NUEVO TESTAMENTO Y HELENISMO. LA TEORÍA DE JESÚS COMO UN PREDICADOR CÍNICO

RAFAEL AGUIRRE
UNIVERSIDAD DE DEUSTO
BILBAO

I. LA REACCIÓN CONTRA LA IMAGEN APOCALÍPTICA DE JESÚS EN LA INVESTIGACIÓN ACTUAL

Las relaciones entre el helenismo y el judaísmo son un gran tema, cuya interpretación ha conocido notables oscilaciones entre los estudiosos del NT y que en estos momentos tiene su punto clave de discusión no ya en la influencia del pensamiento griego en el surgimiento de la cristología o su influencia en determinados libros del AT, sino en la persona misma de Jesús y en las tradiciones más antiguas sobre él, aún en tierra palestina.

Es decir, en nuestros días, en el tema de las relaciones entre el helenismo y el judaísmo, el estudioso del cristianismo se encuentra retrotraído a una época anterior a la que centraba su atención hace aún muy poco tiempo. Y la cuestión es de gran complejidad porque entran en juego los descubrimientos de la arqueología y su valoración, la crítica de fuentes literarias muy diversas (evangelios canónicos, textos apócrifos, literatura helenística etc.), la reconstrucción del contexto histórico en que surgió el movimiento cristiano.

Se puede decir que asistimos a un movimiento pendular en el estudio del Jesús histórico. Durante mucho tiempo, digamos que desde A. Schweitzer y su gran obra, ha predominado, en una exégesis fundamentalmente germana, un Jesús apocalíptico, que anunciaba la irrupción futura, pero cercana, del Reino de Dios lleno de repercusiones cósmicas y que supondría el fin del mundo. En este tipo de exégesis uno de los datos históricos más firmes solía ser, con frecuencia, atribuir a Jesús los dichos sobre el Hijo del hombre futuro, identificado o no con él mismo –en este punto existían divergencias–, pero siempre con una indudable función judicial. Es decir, se trataba de un

Jesús situado en la tradición apocalíptica judía. Pero, como digo, asistimos ahora a una reacción, que propone una visión muy diferente del Jesús histórico y que está representada sobre todo por el llamado 'Jesus Seminar', grupo al voy a presentar brevemente. Y es que más allá del valor científico que pueda tener este seminario de exegetas norteamericanos, ha alcanzado una muy notable repercusión en la opinión pública, sus publicaciones son muy numerosas y han ejercido una gran influencia.

El 'Jesus Seminar' es un grupo de estudiosos, fundamentalmente norteamericanos, que ha publicado una obra programática titulada *The Five Gospels: The Search for Authentic Words of Jesus*, en 1993[1]. Al final del libro aparecen los nombres de los 74 miembros del seminario. Este libro fue precedido por una serie de reuniones en que se fue discutiendo el valor histórico de todos los dichos atribuidos a Jesús. Las opiniones se sometían posteriormente a votación y los resultados se reflejan en los diferentes colores con que se editan los distintos dichos en el libro mencionado: el rojo indica que "Jesús seguramente dijo esto"; el rosa "que probablemente dijo algo parecido a esto"; el gris "que probablemente no lo dijo"; y el negro "que es muy improbable que dijese algo como esto".

En 1998 el 'Jesus Seminar' ha publicado otro libro complementario del anterior, que estudia los hechos de Jesús[2] y los publica en colores diversos según el grado de historicidad que les atribuyen. La lista de miembros del seminario se ha incrementado algo, son ahora 79, todos norteamericanos, menos 5 (dos sudafricanos, uno canadiense, uno alemán, uno australiano). El 'Jesus Seminar' se inscribe en la tradición crítica de los estudios bíblicos y tiene como uno de sus objetivos confesados combatir el fundamentalismo, tan fuerte también en los Estados Unidos, y para ello tiene una decidida vocación de llegar a la opinión pública, cosa que ciertamente ha logrado.

Pero no hay que olvidar que el 'Jesus Seminar' representa una escuela o tendencia dentro del amplio mundo exegético e, incluso, que entre sus miembros hay un pluralismo notable, a veces en puntos esenciales, como se pone de manifiesto en las numerosas publicaciones que producen[3]. A modo de

---

[1] Los editores son los miembros del grupo R. W. Funk y R. W. Hoover (New York).

[2] R. W. FUNK and the Jesu Seminar, *The Acts of Jesus, What did Jesus really do?* (San Francisco 1998).

[3] Pensemos, por ejemplo, en las enormes diferencias entre dos libros sobre Jesús, ambos muy brillantes e importantes, de dos autores que figuran en el 'Jesus Seminar': J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío* (Barcelona 1994) (original 1991) y E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (Filadelfia 1985). En el grupo figura también Bruce Chilton, que se distancia radicalmente de los autores que relacionan a Jesús con la filosofía cínica. La obra de Chilton es muy abun-

de anticipo señalo esquemáticamente las características dominantes en el 'Jesus Seminar', que son precisamente las que lo diferencian más de la investigación precedente y, además, justifican el que hablemos sobre él en el marco de las relaciones judaísmo-helenismo.

Es una investigación interdisciplinar que, por supuesto, realiza la crítica literaria de los textos, pero utiliza también los recursos de la arqueología y de las ciencias sociales (antropología cultural y sociología). Con frecuencia se habla de "antropología mediterránea"[4]. Ciertamente es una terminología aceptada por los especialistas y dentro de la cual se incluye al judaísmo palestino. Con esto se pone de relieve los elementos culturales que el pueblo judío comparte con su entorno mediterráneo. El peligro podría ser olvidar su especificidad o su propia particularidad.

Cuando comenzó la investigación crítica sobre el Jesús histórico se privilegió el evangelio de Marcos considerado el más antiguo. La obra de Wrede sobre el secreto mesiánico de Marcos, que demostraba el carácter fundamentalmente teológico de este evangelio, obligó a replantear las cosas.

En el 'Jesus Seminar' se considera que Q es la fuente principal para el estudio del Jesús histórico. De hecho, en la primera obra programática del grupo, anteriormente citada, sólo hay un dicho de Mc en rojo, es decir considerado claramente histórico (Mc 12,17). La existencia de la fuente Q es conocida en el mundo exegético desde C. H. Weise (1801-1866) y C. G. Wilke (1786-1854), y en muchos ambientes se ha convertido en una convicción indiscutida. La comparación entre los tres sinópticos detecta que Mt y Lc dependen de una fuente común, la fuente Q, que Mc no conoce, y que consiste fundamentalmente en una colección de palabras de Jesús.

Se ha investigado muchísimo sobre la fuente Q, sobre su extensión, composición, naturaleza literaria, prehistoria oral, teología y contexto social. Como resultado de un prolongado trabajo en colaboración se acaba de publicar

---

dante, pero cito una última muy representativa y más divulgativa: *Rabbi Jesus. An Intimate Biography* (New York 2000).

