el caso del judaísmo era una excepción, pues reclamaba a quien deseaba ser prosélito la renuncia total a lo viejo y la adopción de una nueva vida; no meramente la aceptación de un rito, sino la adhesión a una fe y la incorporación a un nuevo pueblo. Y también en el mundo antiguo encontramos algunos ejemplos de lo que se podría llamar conversión religiosa, como la conversión al budismo del rey indio Asoka (268 a.C.), o la conversión de Lucio Apuleyo († ca. 180 d.C.) al culto de Isis. Sin embargo, como veremos, sólo a partir de la expansión del cristianismo la noción de conversión religiosa adquirirá el sentido fuerte que actualmente se le atribuye<sup>14</sup>.

### 3.2. *Conversión filosófica*

Si los hechos de conversión religiosa son poco significativos en la Antigüedad Clásica, no ocurre lo mismo en los órdenes político y filosófico. En este último, la conversión llega a forjarse como un concepto clave para la interpretación de la estructura del mundo y del hombre.

En la Grecia Antigua la política tuvo entre sus actividades principales la búsqueda de la conversión del adversario. Se trataba de ganarle para la propia causa mediante la fuerza persuasiva del lenguaje. La sociedad ateniense era «un estado retórico hasta la médula», según ha señalado W. Jaeger, al referirse a la retórica como a uno de los instrumentos esenciales de la cultura griega para la transformación del ciudadano<sup>15</sup>.

Siendo esto cierto, es sin embargo en el terreno filosófico donde la noción de conversión cobra mayor importancia. La filosofía asume el protagonismo en el intento de comprender el universo y guiar la conducta de

13. Cfr., es ya clásica, su obra *Conversion*, Oxford University Press, 1933.

14. Cfr. M. HERRERO DE JÁUREGUI, «La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía», en *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 10 (2005), 68.

15. Cfr. W. JAEGER, *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega, I*, Fondo de Cultura Económica, México 1942, 546.

los hombres, quedando las expresiones religiosas históricas relegadas a ser, como hemos visto, meros cultos rituales y no tanto caminos de salvación y de otorgamiento de sentido. La auténtica transformación del hombre no viene por el culto, que sólo en cierta medida es capaz de cambiar el alma mediante una cierta respuesta emocional; la conversión real es actuada por la filosofía<sup>16</sup>. La literatura *protréptica* —empleada por autores como Aristóteles, Cicerón y Jámblico— tiene como finalidad la exhortación a la conversión filosófica; de este género literario se servirá también Clemente de Alejandría para proponer la conversión al cristianismo.

### 3.3. Platón

La inscripción délfica «conócete a ti mismo»<sup>17</sup> está en la base de la reflexión filosófica de Platón. Este adagio expresa una condición necesaria para que el sabio pueda comprender su propia dignidad —su relación con lo divino— y así vivir conforme a la verdad y al bien.

En este contexto, Platón despliega el tema de la conversión a través de la noción *epistrophé*<sup>18</sup>. Según su pensamiento, la conversión es el resultado de un proceso con tres momentos necesarios. Convertirse (*epistrephein*) consiste primeramente en *apartarse de las apariencias*, de lo perecedero. En segundo lugar, exige al hombre *retornar a sí mismo* para constatar la propia ignorancia y decidirse a ocuparse de sí mismo. Finalmente, a partir del retorno a sí, la conversión culmina con el *regreso* a la «patria ontológica», es decir, al lugar de las esencias, de la verdad, del ser, que es el lugar de lo divino.

16. Cfr. A.D. NOCK, *Conversion*, cit., 185.

17. PLATÓN, *Protágoras*, 343b.

18. El verbo griego *epistrephein* expresa en su acepción más común la idea de *volver hacia* en el sentido de movimiento físico. Más allá de este sentido que apunta a un cambio de orientación física, puede significar un cambio de orientación existencial cuando es empleado en los contextos filosófico o religioso. En estos casos, el movimiento se realiza entre una situación personal inicial (*a quo*) y un término final (*ad quem*) hacia el que el sujeto retorna. Sobre *epistrophé* y *metánoia* en la filosofía antigua: H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, IV, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1954, col. 1809-1813; P. HADOT, «Epistrophé et metánoia dans l'histoire de la philosophie», en *Actes du XIème Congrès International de Philosophie, Bruxelles, 20-26, août 1953*, vol. XII, North-Holland Publishing Company, Louvain-Amsterdam 1953; Kraus Reprint Nendeln, Liechtenstein 1970, 31-36; M. MEHAT, «Pour l'histoire du mot epistrophé: aux origines de l'idée de conversion», en *Revue des Études Grecques*, 68 (1955), IX; R. JOLY, «Note sur metánoia», en *Revue de l'Histoire des Religions*, 160 (1961), 149-156.



La noción platónica de conversión se rige por una oposición fundamental entre dos mundos, este mundo y el otro —el mundo de las sombras y el mundo de las ideas, el mundo sensible y el mundo inteligible—; al mismo tiempo, consiste en una liberación del alma con respecto al cuerpo al que está encadenada; esa liberación tiene lugar por medio del conocimiento y, más concretamente, por medio de la reminiscencia (*anamnesis*) puesto que para Platón conocer es recordar.

En un segundo momento, Platón desarrolla una importante enseñanza de la conversión filosófica ligada a una teoría política y a una teoría de la educación<sup>19</sup>. En un texto de la República expresa gráficamente esta doctrina:

«Como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es [...]. La educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto»<sup>20</sup>.

La educación entraña una forma de conversión. Se trata de cambiar la orientación de la mirada hacia la buena dirección, para que se produzca un cambio en el alma. El fundador de la Academia de Atenas quiere transformar la ciudad a través de la transformación de los individuos. Y sólo el filósofo está en condiciones de convertir a las almas hacia el bien. Por eso, el filósofo es un converso que, habiendo logrado salir desde la caverna de sombras a la luz del día, asume la misión de gobernar la ciudad convirtiendo a su vez las almas de los ciudadanos.