[4] Es una expresión que usa profusamente Crossan. Existe el llamado Context Group, también de origen norteamericano pero que cuenta con miembros y simpatizantes en varios otros países, y que se caracteriza precisamente por leer los textos de NT a la luz de la antropología mediterránea del tiempo para evitar el anacronismo y el etnocentrismo. La obra pionera de este tipo de investigación es debido al mentor principal del grupo, B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella 1995). Los miembros del Context Group han publicado muchas y valiosas obras y con frecuencia sus publicaciones aparecen en el BTB.

la reconstrucción crítica de la fuente Q[5]. No está de más recordar que, por muy valiosos que sean, estos estudios son siempre hipotéticos.

En el 'Jesus Seminar' ejerce una influencia capital, casi se puede decir que es una hipótesis indiscutible, la obra sobre Q de J. S. Kloppenborg, él mismo miembro del grupo[6]. Este autor distingue tres estratos en Q. El primero está constituido por una serie de dichos de carácter sapiencial sin secciones apocalípticas ni referencias al futuro del Reino. En el segundo estrato se introdujo en Q una fuerte polémica con Israel y se incorporaron también los elementos apocalípticos y futuristas (entre ellos las referencias al Hijo del hombre futuro y juez glorioso). Hay, por fin, un tercer estrato de Q, en el que se introducen algunas referencias (por ejemplo, las tentaciones en el desierto) que empiezan a encaminar a la colección de dichos de sabiduría hacia el género de *bios*/vida, que se consagrará después con la aparición de los evangelios. Kloppenborg insiste en que Q, desde el primer estrato, no es una colección heteróclita, sino que responde a una redacción cuidada y a una teología precisa. Pero, sobre todo, insiste en que del análisis literario no se pueden sacar inmediatamente consecuencias históricas; es decir, que ni Q1 es necesariamente histórico ni lo propio de Q2 es necesariamente no histórico. Como veremos, algunos autores, que dependen de Kloppenborg, no tienen en cuenta esta prudente advertencia.

Hay que añadir que existe un cierto parecido entre esta fuente Q y el evangelio de Tomás, que también consiste en una colección de dichos de Jesús. Ambos pueden responder al género de *logoi sophôn,* dichos de los sabios, es decir a unas colecciones de tipo sapiencial. Por cierto –y sin que abunde ahora en ello porque se trata de algo no central para la cuestión que nos ocupa– que el 'Jesus Seminar' reivindica el valor de varios textos apócrifos, sobre todo del mencionado Evangelio de Tomás, que en muchos casos parece que no depende de los sinópticos, y puede tener tradiciones de valor histórico. De ahí el título de la obra programática del grupo, *Five Gospels,* porque conceden al EvTom el mismo tratamiento que a los canónicos. Lo cual implica, obviamente, el ejercicio de la crítica literaria e histórica sobre el EvTom y el descubrimiento de estratos anteriores del texto.

Una gran cuestión sometida a debate es hasta qué punto el proceso de helenización afectaba a la Galilea del siglo I. Es evidente que no era un terri-

---

[5] J. M. ROBINSON-P. HOFFMANN-J. S. KLOPPENBORG (eds.), *The Critical Edition of Q* (Minneapolis-Leuven 2000).

[6] *The formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Filadelfia 1987); *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edinburgh 2000).

torio aislado, inmune a las corrientes ideológicas que recorrían el imperio, pero las excavaciones arqueológicas y los datos literarios, sobre todo de Flavio Josefo y de los evangelios, dan pie para interpretaciones distintas. En el 'Jesus Seminar', y sobre todo en quienes más se han distinguido por emparentar a Jesús con los filósofos cínicos, prevalece una visión de Galilea ampliamente helenizada. Para dilucidar esta cuestión reviste una importancia especial valorar la penetración del proceso de urbanización en Galilea y, concretamente, la naturaleza de la ciudad de Séforis.

Una característica, ya anticipada, de muchos autores del 'Jesus Seminar' es su propuesta de un Jesús desapocaliptizado. Es decir, atribuyen a la reelaboración de la Iglesia primitiva los dichos sobre el Reino de Dios futuro y toda la imaginería apocalíptica, incluidos, por supuesto, los dichos sobre el Hijo del hombre futuro, a los que tanto valor solía conceder la investigación germana anterior. En general, se defiende un Jesús sabio, que enseña a encarar con sabiduría y libertad la realidad presente, y no tanto –a veces se rechaza abiertamente– la imagen del profeta escatológico con tintes más o menos apocalípticos. Es obvio que este es un punto crucial, literaria, histórica y teológicamente, y que condiciona de forma decisiva las relaciones que pueden establecerse entre Jesús y el cinismo. Adelanto que aquí está en juego la mayor o menor atención al contexto judío de Jesús.

II. EL CINISMO[7]

Tenemos que hacer, aunque no sea más que a título de recordatorio, una breve presentación de la filosofía cínica, de sus orígenes, características más importantes y de la extensión que consiguió. Otra cuestión, especialmente complicada e importante en nuestro caso, es la de las fuentes que permiten acceder a ella. Suele considerarse que el cinismo comienza el siglo IV ante de nuestra era con Antístenes (446-366), discípulo de Sócrates, pero su máximo representante es Diógenes de Sínope (403-323). Estos dos personajes y Crates de Tebas (328-324), discípulo de Diógenes, no fueron superados por ninguno de los cínicos posteriores aunque la escuela se prolongó durante un milenio. El nombre de cínico ya está cargado de resonancias: ¿de dónde proviene? Hay quienes siguiendo una indicación de Diógenes Laertio

[7] D. R. DUDLEY, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A. D.* (Londres 1937); L. E. NOVIA, *The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography* (Londres 1995); R. BRACHT-M. O. GOULET-CAZÉ (eds.), *Los cínicos* (Barcelona 2000).

(6,13), derivan el nombre del gimnasio de Cinosarges ("perro blanco"), en Atenas, en el que supuestamente Antístenes enseñaba. Pero esta denominación es lingüísticamente improbable e históricamente sospechosa, porque de ningún otro cínico se nos dice que enseñase en este tipo de lugares. Da la impresión de que se trata de una construcción artificial para situar las enseñanzas de los filósofos cínicos en lugares similares a las otras escuelas (estoicos, epicúreos). Probablemente –y esta explicación también se basa en otros lugares de Diógenes Laertio– cínico se deriva de *kyon,* perro en griego. "Para los griegos fue, desde antiguo, el perro el animal impúdico por excelencia, y el calificativo de "perro" evocaba ante todo ese franco impudor del animal. Era un insulto apropiado motejar de perro a quienes, por afán de provecho o en un arrebato pasional, conculcaban las normas del mutuo respeto, el decoro y la decencia. Al perro le caracterizaba la falta de *aidôs,* que es honor, respeto, vergüenza"[8]. Con este epíteto de perro se quería poner de manifiesto también su *adiaphoria,* su indiferencia y desprecio de las convenciones sociales. Los perros "viven junto a los hombres, pero mantienen sus hábitos naturales con total impudor"[9]. Luciano de Samosata cuenta que Peregrino se masturbaba en público para mostrar su *adiaphoria*[10]. Pero el término se asocia especialmente con Diógenes, que duerme en un tonel, defeca y realiza el acto sexual en público[11]. De una manera más general y delicada Diógenes Laertio dice que Diógenes hacía en público tanto las obras de Demeter como las de Afrodita[12].