### 3.4. *Helenismo*

El pensamiento filosófico posterior modificó sustancialmente las características de la *epistrophé* platónica. Una primera distinción está en

19. Sobre esta cuestión, cfr. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 179. En este punto seguimos también algunos análisis de M. FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, Akal Ediciones, Madrid 2005, 203 ss., dejando a un lado planteamientos cuestionables de su pensamiento.

20. PLATÓN, *República*, Libro VII, 518c. Sobre el contexto teórico y práctico de la educación en la Antigüedad, vid. H.I. MARROU, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, 6ª ed. rev. y aum., Seuil, Paris 1965.

que la conversión en la cultura helenística y romana no pivota sobre una oposición entre dos mundos, hacia uno de los cuales hay que retornar liberándose previamente del otro; en la época helenística la conversión se asienta al contrario en una liberación que se realiza dentro del mismo eje de inmanencia del individuo, y que consiste en un desplazamiento desde lo que no depende de uno mismo hacia lo que depende de uno mismo, hasta obtener la plena adecuación con uno mismo<sup>21</sup>. En la conversión helenística se da una ruptura en el sujeto, pero no es una ruptura de uno mismo respecto al yo, sino respecto a lo que rodea al yo, es decir, respecto a todos aquellos elementos que hacen a la persona esclava y dependiente de lo externo. Para que el hombre pueda retornar al puerto donde encontrará refugio le es necesario volver la mirada hacia sí mismo<sup>22</sup>.

Ello significa desviar la mirada de los otros, rechazar la curiosidad, con el objeto no tanto de examinar los propios defectos o descifrarse interiormente, sino para concentrar el pensamiento en las propias acciones y en la propia meta: el individuo ha de adquirir una conciencia permanente del esfuerzo por alcanzar la meta. Para que el sujeto sea capaz de dominar la situación, debe situarse en un ámbito que le permita controlar su vida. Quizás por este motivo la filosofía helenística es más práctica que teórica, y se erige a sí misma como un modo de vida, como un *arte de vivir (tekhne tou biou)*<sup>23</sup>.

21. *Vid.* al respecto, p. ej., el *Manual* de Epicteto o sus *Disertaciones por Arriano*, especialmente I, 1 y III, 8.

22. Por ejemplo, Marco Aurelio emplea la expresión *blepe se* (mírate): *Meditaciones*, VII, 55 y VIII, 38. En Séneca se hallan expresiones como *excute, observa te* (*Epistulae Morales ad Lucilium*, Lib. II, XVI; XX), *se respicere* (*ibid.*, Lib. X, LXXXIII). M. Foucault recoge cuatro familias de expresiones en torno a la expresión canónica fundamental *epimeleisthai beaoutou* (ocuparse de sí mismo, tener inquietud de sí): las referidas a los actos de conocimiento (prestar la atención a sí mismo, volver la mirada hacia sí mismo, examinarse), las referidas a un movimiento global de la existencia (convertirse, volver hacia sí, concentrarse en uno mismo como lugar de refugio); las que apuntan a actividades y conductas particulares con respecto a sí mismo (curarse, reivindicarse, emanciparse, honrarse, respetarse, tener vergüenza ante sí mismo); las que designan un tipo de relación permanente consigo mismo (ser dueño de sí mismo, complacerse consigo mismo). Cfr. M. FOUCAULT, *o.c.*, 90-93.

23. «El arte de vivir (o lo que es lo mismo, la filosofía) tiene como objetivo la propia vida». EPICTETO, *Manual* I, 15, 2 (Introducción, traducción y notas de Reyes Alonso García, Civitas, Madrid 1993). *Vid.* también, *ibid.*, I, 26,7. Cfr. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 235-249. Uno de los términos claves de las escuelas filosóficas es *agoge*, que significa camino de enseñanza y camino de vida. Cfr. A.D. NOCK, *Conversion*, cit., 185.

La cuestión que se plantean las corrientes filosóficas de estos siglos (epicureísmo, estoicismo, neoplatonismo, etc.) es la siguiente: ¿cómo debo transformar mi propio yo para ser capaz de acceder a la verdad y de obrar el bien? La filosofía desarrolla entonces unas doctrinas dirigidas no tanto —al menos primariamente— a la transformación de la ciudad sino a la conversión del individuo. La utilidad práctica le lleva a ocuparse de las cuestiones relativas al logro de una vida buena y feliz. La vía elegida consiste fundamentalmente en ofrecer un método de ejercicio y progreso espiritual encaminado a la formación (*paideia*)<sup>24</sup> de uno mismo, con objeto de que el hombre viva conforme a su naturaleza. Se trata de enseñar a renunciar a los falsos valores —riquezas, honores, placeres— como paso previo para alcanzar una sabiduría, una vida auténtica y dichosa que trae consigo la paz de espíritu (*ataraxia*, *apatheia*)<sup>25</sup>, la libertad interior (*autarkeia*)<sup>26</sup> y la consciencia cósmica<sup>27</sup>. Habrá que entender la filosofía «como un acontecimiento provocado en el espíritu del oyente en virtud de la palabra del filósofo. Implica así una ruptura absoluta con la forma habitual de vida: cambio de vestimenta y a menudo de régimen alimenticio, a veces acompañado de la renuncia a la participación en asuntos políticos, constituyendo una total transformación de la vida moral mediante la práctica asidua de numerosos ejercicios espirituales. De este modo el filósofo accede a la tranquilidad espiritual y a la libertad interior, en una palabra, a la beatitud. Desde esta perspectiva la enseñanza filosófica tiende a adoptar forma de predicación, en la cual los recursos de la retórica o de la lógica son puestos al servicio de la conversión del alma»<sup>28</sup>. De este modo, la filosofía deviene una vía de conversión.

La ascesis (*askésis*) será el medio práctico que la filosofía helenística promueva y enseñe para la conversión del alma. Es éste un rasgo distintivo de la conversión en la cultura helenística respecto a la *epístrophé*

24. Vid. W. JAEGER, *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, 3 vols., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires (vol. I: 1942; vol. II: 1944; vol. 3: 1945).