Una tercera característica de los cínicos debe mencionarse: la *parresía,* la libertad y franqueza para expresarse sin someterse ni al poder ni a las convenciones sociales. Lo más notable es que Diógenes se enorgullecía encantado del etiquetaje negativo de "Perro" que le aplicaban. "Una vez que se presentó ante él Alejandro Magno y le dijo 'yo soy Alejandro el gran rey', le respondió: 'y yo soy Diógenes, el perro'"[13]. Es un caso típico de lo que los sociólogos llaman autoestigmatización positiva. El desviado social acepta el etiquetaje que le endosan, asume la marginación social que implica como un lugar desde el que pueden surgir comportamientos alternativos y más huma-

---

[8] C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro. Diógenes Laertio, Vidas de los filósofos Cínicos* (Madrid 1987) 17s.

[9] *Ibíd.,* 20.

[10] *Peregr.* 17.

[11] D. L. 6,23. 58. 46. 56. 69.

[12] 6,69.

[13] D. L. 6,60.

nos frente a una sociedad a la que critica radicalmente. La *anaideia, adiaphoria* y *parresia* del cínico pretenden denunciar los falsos ídolos, la respetabilidad inauténtica, la falsedad y los prejuicios sociales. El cínico busca una revalorización de los hábitos, *paracharattein to nomisma,* "reacuñar la moneda"[14], "falsificar lo admitido como valor troquelado, transmutar los valores, *Umwertung aller Werte,* según la traducción nietzcheana"[15]. A los cínicos les caracterizó más que un sistema doctrinal y teórico, sus actitudes prácticas y provocadoras, con las que intentaban sacudir los hábitos de los sectores más privilegiados de la sociedad helenística en aras de una vida más sencilla, más pobre y más de acuerdo con la naturaleza.

Especialmente característica es la austeridad extrema de la vestimenta y del equipaje de los filósofos cínicos, dato de particular interés para contrastarlo con referencias evangélicas. En vez del uso de túnica *(chiton)* y manto *(himation)* los cínicos utilizan como única prenda el *tribon,* de basto tejido, que se dobla para protegerse del frío durante el día y por la noche sirve de cobertor. Otros elementos característicos son la alforja *(pera, thulakos),* que puede servir para guardar lo que les dan si sobreviven pidiendo, y el bastón[16]. Con frecuencia su aspecto es sucio, sus pies van descalzos y sus pelos y barbas son largos[17].

---

[14] D. L. 20.

[15] GARCÍA GUAL, *o. c.*, 47. "Dijo que la pasión por el dinero es la metrópolis de todos los males" (D. L. 50); "Preguntado por alguien sobre cuál es el momento oportuno para casarse dijo: los jóvenes todavía no, los viejos ya no" (D. L. 54); "Conversaba sobre estas cosas y las ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad" (D. L. 71); "Se burlaba de la nobleza de nacimiento de la fama y de todos los otros timbres honoríficos, diciendo que eran adornos externos del vicio" (D. L. 72).

[16] D. L.: Antístenes 6, 13; Diógenes 6, 22-23.

[17] LUCIANO, *Peregr.* 15. Cito de las cartas apócrifas de Diógenes: (A Hicetas) "No te aflijas, padre, porque me llamen perro ni porque me ponga un manto doble y tosco, porque lleve una alforja a mis espaldas y un bastón en la mano... y no viva, como vivo, con arreglo a la opinión popular, sino con arreglo a la naturaleza, bajo el imperio de Zeus". (A Apolexis) "He abandonado casi todo lo que hacía pesado a mi alforja pues he aprendido que como plato basta una hogaza de pan abierta, y el hueco de la mano como copa". (A Antípatro) "Me he enterado de que dices que nada tiene de insólito que lleve un doble manto raído y una alforja. Pues bien, admito que nada tiene de extraordinario pero ambas son buenas si son fruto de una decisión consciente". (A Crates) "Recuerda que te induje a llevar esa vida de pobreza... piensa que tu manto raído es una piel de león, tu bastón una maza, y tu alforja el cielo y la tierra, de donde extraes tu alimento. Ojalá anide así en ti el espíritu de Heracles, más fuerte que las alternativas de la fortuna"

El cinismo nace en el s. IV antes de nuestra era, sin duda como una expresión de protesta ante el tipo de civilización que se estaba desarrollando. De este tiempo son sus autores clásicos. Es posible que posteriormente perdiese pujanza, pero es indudable que en el Imperio, es decir en el tiempo que más atañe a nuestro estudio, experimentó un auge notable y una extensión considerable[18]. Con frecuencia las informaciones nos llegan a través de sus detractores, lo que nos debe hacer muy cautos a la hora de valorarlas. Pero parece que se había convertido en una filosofía popular muy extendida; se encontraban predicadores cínicos itinerantes en las plazas de muchas ciudades, pues se trataba de un movimiento urbano, aunque paradójicamente criticaba ese tipo de civilización mientras que añoraba un estilo más sencillo y natural de vida. Cínicos conocidos de la época imperial fueron Demetrio, amigo de Séneca y expulsado de Roma el año 71 por Vespasiano; Demonax, de quien existe una biografía escrita por Luciano de Samosata y cuya vida transcurrió en Atenas; Peregrino, llamado Proteo, conocido también por la obra de Luciano *Sobre la muerte de Peregrino,* que llevó una vida singularmente errante, que fue cristiano durante una época de su vida, pero después abrazó el estilo de vida cínico. Pero estos personajes nunca tuvieron la importancia de los cínicos de la época clásica, cuyas obra y tradiciones siguieron ejerciendo una influencia decisiva. Cicerón, después de hablar muy despectivamente de los cínicos, llega a decir que "el entero sistema filosófico de los cínicos debe ser rechazado porque es enemigo de la sensibilidad moral"[19].