25. La diferencia entre estos dos conceptos estriba en la diversa manera en que cada uno de ellos alcanza un mismo objetivo que es la imperturbabilidad de ánimo y la paz interior. Si la *ataraxia* se refiere a la fortaleza espiritual ante el dolor y las contrariedades, la *apatheia* apunta más bien a la eliminación de pasiones y deseos.

26. «La *autarkeia*, el “bastarse a sí mismo”, ésta ha sido la consigna de toda la filosofía griega». A.-J. FESTUGIÈRE, *o.c.*, 106.

27. Cfr. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 237.

28. *Ibid.*, 179-180.

platónica en la que el elemento esencial era, como hemos señalado, el conocimiento a través de la reminiscencia<sup>29</sup>. Pierre Hadot ha sistematizado en cuatro grupos o actitudes fundamentales las prácticas ascéticas o espirituales desarrolladas en la filosofía antigua, más notablemente por los estoicos; la atención (*prosoche*), la meditación (*melete*) y la memorización (*mneme*), los ejercicios intelectuales (lectura, escucha, estudio y examen) y aquéllos encaminados a crear hábitos prácticos (indiferencia ante lo indiferente, autodominio, cumplimiento de los deberes sociales, etc.).

El ejercicio de estas prácticas ascéticas implicaba una inversión de los valores comúnmente admitidos: el rechazo de riquezas, honores y placeres, y la aceptación de auténticos valores como la virtud, la contemplación o la sencillez de vida. No es extraño que esta radical transformación del orden establecido produjera reacciones enérgicas de los no-filósofos, como se observa en el tono jocosos de la obras de los cómicos, o en la hostilidad que llegaría a provocar la muerte de Sócrates<sup>30</sup>.

Para sintetizar las ideas expuestas hasta aquí, nos preguntamos ahora: ¿cuáles son los rasgos principales de la idea de conversión filosófica en el contexto cultural de la época en la que nace el cristianismo?

1) Lo primero que interesa subrayar es que en este tiempo las doctrinas filosóficas —por su papel primordial en la respuesta a la cuestión del sentido— ocupaban el lugar que hoy ostenta la religión, y no sólo para las clases cultas sino también para las grandes masas populares. Si es verdad que algunos antiguos buscaron en la astrología un refugio seguro ante los cambios de fortuna en una época problemática y compleja<sup>31</sup>, es

29. Cfr. M. FOUCAULT, *o.c.*, 212. Bardy comparte esta misma opinión: «En la época imperial, casi todas ellas [las filosofías] concuerdan en las respuestas prácticas que han de darse a los problemas de la existencia. Se puede ser estoico, o epicúreo, pitagórico o cínicos: de hecho, desde que se es filósofo, se sabe que hay que soportar el dolor, despreciar la muerte, tener paciencia en la enfermedad, no dejar que el alma se turbe, contentarse, para ser feliz, con la sola virtud». G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1961, 82 [título original: *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier Montaigne, Paris 1947]. Estos cinco preceptos resumen, como señala este autor, los cinco libros de las *Tusculanas* de Cicerón, pero se encuentran también de un modo o de otro en todos los filósofos de este periodo.

30. Cfr. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 27-30; 51.

31. Esta inclinación hacia la astrología responde, según ha apuntado Knock, a la búsqueda de seguridad y autonomía del individuo (*autarkeia*), pues se pensaba que el conocimiento de la marcha de los astros inmunizaba contra los reveses de fortuna. Cfr. A.D. NOCK, *Christianisme et hellénisme*, Les Éditions du Cerf, Paris 1973, 121 [título original: *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Harper and Row, New York 1964].

igualmente cierto que fue sobre todo en la filosofía donde sondearon las respuestas a sus inquietudes existenciales y donde hallaron una especie de salvación (*soteria*) de carácter casi religioso.

De ahí que en la tradición filosófica griega, llegue a hablarse de una *conversión a la filosofía* en un sentido similar en el que hoy entendemos la conversión religiosa. Filósofos antiguos como Pitágoras, Sócrates, Diógenes el Cínico, Epicuro, Epicteto, Marco Aurelio, Plotino y muchos otros, buscan reformar el mundo con sus doctrinas y convertir a los hombres de su tiempo. Ellos mismos se consideran muchas veces *conversos*, y procuran que sus ideas manifiesten con obras lo que enseñan en sus discursos<sup>32</sup>. A veces se sienten deudores de una misión universal encomendada por los dioses, y su mismo lenguaje cobra tonos profundamente religiosos<sup>33</sup>.

No parece que el pitagorismo ganase muchos conversos. Caso muy distinto fue el de Sócrates quien, por las calles de Atenas, no cejó en su empeño de convertir a sus conciudadanos. Mostrándose muy orgulloso de esa actitud<sup>34</sup>, llegó a persuadir con su doctrina a jóvenes atenienses como Apolodoro o a hombres mundanos como Alcibiades, e influyó de-

32. «Muchos de ellos se creen llamados a enseñar, a convertir a los demás y ejercen un verdadero apostolado. Sócrates predica su Evangelio en la plaza pública y en las calles de Atenas. Los cínicos recorren el mundo, sucios, desarrapados, orgullosamente cubiertos con los andrajos de una vieja capa. Séneca se convierte en el director de conciencia escuchado por la nobleza romana. Plotino cuida con esmero de todas las necesidades de sus discípulos, velando sobre la gestión de sus bienes y sobre su salud, recogiendo después de su muerte a sus huérfanos, para criarlos, al mismo tiempo que se esfuerza por conducirlos a la vida divina. Una palabra, la filosofía (...), para gran número de los antiguos es una regla y un método de vida y ocupa a sus ojos el lugar que hoy en día tiene la religión». G. BARDY, *o.c.*, 55-56.

33. En este sentido dice Epicteto: «He aquí que yo os he sido enviado por la divinidad como ejemplo no ya sin hacienda ni casa ni mujer ni hijos, sino incluso sin techo ni ropa ni ajuar». EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, IV, VIII, 31 («Biblioteca Clásica Gredos», 185; traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García, Editorial Gredos, Madrid 1993).