En general el cinismo imperial conservó las características de la época clásica, aunque mitigadas. Hay dos particularidades, que en función de nuestro objetivo, quiero destacar. La primera es que en esta época los cínicos llevaban, con frecuencia, vida de grupo, aunque no formaban escuelas propiamente dichas. Y la segunda es que poseemos más información sobre los predicadores cínicos itinerantes por Grecia y Asia Menor, pero su presencia está documentada también por la región oriental del imperio. De Gadara, ciudad de la Decápolis y a sólo 10 Km. del SE del lago Tiberíades, proceden tres filósofos cínicos separados entre sí por cuatro siglos: Menipo (s. III a. C.), Meleagro (s. I a. C.) y Enomao (s. II d. C.), de cuya obra conserva algunos

---

(Pseudo-Diógenes VII, XIII, XV; XXVI, en: A. J. MALHERBE (ed.), *The Cynics Epistles* (Missoula 1977) 98-119.

[18] M. O. GOULET-CAZÉ, "Le cynisme à l'époque imperiale": *ANRW* 2, 36, 4 (Berlin 1990) 2720-2833.

[19] *De Officiis* 1,148.

fragmentos Eusebio de Cesarea en la *Praeparatio Evangelica.* Ante estos datos algún autor se ha atrevido a hablar de la escuela cínica de Gadara.

Un problema clave es el de las fuentes cínicas, sobre el que me limito a unas somera indicaciones[20]. *Las Epístolas Cínicas* atribuidas a Diógenes, Crates y otros cínicos famosos y que se extienden desde el s. III a. C. hasta el II d. C. presentan un material claramente cínico y demuestran la larga permanencia de su influjo, que desde luego estaba muy presente en el tiempo imperial[21]. El libro VI de *La Vida de los filósofos ilustres* de Diógenes Laertio, del siglo III d. C., recoge tradiciones antiguas y es la mejor fuente de información sobre el cinismo de la época clásica. Como dice F. G. Downing, "mucho, quizá todo el material preservado por Diógenes Laertio parece que era no sólo accesible sino que estaba en circulación en el siglo I d. C, y que representaba el auténtico cinismo y, lo que para nosotros es más importante, la impresión popular que causaba este movimiento"[22].

Se han visto influencias o alusiones cínicas en muchos autores de la antigüedad. Así en Séneca, sobre todo en lo que dice sobre su amigo Demetrio, el primer filósofo cínico en Roma del siglo I, cuyo nombre nos es conocido[23]. Conocemos grandes figuras del mundo romano que tuvieron en gran consideración al cinismo, aunque ellos no lo profesasen personalmente. Entre ellos debe destacarse a Musonius Rufus y Epicteto, que fueron más bien estoicos, pero a quienes debemos informaciones importantes sobre el cinismo y que adoptaron incluso algunos comportamientos cercanos a él. En la *Disertación* 3,22 de Epicteto encontramos una descripción del ideal cínico[24].

---

[20] F. G. Downing ha tratado este tema en *Cynics and Christian Origins* (Edinburg 1992) 57-84 y en *Christ and the Cynics* (Sheffield 1988) en el que hace una presentación amplísima de textos tenidos por cínicos y señalando sus paralelos neotestamentarios. Es un libro muy útil, pero como sucede con estos elencos de paralelos el inconveniente es la descontextualización de los pasajes citados, el problema de su cronología y el carácter cínico o no (por ejemplo, estoico) de muchos de ellos.

[21] MALHERBE, *o. c.*

[22] DOWNING, *o. c.*, 61.

[23] *De beneficiis* 7.9.1.

[24] El talante cínico que Epicteto presenta evita algunas de las actitudes más audaces y provocativas del tiempo tradicional. Así dice: "No debe contentarse con mostrar que se puede ser honesto y bueno con sus cualidades espirituales y sin necesidad de lo que la gente admira tanto, sino también con sus cualidades corporales demostrando que la vida sencilla, frugal y al aire libre no deteriora el cuerpo" (III, 22, 87). "Incluso un cínico que suscita la compasión y parece un mendigo: todo el mundo se da la vuelta, a todo el mundo le choca. Pero no debe aparecer con una presencia externa sucia para no ahuyentar a la gente, porque incluso con su austeridad debe ser limpio y atrayente" (III, 22, 89).

Dio de Prusa (40-112, de Bitinia) fue discípulo de Musonius Rufus y durante algunos años fue un predicador ambulante de apariencia cínica, con manto, cabello largo, barba y zurrón. Después cambió sus derroteros vitales y llegó a ser un notable de Bitinia de orientación estoica. Pero algunos de sus discursos son importantes para conocer el cinismo, especialmente el 4, 6, 8, 9 y 10. Antes he mencionado las dos obras de Luciano de Samosata gracias a las cuales conocemos a los cínicos Demonax y Peregrino Proteo.

Por su misma naturaleza de movimiento práctico y contracultural no tenemos muchas fuentes literarias directas de los cínicos. Las fuentes existentes son posteriores, como Diógenes Laertio, del siglo III d. C., del que proceden las informaciones más importantes, o de autores no propiamente cínicos (como Luciano, Epicteto, Musonius Rufus, Séneca). De lo que no hay duda es de la extensión y del carácter popular del movimiento, lo que se pone de manifiesto también en algunos Padres de la Iglesia. A los ojos de mucha gente del imperio romano el movimiento cristiano resultaba tan parecido al cínico que no acertaban a distinguirlos. Se podrían referir muchos testimonios, pero me voy a fijar en uno muy notable. Celso escribió un ataque contra los cristianos en el año 178, *Discurso Verídico (alethos logos),* que sólo conocemos por las largas citas de Orígenes que pretende refutarle. Cuando Celso dice que los cristianos embaucan a la gente sencilla, Orígenes se defiende subrayando la semejanza con los cínicos. La crítica del Celso decía:

> "Mas vemos por vista de ojos cómo los charlatanes que en las públicas plazas ostentan sus artes más abominables y hacen su agosto, jamás se acercan a un grupo de hombres discretos, ni entre éstos se atreven a hacer ostentación de sus maravillas; mas donde quieran ver un corro de muchachos o una turba de esclavos o de gentes bobaliconas, allá se precipitan y allí se pavonean".

Orígenes reconoce que hay charlatanes embaucadores pero se defiende mostrando las semejanzas de los cristianos con los cínicos por quienes presupone que Celso tenía un respeto:

> "Los mismos filósofos desearían ciertamente congregar tan gran número de oyentes de discursos que exhortan al bien; así lo han hecho señaladamente algunos cínicos que públicamente se ponen a conversar con los primeros que se topan. ¿Es que también se dirá de ellos, por no reunir como auditorio a los que pasan por instruidos, sino que convidan y juntan a gentes de la calle, que se parecen a los charlatanes que exhiben en las públicas plazas sus artes abominables y hacen así su agosto? Pero ni Celso ni ninguno de los que piensan como él pon-

drán tacha en quienes, según lo que ellos tienen por amor a la humanidad, dirigen sus discursos aún a las gentes ignorantes"[25].