34. «Si, como digo, fuerais a absolverme con esta condición, os tendría que hablar así: yo, atenienses, os aprecio y os quiero bien, pero he de obedecer antes al Dios que a vosotros; así que mientras respire y sea capaz de ello, no dejaré de vivir como filósofo y de exhortaros y conminaros, a cualquiera de vosotros a quien me encuentre, diciéndole lo que suelo: “Querido amigo, que eres ateniense, ciudadano del Estado más poderoso y más célebre por su sabiduría y su fuerza, ¿no te avergüenzas de cuidarte de tener todo el dinero posible, y de la reputación y los honores, mientras que no te ocupas, en lo que hace a la sabiduría, de la verdad y el alma, de cómo llevarlas a perfección, ni piensas en tal cosa?” (...). Haré esto con cualquiera que me encuentre, joven o viejo, extranjero o ateniense». PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 29 de-30 ac, (citado por *La defensa de Sócrates*, Comentario y traducción de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca 2005).

cisivamente en la vida de otros muchos como Platón o Diógenes el Cínico<sup>35</sup>. Es interesante en este sentido considerar los testimonios en los que la decisión de adoptar una vida filosófica evoca una experiencia psicológica de conversión similar a la de la conversión religiosa: la composición de Lucrecio hacia el epicureísmo, la impresión que el Hortensio de Cicerón provoca en san Agustín, así como otros ejemplos hallados en círculos filosóficos próximos al hermetismo o al neopitagorismo<sup>36</sup>, muestran cómo la filosofía era un medio de respuesta a las aspiraciones espirituales e intelectuales de los hombres<sup>37</sup>.

2) Una segunda idea es que la filosofía helenística —independientemente de la expresión filosófica concreta que pueda tomar— se presenta como un acto y un instrumento para la conversión del hombre a través de un *volverse hacia sí mismo* (*epistrephein pros heauton, convertere ad se*), es decir, de la reconquista de sí mismo por medio del retorno hacia la esencia original y la ruptura con el modo anterior de vida. Tenemos aquí un aspecto esencial de la conciencia occidental, un factor que ha marcado e impulsado desde entonces a la misma filosofía<sup>38</sup>. Sin embargo, como apunta Foucault, el único problema —gran problema sin resolver en el pensamiento helenístico— es saber si el *yo* hacia el que se retorna en la conversión filosófica es algo dado previamente o más bien una meta que uno debe proponerse para intentar después alcanzar<sup>39</sup>. Ésta es la incertidumbre fundamental que plantea la conversión entendida como una «práctica del yo».

3) Finalmente —y ésta es la cuestión que más nos interesa—, nos hallamos en última instancia ante un hecho inquietante: la incapacidad de la filosofía para alcanzar la verdad en su plenitud y, por tanto, para enseñar al hombre el auténtico *arte de vivir*. Tras muchos siglos de intentos, en los albores del cristianismo la filosofía no parecía haber logrado responder a las preguntas esenciales; es más, incluso las respuestas de las diversas escuelas se oponían entre sí con relativa frecuencia.

35. Cfr. G. BARDY, *o.c.*, 65.

36. Uno de ellos es la conclusión del *Poimandres*, primer tratado del *Corpus Hermeticum*, que presenta al hermetismo como un terreno donde religión y filosofía se unen.

37. Cfr. A.D. NOCK, *Christianisme et hellenisme*, cit., 123-126.

38. Cfr. P. HADOT, *Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie*, cit., 35; IDEM, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, cit., 185-186.

39. Cfr. M. FOUCAULT, *o.c.*, 209.

La incertidumbre escondida en las palabras de Cicerón al final del *De natura deorum* (III, 95) puede resumir el panorama desalentador de una cultura ansiosa de sabiduría (cfr. 1 Cor 1,22) que, con una larga experiencia de tentativas y escasos éxitos parciales, no había logrado sin embargo resolver la cuestión fundamental. Festugière ha resumido esa cruda situación de la siguiente manera:

«(...) se trata de saber si hay un Dios y si este Dios se interesa por los hombres, si hay un vínculo entre Él y nosotros. Se trata de saber qué es el alma humana, si guarda alguna conexión con Dios, si procede de Él, si a Él vuelve. En una palabra, se trata de nuestra felicidad, de nuestro todo. Esto es lo que los mejores preguntan a los filósofos. Las negaciones, las dudas, las sonrisas, el ruido de palabras no bastan. Se quiere una certeza, una luz que irradie, convenza, sostenga, consuele. Pero los filósofos se devuelven la pelota»<sup>40</sup>.

#### 4. LA CONVERSIÓN CRISTIANA

En el transcurso de los tres primeros siglos de nuestra era tuvo lugar un proceso de transformación cultural sin precedentes. El factor más significativo de ese cambio fue el progresivo desarrollo de la nueva religión cristiana, hasta la definitiva conversión del Imperio romano al cristianismo. La proporción de elementos de la civilización grecorromana que fueron integrados, transformados o rechazados por el cristianismo sigue siendo hoy objeto de investigación desde muy diversas ciencias<sup>41</sup>.

40. A.J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs*, Paris 1932, 99; cit. en G. BARDY, *o.c.*, 81-82.

41. Vid. algunos estudios ya clásicos: W. JAEGER, *Early Christianity and Greek paideia*, Oxford University Press, London 1962; A.D. NOCK, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, cit.; J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo*, Cristiandad, Madrid 2004 [original francés: 1958]; IDEM, *Mensaje evangélico y cultura helénica: siglos II y III*, Cristiandad, Madrid 2002 [original francés: 1961]; IDEM, *Los orígenes del cristianismo latino*, Cristiandad, Madrid 2006 [original francés: 1978]; H. CHADWICK, *Early christian thought and the classical tradition: studies in Justin, Clement, and Origen*, Clarendon Press, Oxford 1966. Otras obras de referencia más recientes, p. ej., R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, Viking, New York 1986; R. STARK, *El auge del cristianismo*, Andrés Bello, Barcelona 2001 [*The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*, Princeton University Press, Princeton 1996]; R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Orígenes del cristianismo: el trasfondo judío del cristianismo primitivo*, 2ª ed. corr., Universidad Pontificia, Salamanca, 1996; K. HOPKINS, *A world full of gods: the strange triumph of Christianity*, Free Press, New York 2000; J.T. FITZGERALD, T.H. OLBRICHT,