Otro dato interesante lo encontramos en la segunda *Apología* de san Justino, de mediados del siglo segundo, que se tiene que defender porque un cínico llamado Crescente le ha atacado duramente en Roma por miedo a que le consideren a él cristiano[26]. Lo cual evidentemente, supone una cierta semejanza entre los dos grupos. O sea, que las teorías de los autores modernos que a continuación vamos a examinar no son tan novedosas y no cogen de sorpresa al estudioso del cristianismo primitivo.

III. TEORÍAS ACTUALES SOBRE JESÚS COMO PREDICADOR CÍNICO[27]

Voy a comenzar por John Dominic Crossan porque su obra ha tenido una resonancia extraordinaria además de ser una interpretación completa del mensaje y vida de Jesús[28]. Crossan habla del *cinismo judío y rural* de Jesús. En efecto, su ministerio se desarrolló por las zonas rurales de Galilea y nun-

---

[25] *Contra Celsum* 3, 50.

[26] *Apol.* II, 8.

[27] Aunque de forma muy diferente a los autores que voy a presentar a continuación, dos exegetas alemanes también han puesto de relieve recientemente las semejanzas de algunas tendencias del cristianismo primitivo con la filosofía cínica. El estudio de G. Theissen sobre los dichos de Jesús ha tenido gran importancia y ha encontrado mucho eco: "Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo", en: *Id., Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985) 13-40. Considera que unos dichos tan radicales no han podido ser conservados más que por unos portadores sociales que llevasen también una vida bastante radical: eran unos carismáticos itinerantes. Defiende que hay una semejanza estructural entre estos carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo y los filósofos cínicos. Coinciden en la carencia de patria, de familia y de posesiones. Pero también hubo probablemente relaciones históricas y Theissen se refiere a dos hechos: a la pervivencia de la ideología cínica en Gadara durante cinco siglos y a Peregrino, del s. II, que fue al principio un carismático itinerante cristiano y después se convirtió al cinismo. Sin duda la fundamentación era distinta, pero la filosofía ambulante cínica y los carismáticos itinerantes cristianos tienen notables semejanzas y ambos grupos se presentan con una vida al margen de lo normal. L. SCHOTTROFF-W. STEGEMANN, *Jesús esperanza de los pobres* (Salamanca 1981) 197-200, establecen una cierta comparación entre la exhortación apremiante y hasta amenazante de Lucas a los ricos de su comunidad, con algunos textos del *Diálogo de los muertos* de Luciano, en que un cínico lleva un mensaje al reino de los vivos para reconvenirles.

[28] *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco 1991). El título de la primera traducción castellana omite un elemento importante del original: *Jesús, vida de un campesino judío* (Barcelona 1994).

ca aparece visitando los núcleos urbanos de Séforis y Tiberias (ni tampoco, por supuesto, las ciudades paganas que rodeaban Galilea). Aquí hay una diferencia importante con el cinismo greco romano que era urbano. Pero Crossan añade que la aldea de Jesús "estaba lo bastante cerca de una ciudad greco romana como Séforis para que el conocimiento, aunque sólo fuera superficial, del cinismo no resultase en su caso ni inexplicable ni inverosímil"[29]. Como los cínicos Jesús desprecia el honor y el dinero, y era crítico con las instituciones del patronazgo y del clientelismo. El atuendo con que envía a sus discípulos tiene semejanzas evidentes con el de los cínicos, pero parece más radical. No deben llevar ni sandalias, ni dos mantos, ni bastón, ni pan, ni dinero, ni alforja (Mc 6,1-6 y par.; QLc 10, 1-11). Jesús quiere que sus enviados a diferencia de los cínicos, no vivan de limosna, sino que inviten a promover la comensalidad abierta; es decir, deben vivir de la hospitalidad que les ofrezcan y provocar así un estilo nuevo de relaciones sociales. Anuncian que el reino de Dios está presente, sin ninguna referencia al futuro, sino como una presencia efectiva en la comunidad, que se expresa a través de los milagros (magia) y de la comensalidad abierta y gratuita con el extraño. Jesús propone un igualitarismo religioso y económico que negaba a un tiempo, las normas jerárquicas y patriarcales de la religión judía y del poderío romano[30]. Cuando esto sucede se hace presente el reino de Dios.

Una de las cosas que más llama la atención en Crossan es la falta de toda vinculación del Reino de Dios en Jesús con el AT y con la tradición judía. En una obra posterior más breve y en la que ha divulgado los principales resultados de su gran libro sobre Jesús llega a decir:

> "Lo que Jesús llamaba el Reino de Dios y lo que Epicteto podía haber llamado el Reino de Zeus debe ser entendido como mensajes radicales que enseñaban y actuaban, que teorizaban y ejercían contra la opresión social, el materialismo cultural y la dominación imperial en los siglos primero y segundo"[31].

El gesto de sacudirse el polvo de los pies en los lugares donde no son acogidos puede entenderse perfectamente a la luz de los gestos provocativos y hasta humorísticos que caracterizaban a los cínicos (QLc 10, 10-11). El dicho de cargar con la propia cruz, que puede parecer una proyección pospascual (Mc 8,34=Mt 16,24=Lc 9,23; QLc 14-27=Mt 10,38; EvTom 55,2b) es una imagen muy gráfica usada por Jesús, de las consecuencias que tendría

---

[29] CROSSAN, *o. c.*, 483.

[30] *Ibíd.*, 483

[31] J. D. CROSSAN, *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco 1994) 121.

seguir su estilo de vida contracultural, como se ve en un texto paralelo de Epicteto:

> "Si quieres ser crucificado, no tienes más que esperar. La cruz vendrá sola si parece razonable aceptarla, y resulta oportuno, habrá que tomarla y tu integridad se mantendrá incólume"[32].

En una obra muy reciente y amplia sobre el nacimiento del cristianismo[33] Crossan sale al paso de algunas críticas que se han hecho a su imagen de un Jesús cínico. Ciertamente matiza su opinión, pero se mantiene la dificultad principal que reside, en mi opinión, en su falta de enraizamiento en la tradición judía. ¿Cómo aclara Crossan su postura?[34]. Deja claro que habla en términos comparativos y no constitutivos. Lamenta que algunos, muy a su pesar, hayan pensado que clasificaba a Jesús entre los cínicos de su tiempo, como si fuese una descripción literal, cuando en realidad usaba "cínico" como un constructo teórico y un desafío paradójico. Lo que importa no es si el cinismo había llegado a la ciudad de Séforis y si Jesús lo conoció o no, sino la semejanza instructiva e iluminadora que se da entre Jesús y el cinismo, que no implica una relación histórica; especialmente útil le parece la comparación de Jesús y el cinismo en la crítica antimaterialista y antiimperialista.

Un punto clave de Crossan es su negación de toda escatología apocalíptica (referido al futuro) en Jesús, pero en su obra reciente habla de una escatología ética, que también encuentra en los cínicos y que, si no me equivoco, equivale a un vuelco decisivo en la forma de vivir en el presente. Crossan reconoce que un judío que hubiese presenciado el ministerio de Jesús le hubiese considerado un profeta, pero un pagano que no hubiese oído hablar del reino de Dios lo hubiese considerado un cínico del estilo de Diógenes[35].