En todo caso, llama la atención el sorprendente crecimiento del cristianismo en este periodo:

«El mundo greco-romano no se convirtió a ninguna de las religiones orientales que, una tras otra o simultáneamente, solicitaron su adhesión; no se convirtió a la filosofía, a pesar de la predicación y los ejemplos de los estoicos y de los cínicos; no se convirtió al judaísmo, como quiera que haya sido la propaganda de la ley mosaica; sino que se convirtió al cristianismo (...). La rapidez, la profundidad incluso de esta conversión, plantean graves problemas y, ante todo, el siguiente: ¿Por qué ha tenido éxito el cristianismo donde todas las demás tentativas de transformación o de conquista han fracasado?»<sup>42</sup>.

La nueva religión satisfacía plenamente tanto los anhelos religiosos de la época como las cuestiones fundamentales planteadas por el pensamiento filosófico<sup>43</sup>. En efecto, por un lado, el anhelo de una religiosidad más personal y espiritual —presente sobre todo en las religiones de los misterios, caracterizadas por su universalidad, su llamada a la conversión y por una determinada orientación moral—, venía colmado a través de un culto perfecto que incluía también la experiencia de comunión fraterna entre los hombres religiosos<sup>44</sup>. Las tendencias místicas de ese tiempo también pudieron encontrar en la fe cristiana un puerto seguro en el que alcanzar un conocimiento superior (*gnosis*), una iluminación divina que, para mayor satisfacción, estaba mediada por el encuentro con un Dios personal, con frecuencia ausente en los cultos helenísticos<sup>45</sup>.

Por otro lado, la Buena Nueva alumbraba con claridad las realidades indagadas por los filósofos: Dios, el mundo y el hombre. Pero no sólo eso: el acontecimiento salvador de Jesucristo implicaba en el bautizado una transformación tan profunda y novedosa que podía llegar a

y L.M. WHITE (eds.), *Early Christianity and classical culture: comparative studies in honor of Abraham J. Malherbe*, Brill, Leiden-Boston, 2003; J.J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (ed.), *De Babilonia a Nicea: metodología para el estudio de orígenes del Cristianismo y patrología*, Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006; J.M. GARCÍA, *Los orígenes históricos del cristianismo*, Encuentro, Madrid 2007.

42. G. BARDY, *o.c.*, 137-138. En esta obra Bardy ha estudiado algunas razones que dan razón de esta transformación: el deseo de verdad, la liberación de la fatalidad (*heimarmene, fatum*), de la muerte y del pecado, el testimonio de santidad, etc.

43. Cfr. A.D. NOCK, *Christianisme et hellenisme*, cit., 135.

44. Cfr. *ibid.*, 36.

45. Cfr. *ibid.*, 136.



presentar como superfluos e inútiles los intentos filosóficos de salvación del hombre. Las antiguas filosofías, que habían sido hasta entonces las vías privilegiadas del aprendizaje del arte de vivir (*tekhne tou biou*) y de liberación de la ignorancia y de la debilidad, parecían retroceder ante una nueva filosofía, la verdadera filosofía, que ofrecía la más genuina forma de vida, el auténtico arte de vivir<sup>46</sup>.

¿Cómo afectó la aparición del cristianismo a la idea de conversión existente en la época? ¿De qué manera contribuyó la cosmovisión cristiana al nacimiento de un nuevo paradigma de conversión? ¿Qué rasgos caracterizan la nueva idea de conversión cristiana?<sup>47</sup>

46. Para San Justino, el cristianismo es la única filosofía, pues así como los filósofos griegos han participado tan sólo de algunas parcelas del Logos, los cristianos poseen al mismo Logos encarnado en Jesucristo. El cristiano es un filósofo pues lleva una vida conforme al Logos, a la razón divina (JUSTINO, *Apología*, I, 46, 1-4). Clemente de Alejandría se refiere al cristianismo como a la verdadera filosofía encargada de la educación (*paideia*) de la humanidad (*Strom.*, I, 13, 57, 1-58; I, 5, 28, 1-32, 4). Otros ejemplos en A.-M. MALINGREY, *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque*, Klincksieck, Paris 1961.

47. La respuesta a estas cuestiones requiere un análisis del vocabulario bíblico sobre la conversión, así como de la literatura cristiana de los primeros siglos. Respecto a lo primero, *vid.* H.-J. FABRY y A. GRAUPNER, «šûb», en *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan-Cambridge UK 1998, 461-522; A. GRAUPNER, «Shûb», en *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1993, 1118-1176; J. BEHM, «metanoëc, metánoia», en *GLNT*, VII, 1183 ss.; J. GIBLET, «Pénitence», en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VII, Letouze & Ané Éditeurs, Paris 1966, 628-687; M. CIMOSA, «La conversione nell'Antico Testamento», en *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 9: *Conversione, ritorno, riconciliazione*, Borla, Roma 1995, 17-64; S.A. PANIMOLLE, «La conversione - penitenza negli scritti del Nuovo Testamento», en *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, 9: *Conversione, ritorno, riconciliazione*, Borla, Roma 1995, 124-131; M.E. BOISMARD, «Conversion et vie nouvelle dans Saint Paul», en *Lumière et vie*, 47 (1960), 71-94; H.U. VON BALTHASAR, «Conversion in the New Testament», en *Communio*, 1 (1/1974), 47-59; W. TRILLING, «Metánoia como exigencia fundamental de la doctrina neotestamentaria de la vida», en *Catequesis y pastoral* (Homenaje a Klemens Tilmann), Estella 1968; J. PIERRON, «La conversión, retorno a Dios», en M.E. BOISMARD ET AL., *Grandes temas bíblicos*, Ediciones Fax, Madrid 1970, 195-198; R. SCHULTE, «La conversión (Metánoia), inicio y forma de la vida cristiana», en J. FEINER y M. LÖHER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, V, Cristiandad, Madrid 1984, 109-205; R. SCHNACKENBURG, «Metánoia», en H.S. BRECHTER ET AL. (eds.), «Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite Vatikanische Konzil», en *LTK*, 7 (1962), 356-359. En referencia a la literatura cristiana de los primeros siglos, además de los trabajos de A.D. Nock, P. Hadot y M. Foucault citados más arriba, hay que mencionar el importante estudio de P. AUBIN, *Le problème de la «conversion»: Étude sur un terme commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963, donde el autor investiga de un modo bastante exhaustivo el término *epistrophein-epistrophé*.

Un acercamiento bíblico muestra primeramente una evolución significativa entre las nociones de conversión en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Si es verdad que los términos *epistrephein-epistrophé* y *metánoein-metánoia* de la literatura cristiana de los primeros siglos poseen significados próximos a los atribuidos a esos mismos vocablos por el judaísmo helenístico en la versión griega de los LXX, también es cierto que el acontecimiento revelador de Dios Padre en Jesucristo por el Espíritu Santo les imprime un significado radicalmente novedoso, como se confirma también a través de otros términos y expresiones neotestamentarias que expresan la idea de conversión.

En líneas generales cabría señalar tres grandes novedades. En primer lugar, en la perspectiva cristiana la llamada a la conversión se hace más universal (Hch 26,20) —aplicable a los judíos, a los paganos y a los mismos cristianos—, pues todos los hombres forman una única humanidad salvada por Cristo en el misterio pascual. En segundo lugar, la conversión se relaciona directamente con la respuesta del hombre y de la mujer al anuncio de Jesús sobre la llegada del reino y, por tanto, con la fe en el mensaje de salvación (cfr. Mc 1,14-15). No es ya sólo una preparación o una condición para la fe como ocurría en el Antiguo Testamento, incluso en el mensaje de Juan el Bautista; se trata más bien de la reacción lógica y gozosa del hombre ante la acción amorosa y salvífica de Dios. Así pues, la conversión neotestamentaria se realiza en la fe, y la misma fe es ya conversión como obediencia plena a Dios que se hace presente en Cristo<sup>48</sup>. Además, al estar tan ligada a la fe, la conversión se presenta como un proceso dinámico de proyección escatológica que afecta a todas las dimensiones humanas: moral y religiosa, personal y colectiva<sup>49</sup>. Finalmente, el origen y el dinamismo de la conversión cristiana es más un fruto de la gracia de Dios que del arranque y el esfuerzo humanos. La conversión resulta ser, en definitiva, el «concepto central» de la postura exigida por Jesús<sup>50</sup>.

48. Vid. F. PÉREZ HERRERO, «Conversión y fe: respuesta del hombre al evangelio de Dios (Mc 1,14-15)», en *Burgense*, 46 (2005), 333-346.

49. «Una vez realizada la conversión total, necesita ésta, según las situaciones concretas de este mundo, de una nueva actualización, adaptación y confirmación». R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 2ª ed., Editorial Verbo Divino, Estella 1973, 50.

50. Cfr. H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit*, Hinrichs, Leipzig 1938.

Pero lo que más nos interesa ahora es la comparación entre el uso filosófico y el uso cristiano de los términos que designan la conversión, para extraer así los rasgos distintivos de la conversión cristiana respecto a la filosófica. ¿Cuáles son esas principales diferencias?<sup>51</sup>

a) La conversión cristiana es *conversión hacia el Señor*. Es muy significativo que en la literatura cristiana apenas aparezca la expresión «conversión hacia uno mismo», al contrario de lo que sucede en el ámbito filosófico donde es empleada muy frecuentemente. Esto no significa que los primeros escritores cristianos descuiden la dimensión interior humana en el proceso de conversión; lo que ocurre es que ese aspecto es descrito ahora con formulaciones más apropiadas que tienen a su disposición como, por ejemplo, la idea de «imagen de Dios» en el hombre. La conversión cristiana es «hacia el Señor», y los Padres subrayan la necesidad de que el hombre no pierda de vista que ha de volver continuamente su mirada hacia Aquél de quien es imagen.

b) La conversión cristiana es comienzo de una *vida nueva* en el hombre, a través de la participación por la fe en el Misterio pascual de Cristo. La señal eficaz de esta participación es el bautismo, *metánoia* cristiana fundamental<sup>52</sup>. La teología de la imagen desarrollada por san Pablo está en el núcleo de esta conversión fundamental, sintetizada de alguna manera en los primeros capítulos de su Carta a los Colosenses (Col 1–3) y articulada en tres pasos: Cristo como Imagen de Dios; la transformación del hombre según la imagen de Cristo por el bautismo; y la vida cristiana como identificación con Cristo. La transformación del hombre en hijo de Dios por el bautismo configura así la entraña teológica de la conversión neotestamentaria: el hombre viejo, por medio del Espíritu Santo, se convierte en una nueva criatura, y se hace capaz como Cristo de llamar *Abbá* a Dios Padre<sup>53</sup>.

51. Para lo que sigue, cfr. P. AUBIN, *Le problème de la «conversion»*, cit., 181-202.

52. R. SCHULTE, *La conversión (Metánoia), inicio y forma de la vida cristiana*, cit., 184. «Bautizarse y revestirse de Cristo son, evidentemente, una misma cosa. Por el bautismo se configura una (nueva) realidad que abroga todo lo anterior, lo cambia (conversión) y lo declara carente de interés frente a la auténtica realidad». *Ibid.*, 141.

53. Sobre la teología paulina de la conversión, vid. J. ALONSO, «Conversión y hombre nuevo. La teología de la conversión en San Pablo», en *Scripta Theologica*, 41 (2009), 47-84.