Burton L. Mack es más contundente que Crossan[36]. Su punto de partida es doble. En primer lugar, parte del primer estadio de Q, tal como Kloppenborg lo establece, una colección sapiencial de dichos, pero pasa de lo literario a lo histórico: considera que las referencias apocalípticas y futuristas del segundo estadio de Q de ninguna manera se remontan a Jesús. En segundo lugar, considera que toda Galilea estaba profundamente helenizada, incluso

---

[32] *Disertación* II, 2. 20.

[33] *The Birth of Christianity* (Edinburgh 1999).

[34] *Ibíd.*, 333-337.

[35] *Ibíd.*, 335.

[36] B. L. MACK, *A Myth of Innocence* (Filadelfia 1988); *ID., El Evangelio perdido. El documento Q. Único texto auténtico sobre los orígenes del cristianismo* (Barcelona 1994).

las localidades de Nazaret y Cafarnaún por donde se desenvolvió preferentemente el ministerio de Jesús. Llega a decir que Jesús "pudo haber leído algunas Escrituras, igual que pudo haber leído a Meleagro de Gadara"[37]. Mack critica la imagen, muy extendida, de Jesús como un profeta escatológico en la tradición judía. Es comparable, más bien, con un filósofo popular cínico. Los aforismos y parábolas, sus actitudes provocativas y contraculturales, son típicas de los cínicos. A Jesús le caracteriza la *mêtis,* la prudencia, el ingenio, que es una sabiduría práctica en las circunstancias concretas y que se diferencia de la *sophia,* que presupone sistemas estables y verdades generales.

Las referencias al Hijo del hombre y al Reino de Dios futuro se deben a la comunidad posterior y no al Jesús histórico. Sólo tres dichos del reino de Dios se remontan a Jesús (Lc 11,20; 17,20-21; Mt 11-12), que se refiere al presente y no hay por qué derivarlo de la tradición judía. Metáforas sobre reinos y reyes son muy frecuentes en las filosofías helenísticas populares. Los cínicos se ven a sí mismos como "reyes" tanto respecto a los tiranos como respecto a quienes siguen ciegamente ordenamientos irracionales. Era perfectamente posible imaginar un orden totalmente diferente al vigente en Galilea sin ninguna alusión a la ideología judía[38].

De todas formas Mack matiza algo su postura cuando reconoce que se detecta una cierta influencia judía en el énfasis de Jesús en Dios como agente del Reino y en que sus oyentes formaban grupos que reivindicaban tradiciones judías. Afirma que "esta combinación de estilo helenístico y sensibilidad judía es lo que cabía esperar en el ámbito popular en Galilea"[39].

F. G. Downing es quien ha defendido de una forma más amplia, sistemática y equilibrada la influencia cínica en Jesús y en la tradición cristiana. Tiene un libro muy útil en que presenta un arsenal impresionante de paralelos entre el N T y la literatura cínica, con las ventajas e inconvenientes de este tipo de obras[40]. Downing defiende que Jesús mismo combinó la tradición

---

[37] *A Myth.* 64.

[38] Mack hace ver que en Filón es frecuente la presentación del sabio como rey: *De agricultura* 41; *De sobrietate* 57; *De posteritate Caini* 138. De Epicteto hay dos lugares interesantes: III, 22,63 y III 22,80; pero el reino del cínico equivale al dominio sobre sí mismo y sobre las circunstancias que le rodean, algo muy diferente al Reino de Dios de Jesús.

[39] MACK, *o. c.,* 74.

[40] F. G. DOWNING, *Christ and the Cynics* (Sheffield 1988). Las publicaciones de este autor son numerosísimas: *Cynics and Christian origins* (Edinburgh 1992), particularmente útil porque presenta una visión de conjunto y recoge algunos de sus artículos más importantes; *Jesus and the Threat of Freedom* (London 1987); "A Genre for Q and a Socio-Cultural Context for Q: Com-

judía con la filosofía cínica lo que era posible por la situación de la Galilea de su tiempo, en la que la influencia cínica entre el pueblo, incluso en las zonas rurales era notable[41]. Este autor encuentra elementos cínicos en la enseñanza de Jesús y me limito a señalar algunos. La forma de enseñar se distancia tanto de los rabinos, que se establecen en un lugar donde reciben a los alumnos, como de los profetas que hablan en nombre de Dios. Jesús, como los cínicos, es itinerante y habla con su propia autoridad y no disimula las dificultades que supone su seguimiento.

En alusión a la escena de Mc 10,16-22 observa que el rechazo del respeto adulador es típico cínico ("¿Por qué me llamas bueno?"); la referencia a los mandamientos es judía pero la petición de venderlo todo, dárselo a los pobres y seguirle se encuentra en los cínicos, concretamente en Crates. En las parábolas volvemos a encontrar la combinación de tradición judía y actitud cínica. Hay parábolas rabínicas, algunas de las cuales tienen semejanzas con las de Jesús, que son presentadas como ilustraciones de la enseñanza. Pero lo propio de las parábolas de Jesús es enseñar a ver las cosas de otra manera, abrir un horizonte insospechado, de forma semejante a los cínicos que buscaban "cambiar la moneda", subvertir los valores establecidos.

Jesús, como los cínicos y como Diógenes, es crítico con dos convicciones muy arraigadas en su sociedad: que las autoridades están puestas por Dios y que la prosperidad económica es señal de bendición divina. El trato con gente impura y mal vista, que tantas críticas le granjeó a Jesús, se encuentra también en los cínicos y Downing cita el texto notable de Diógenes Laertio referido a Antístenes: "como le criticaron una vez por el hecho de tratar con gente de mal vivir dijo: también los médicos andan en compañía de los enfermos pero no tienen fiebre"[42]. Ante las riquezas Jesús no se limita a pedir que no se ponga el corazón en ellas, como hace el salmo 62,10 y tantos otros textos judíos, sino que realiza una crítica radical de estilo cínico.

Downing, sin embargo, reconoce que hay textos escatológicos, que remiten al futuro, que tienen más difícil encaje en la filosofía cínica, y lo mismo sucede con las curaciones de Jesús y, de algún modo, con las referencias al juicio. Ningún modelo es capaz de dar cuenta plena y perfecta de todo lo que se encuentra Jesús, pero, sin duda esta combinación de maestro cínico y cultura judía es la que ofrece una explicación más satisfactoria.

---

paring Sets fo Similarities with Sets of Differences": *JSNT* 55 (1994) 3-26; "Quite like Q: A Genre for Q. The Lives of Cynic Philosophers": *Bib* 69 (1988) 196-225.

[41] *Cynics.*, 161.

[42] D. L. 6, 6; Cf. Mc 2,17 par.