La *metánoia*<sup>54</sup> cristiana implica un cambio radical e histórico en el ser del sujeto, un paso de la muerte a la vida. Su rasgo más característico es la ruptura producida en el creyente: «El yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir a sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su *ethos*, con el que lo precedió, constituye uno de los elementos centrales de la conversión cristiana»<sup>55</sup>. Por el contrario, en la literatura griega de la época helenística el sentido más frecuente del término *metánoia* es el de cambio de opinión, aunque también se emplea para indicar un sentimiento de disgusto o de remordimiento. En cualquier caso, la *metánoia* filosófica posee siempre un sentido negativo, a diferencia de la *metánoia* cristiana que valora positivamente la renuncia de sí en el interior del sujeto como vía de renovación y renacimiento de sí mismo. Sólo más adelante, en la literatura de los siglos III y IV, aparecerá en el ámbito filosófico con un sentido positivo, como modificación del sujeto a través de la huida de toda acción y discurso irracionales, y como punto de partida para una vida nueva<sup>56</sup>.

c) La conversión cristiana posee una dimensión de *reciprocidad* entre Dios y el hombre, que repugna a la filosofía antigua. En efecto, una de las particularidades del verbo *epistrephéin* en el contexto bíblico es que a veces tiene a Dios por sujeto, es decir, no sólo se relaciona con el movimiento de retorno del hombre hacia Dios (*conversio hominis ad Deum*), sino también con el volverse de Dios hacia el hombre (*conversio Dei ad hominem*). El Dios bíblico es un Dios que se vuelve una y otra vez hacia su pueblo. En el origen de esta actitud están la misericordia y el amor divinos, rasgos distintivos del Dios de Israel. En continuidad con el Antiguo Testamento, la conversión cristiana es también *recíproca*, llegando a su máxima manifestación con el acontecimiento de la Encarnación del Verbo de Dios.

54. Como es sabido, la *metánoia* cristiana tiene dos principales sentidos: el de un cambio radical de pensamiento y espíritu, y el de penitencia. El primero es más acorde con el sentido original; el segundo proviene de un desplazamiento —con el consiguiente debilitamiento— del sentido original de *metánoia* hacia una de las dimensiones o expresiones de la conversión (expiación, satisfacción, reparación...), debido a la traducción de *metanoéîn* (*metánoia*) por *poenitere* (*poenitentia*).

55. M. FOUCAULT, *o.c.*, 206. En este sentido, si la conversión helenística es una «autosubjetivación», la *metánoia* cristiana es más bien una «transubjetivación»; si la primera finaliza en el mismo sujeto, la segunda culmina en el nacimiento de un hombre nuevo. Cfr. *ibid.*

56. Cfr. *ibid.*, 211.

Este hecho resulta ser extremadamente escandaloso e inadmisibile para la mentalidad griega. En el campo filosófico, en efecto, no cabe de ningún modo referirse a una «conversión de Dios hacia el hombre», pues pondría en tela de juicio la soberanía e independencia de la divinidad. Ni siquiera los autores que otorgan un especial lugar a la noción de *providencia* (estoicismo, Epicteto, Celso)<sup>57</sup> mencionan esa idea. La explicación es clara: desde la razón filosófica toda conversión hacia lo inferior (*ad inferiora*) supone una imperfección: lo superior nunca puede volverse hacia lo inferior. La posibilidad de que Dios se torne hacia los hombres tiene evidentes consecuencias en las relaciones religiosas, pues cambia esencialmente el itinerario espiritual de unión con Dios. Nociones como la de oración, la de pecado o la de mal, pueden mudar drásticamente de sentido en función de que Dios pueda o no tornarse hacia el hombre que reza, que se arrepiente o que sufre. El carácter de reciprocidad es, por tanto, un rasgo inherente a la teología cristiana de la conversión, de modo que si se lo suprime, se perturba y distorsiona todo el clima espiritual.

d) La conversión cristiana es un retorno a la *Nueva Alianza* en la línea de la conversión bíblica, cuya base es la Alianza. Poco relacionada con una cosmogonía al estilo de la conversión plotiniana, la conversión cristiana se ancla en la historia y se vincula a los eventos históricos establecidos entre el hombre y Dios. No es extraño que esta idea de conversión repugne al pensamiento griego, para el que apuntaría a una imperfección de Dios a causa de su condescendencia y su abajamiento. En la perspectiva bíblica las cosas se ven de distinto modo: el volverse de Dios hacia el hombre no le supone pérdida ni manifiesta debilidad o imperfección en Dios, sino que expresa su amorosa condescendencia y su infinito poder. En el cristianismo, se subraya más todavía la benevolencia divina: Dios envía a su propio Hijo para establecer una nueva Alianza que deja atrás a la Antigua. La conversión cristiana es la entrada en esa Alianza renovada; es el enlace sponsal de Jesucristo con su Iglesia y del Señor con el alma cristiana<sup>58</sup>.

57. Frente a los ataques de Celso, por ejemplo, Orígenes defiende la condescendencia divina que le lleva a Dios a abajarse hasta ponerse a la altura del hombre.

58. *Vid.*, p.ej., el precioso texto de san Gregorio de Nisa en el que se refiere a cómo las almas que han llegado a su edad espiritual, que han crecido en las virtudes, que aman la belleza del esposo, que han entrado en el divino lecho nupcial de los misterios divinos, logran que el esposo se vuelva hacia ellas mismas. *Hom. In Cant.* II (PG, 44, 78C).

e) La conversión cristiana *recorre en la esperanza un camino rectilíneo hacia una meta* determinada. Si tanto para los cristianos como para los filósofos la conversión es un movimiento de sabiduría, de cohesión, de inteligencia que conduce al «reposo» y a la unión con Dios, sin embargo ese camino se recorre de modo muy diverso desde cada una de esas perspectivas. Los filósofos establecen a menudo una relación entre la conversión y el movimiento circular, lo cual tiene poco espacio desde la cosmovisión bíblica. La conversión bíblica es siempre un camino rectilíneo de retorno a Dios, que no se pierde en lo indefinido sino que parte del punto concreto y llega hasta una meta precisa: la unión personal con Dios.