Además de estas afirmaciones sobre el Jesús histórico Downing también defiende el carácter cínico de la fuente Q, pero lo hace de una forma original. Otros autores –Crossan, Mack, Vaage– defienden el carácter cínico del estrato más antiguo de Q, porque aceptan la teoría de Kloppenborg sobre la formación de Q, y consideran que este estrato más antiguo era una colección de dichos de sabiduría. Downing no se fija en la prehistoria de la fuente sino en la situación final de Q y considera que su género literario, lejos de emparentarse con la literatura sapiencial o profética judía, es similar a las Vidas de los filósofos cínicos como las que conocemos de Diógenes Laertio o Luciano. Lo más característico de Q serían las *Chreia,* pequeñas anécdotas centradas en una sentencia brillante y definitiva del maestro: exactamente como sucede en las vidas de los cínicos. Esto en cuanto a la forma de Q, porque en cuanto a su contenido Downing presenta mucho material que no hace sino ampliar al que ya había recurrido al hablar del Jesús histórico[43].

IV. CRÍTICA DE LA TEORÍA DEL JESÚS CÍNICO[44]

Galilea, sobre todo la baja Galilea, no era ciertamente una región aislada al margen de todo influjo cultural, pero tampoco estaba profundamente helenizada como suponen normalmente los defensores del Jesús cínico. Alrededor de Galilea había una serie de ciudades helenísticas importantes, funda-

[43] Me limito a una nota sobre L. E. Vaage, el autor que ha defendido, quizá de forma más radical, el carácter cínico, no tanto del Jesús histórico sino de Q1 y sus portadores sociales. Cf. *Galilean Upstarts: Jesus'First Followers According to Q* (Valley Forge 1994); "Q and Cynisme: On comparison and Social Identity", en: R. A. PIPER, *Current Studies on Q* (Leiden 1995) 199-230. Sigue a Kloppenborg y considera que Q1, el estadio formativo de la fuente, es una colección de dichos sapienciales. En el discurso de QLc 10, 2-16 las diferencias entre los cínicos y los enviados de Jesús se dibujan sobre un telón de fondo de indudables semejanzas. El Reino de Dios se hace presente como felicidad de los pobres (6,20b), en la superación de las dificultades de los débiles gracias a los itinerantes de Q (10,9; 11,20), en la falta de preocupación por la comida, el vestidos y "todas esas cosas" (12,31). Es claro que es una comprensión totalmente desescatologizada del Reino de Dios. Para 6,27-35 recurre a los paralelos de Epicteto, mientras que para el discurso de 11,35-52 encuentra paralelos en Diógenes Laertio y es una critica social que contrapone la apariencia a la auténtica realidad. En Q1 Jesús es una especie de Sócrates, un desafío constante a las costumbres y valores del tiempo. Vaage descubre en Q1 A "unos galileos incordiantes" ("galilean upstarts"), semejantes a los cínicos que con palabras y hechos ejercían una resistencia "popular" a las verdades y virtudes oficiales de su tiempo.

[44] P. R. EDDY, "Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis": *JBL* 115 (1996) 449-469; H. D. BETZ, "Jesus and the Cynics: Survey and analisis of a Hypothesis": *JR* 74 (1994) 453-475; C. H. TUCKETT, "A Cynic Q?": *Bib* 70 (1989) 349-376.

mentalmente paganas, aunque con minorías judías notables: Tiro[45] y Aco/Tolemaida al Noroeste; al Noreste, en el Golán, territorio de Herodes Filipo, Cesarea de Filipo; Cesarea Marítima, la gran ciudad engrandecida, como otras muchas, por Herodes el Grande, en la costa del Mediterráneo; al este del Lago las ciudades de la Decápolis, una de las cuales (Escitópolis/Bet Shean)se encontraba al oeste del Jordán; al sur, otro gran centro herodiano Sebaste. La ribera occidental del Lago, donde discurrió la mayor parte de la vida pública de Jesús estaba bastante poblada. En muy pocos kilómetros encontramos: Cafarnaún, por cuyas proximidades pasaba una vía que llevaba a la Decápolis; Bethsaida, otro puerto pesquero frecuentado por Jesús, al norte del Lago, en el territorio de Filipo; Magdala/Tariquea, probablemente una población más grande con una industria de salazón de pescado y que en tiempo de la guerra judía contaba con un número elevado de embarcaciones, según cuenta Flavio Josefo[46]; Tiberias, construida en los años 17-24 por Antipas, era una importante ciudad y capital de Galilea.

El proceso de urbanización, que lo era simultáneamente de helenización, no se había quedado en la frontera de Galilea, sino que había penetrado en el corazón de la región. Antipas, poco después de tomar el poder había reconstruido Séforis, a poco más de cinco kilómetros de Nazaret a la que Josefo denomina, "ornamento de toda Galilea" y "la ciudad mejor fortificada de Galilea"[47], y que fue capital hasta su sustitución por Tiberias el año 28[48].

Pero, a pesar de ello, Galilea seguía manteniendo su fuerte idiosincrasia judía[49]. Las excavaciones realizadas en Séforis no han encontrado para la primera mitad del siglo I nada que pueda identificarse como pagano (templos, estatuas, altares, inscripciones). Por el contrario sí son numerosos los baños rituales e instrumentos cotidianos anacónicos. La situación es totalmente diferente a la que en el mismo tiempo se daba en Cesarea Marítima o

---

[45] Que ejerció una influencia enorme debido al valor de su moneda, hasta el punto de que los tributos al Templo debían hacerse en ella.

[46] B. J. 3, 462-705.

[47] B. J. 2, 511; A. J. 18, 27.

[48] Séforis no acuñó moneda propia hasta el año 66 y Tiberias hasta el 100, lo cual puede indicar que hasta los años citados su influencia económica se limitaba a su entorno inmediato, bastante reducido.

[49] S. FREYNE, *Galilee and Gospel* (Tübingen 2000) 197; M. CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee* (Cambridge 2002).

Escitópolis, por poner dos ejemplos[50]. Esta claro que la urbanización herodiana de Séforis evitaba herir los sentimientos de una población que mantenía con claridad la identidad judía. Hablar de la helenización espléndida de Séforis (Downing) o considerarla un centro donde era tan fácil escuchar las predicaciones cínicas como ir a la sinagoga (Mack) es algo insostenible. La arqueología enseña que la población judía de Galilea mantenía relaciones comerciales intensas con su entorno pagano (y el campo judío con los centros urbanos judíos), pero esto no implicaba pérdida de su identidad cultural. El mejor ejemplo lo tenemos en el Israel actual. Sectores judíos ultraortodoxos viven actualmente aislados y rechazan aspectos claves de la civilización moderna e, incluso, algunos no aceptan el Estado de Israel, pero esto no les impide usar los más exquisitos productos del extranjero y tener florecientes negocios basados en la exportación e importación.