Algunos autores cristianos como Clemente de Alejandría u Orígenes consideran la conversión como un estado permanente del alma, pero no como un eterno retorno al estilo de algunas corrientes filosóficas. La conversión cristiana va unida indisolublemente a la esperanza en un encuentro efectivo y definitivo con Dios en el más allá. El movimiento de la conversión bíblica y cristiana es de carácter rectilíneo hacia un eterno reposo<sup>59</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN

Un primer resultado de alcance general se deduce de este estudio: la validez de la categoría de conversión —por sus múltiples implicaciones antropológicas, filosóficas, teológicas, etc.— como piedra de toque para el examen de los sistemas o corrientes de pensamiento.

Refiriéndonos ya más concretamente al tema que nos ocupa, hemos comprobado que la comparación de la idea de conversión en la filosofía antigua y en el cristianismo supone una confrontación entre dos visiones del mundo y dos actitudes existenciales.

Ciertamente, en ambas perspectivas la idea de conversión comparte unos rasgos comunes. 1) Desde el punto de vista antropológico, convertirse es siempre, en efecto, apartarse del mundo de las apariencias, de lo caduco, de lo falso, de lo alienante, etc., para volver a lo auténtico, a lo original; convertirse es fidelidad a uno mismo, es tensión y movimiento del hombre para llegar a ser lo que está llamado a ser. Con la aparición del cristianismo, la idea de conversión sigue siendo, como hasta

59. Cfr. P. AUBIN, *o.c.*, 201-202.

entonces, un principio elocuente para la descripción del dinamismo existencial del hombre: es necesario convertirse, alcanzar la plenitud de verdad y de sentido. 2) También desde el punto de vista ético, tanto los filósofos paganos como los autores cristianos entienden y alaban la conversión como una vía de mejora; convertirse es un volverse hacia lo bueno, hacia lo que es superior en el plano ético<sup>60</sup>.

Sin embargo, el nuevo orden establecido a partir de la plenitud de la revelación en Jesucristo ha transformado radicalmente el concepto de conversión que alcanza un sentido totalmente original, prolongando y superando el de la perspectiva filosófica.

a) En la perspectiva cristiana, la conversión no es en primer término fidelidad a uno mismo, sino fidelidad a Dios; no es conversión hacia uno mismo, sino conversión hacia Dios, hacia el Señor; no es encuentro con uno mismo, sino encuentro con Aquél que es la fuente de la Verdad y del Bien. Si hasta el comienzo de la era cristiana la filosofía ponía al sujeto frente a la grave responsabilidad de convertirse a sí mismo para realizarse plenamente, a partir de entonces el cristianismo enseñará que sólo a través del retorno a Dios puede alcanzarse en plenitud la realización existencial, resolviendo de ese modo el problema del sentido.

b) El ideal de la conversión en la filosofía antigua apunta a la consecución de una mayor autenticidad del ser personal. Se trata de un movimiento tendencialmente autorreferencial, cuyo término *a quo* coincide con el término *ad quem*. El motor de este movimiento es el mismo sujeto que intuye su perfección en la vuelta a sus orígenes existenciales, a su ser primitivo una vez liberado de las adherencias contingentes y limitadoras. Por el contrario, la dinámica de la conversión cristiana consiste en una salida desde sí mismo para ir hacia el Señor. El punto de partida del proceso de conversión es la llamada gratuita del Dios viviente al hombre. Y esto es algo sorprendente y novedoso: la *conversio hominis ad Deum* viene precedida en cierto sentido por una *conversio Dei ad homines*. Que Dios, tomando la iniciativa, salga al encuentro de los hombres y establezca una Alianza con ellos es un hecho inaudito y escandaloso para el pensamiento antiguo. Es Dios quien, a fin de cuentas, obra la conversión del hombre, aunque esta conversión requiere la colaboración de la libertad humana.

60. Cfr. P. AUBIN, *o.c.*, 196.

c) Si tanto la conversión filosófica como la conversión cristiana se presentan como una tarea ardua y exigente —renuncia a uno mismo, prácticas ascéticas, ejercicio de la virtud, etc.—, la perspectiva cristiana abre un panorama de verdad y de esperanza. La teología de la Cruz ilumina la *askesis* con una claridad nueva, le otorga su verdadero sentido y la libra de las huellas de resignación o pesimismo que posee en el estoicismo.

La conversión cristiana sobrepasa y eclipsa a la conversión filosófica. Aun coincidiendo con ella en algunos aspectos, se distingue sobre todo en el hecho de su referencia esencial a Cristo: la conversión es un encuentro con Él y una respuesta a su llamamiento<sup>61</sup>. El cambio de perspectivas ha sido grande: la conversión ya no consiste en un proceso hacia una perfección que a fin de cuentas sería precaria, insegura y problemática, sino en un cambio radical en el sujeto, en un nuevo nacimiento obrado por Dios, que resuelve en su raíz la cuestión del sentido y ofrece una respuesta satisfactoria a las preguntas fundamentales de la existencia humana. Se entiende así el entusiasmo de las primeras comunidades cristianas al ver satisfechos sus anhelos más hondos, aun en medio de dificultades y persecuciones.

La actitud de los primeros cristianos ante la práctica filosófica de su tiempo no fue de simple rechazo hacia la filosofía en sí misma como búsqueda del sentido —la verdad y el arte de vivir—, sino más bien una desconfianza hacia las explicaciones de la realidad ofrecidas por la sabiduría greco-romana; no una suspicacia hacia las preguntas que planteaban los filósofos, sino hacia las soluciones que ofrecían. Cristo era el verdadero Filósofo y el auténtico Pastor que enseñaba el arte esencial: «el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y morir»<sup>62</sup>. La revelación cristiana era la «verdadera estrella» (cfr. FR 15 b) que orientaba a la razón sobre las cuestiones filosóficas fundamentales, y ofrecía una salvación creíble, capaz de llenar de esperanza las ansias del corazón humano.

Juan ALONSO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

61. Cfr. P. AUBIN, *o.c.*, 187.

62. BENEDICTO XVI, Enc. *Spes salvi*, 6.