E. Meyers llega a decir más en general que la urbanización en las partes orientales del imperio no hay que verla como una invasión de la cultura grecorromana que eliminase a la propia cultura semítica. Por el contrario, afirma que "las formas externas nuevas de la civilización grecorromana no podían ocultar la fuerte base semítica en aspectos tales como la religión y el culto, la arquitectura y la lengua. Ni que decir tiene que muchas de estas ciudades gentiles, como Tiro y Escitópolis tenían significativas minorías judías"[51]. Poco después añade el mismo autor: "Las ciudades orientales de la Decápolis y otras ciudades gentiles no deberían verse sólo como proveedoras de cultura grecorromana, sino más bien como ciudades orientales con una capa helenística que a menudo facilitaba la expresión de aspectos de la religión semítica y de su práctica, incluso del judaísmo... La helenización no fue tanto una fuerza invasora que empujaba a la cultura indígena desde fuera para acabar con ella, sino más bien una fuerza cultural que ayudaba a las culturas indígenas, tanto la judía como la gentil a expresarse ellas mismas auténticamente"[52].

Podemos concluir con las palabras del mismo autorizado autor: "No puedo imaginar una tradición mediterránea (helenística o grecorromana) en la

---

[50] E. MEYERS, "Jesus and His Galilean Context", en: D. R. EDWARDS-C. T. MCCOLLOUGH, *Archeology and the Galilee. Text and Contexts in the Graeco - Roman and Bizantine Periods* (Atlanta 1997) 60. E. Meyers ha sido el director de varias campañas de excavaciones arqueológicas en Séforis realizadas por la Universidad de Duke. M. CHANCEY, "The Cultural Milieu of Ancient Sepphoris": *NTS* 47(2001) 12-145.

[51] MEYERS, *a. c.*, 58.

[52] *Ibíd.*, 62. 64.

que la enseñanza filosófica cínica haya reemplazado a la enseñanza y a la piedad judía. En mi opinión Crossan ha confundido el *ethos* de Galilea con el *ethos* de las ciudades autónomas o con la cultura de las ciudades helenísticas del oeste"[53]. La mayor crítica, por tanto, que se puede realizar al "Jesús cínico" es que no tiene en cuenta el trasfondo judío de su predicación y de su ministerio. Crossan habla de un "campesino mediterráneo judío" y Downing de una "combinación de filosofía cínica y de tradición cultural judía", pero el citado elemento judío desaparece casi por completo en sus interpretaciones.

Concretamente la interpretación que estos autores dan del Reino de Dios en Jesús me parece insostenible. Mack, Downing y Vaage eliminan toda referencia al futuro y para ellos el Reino de Dios viene a ser, en línea con algunos textos cínicos y de Epicteto, el dominio sobre sí mismo y sobre la situación que toca vivir, la libertad respecto a todo condicionamiento externo. Ante esto hay que decir, sobre todo, dos cosas: la primera, que hay que hacer una gran violencia a los textos para eliminar del Jesús histórico toda referencia al Reino de Dios futuro[54]; la segunda es que indudablemente la principal referencia del mensaje sobre el Reino de Dios de Jesús está en la tradición judía y, concretamente, en Daniel e Isaías[55]. Jesús anunciaba y esperaba una intervención futura del Reino de Dios que había de suponer una profunda transformación histórica[56], e invitaba a descubrir, aceptar y dejar fructificar ese Reino de Dios que, como en germen, estaba ya irrumpiendo en el presente.

La situación social de Jesús y de sus oyentes, el conjunto de su ministerio, la naturaleza de los desarrollos que introdujeron sus primeros discípulos, el tenor mismo de la expresión Reino de Dios, exige buscar sus antecedentes, ante todo en la tradición judía y resulta asombroso que se quiera explicar la predicación de Jesús al margen de ella. Por otra parte es claro que tanto Juan Bautista como la comunidad primitiva de Jerusalén vivieron una notable tensión escatológica futura. ¿Es posible eliminar totalmente este elemento de Jesús, que se encuentra entre ambos?

---

[53] MEYERS, *a. c.*, 64.

[54] Hay autores que siguen a Kloppenborg, pero que no tienen en cuenta lo que éste repite continuamente, que los textos de Q2, que son los que hacen referencia al futuro, no son necesariamente de menor valor histórico que los de Q1. Además no se puede prescindir tan fácilmente de la tradición de Marcos.

[55] Sobre esto puede verse el primer capítulo de mi libro *Ensayos sobre el cristianismo primitivo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella 2001).

[56] FREYNE, *o. c.*, 198. 204. 226.

Tienen razón los autores que en la actualidad subrayan que Jesús fue un maestro o sabio, pero esto no puede llevar a eliminar el aspecto profético y escatológico de su predicación[57]. Sin embargo sí es cierto que el mensaje de Jesús experimentó en la comunidad cristiana primitiva una fuerte apocaliptización, como consecuencia del entusiasmo pascual y como reacción ante las dificultades que experimentaron. Incluso las referencias al Hijo del hombre, juez glorioso y futuro, pueden ser secundarias y no remontarse al Jesús histórico[58]. Muchos autores del 'Jesus Seminar', y concretamente los que defienden la imagen del Jesús cínico exageran de manera inaceptable, pero pueden ayudar a superar la figura excesivamente apocalíptica de Jesús que ha predominado durante mucho tiempo.

No es posible discutir todos los paralelos que se encuentran con Jesús en la tradición cínica. Con frecuencia los textos se usan fuera de contexto, sin precisar su carácter cínico y sin rigor cronológico. Me limito a unas pocas referencias.

Para la regla de oro de Lucas 6, 31 se pueden presentar numerosos paralelos de la tradición judía tanto o más cercanos que los de la tradición cínica: Tob 4,15; Sir 31,15; Hch 15,29 (D); 2 Hen 61,1; Aristeas 207; Tg. de Lev 18,18; Hillel en b Shab 31a. La regla de oro parece un desarrollo de una fórmula sapiencial veterotestamentaria.

Como gran paralelo a Q Lc 6, 27-35 (Amor a los enemigos) se cita Epicteto 3, 22,54 (también D. L. VIII, 23; Séneca, *De Beneficiis* VII, 30,5), pero en la tradición judía hay numerosos textos que preparan esta tradición: Ex 23,4-5; 1 Sam 24,18-20, 2 Sam 19,6; Job 31,29; Prov 24,17-18; 25,21-22; Aristeas 207. 227. 232; 2 Hen 50, 4; Filón, *De Virt.* 116-118.

El texto principal para las concomitancias con los cínicos es siempre el del envío en misión (Mc 6,1-6 par.; Q Lc 10,1-11. 16), sobre todo por la itinerancia y la indumentaria. Pero el mismo Crossan reconoce que existen diferencias notables (prohibiciones más estrictas en Jesús), aunque se hacen referencias a elementos comunes. Sin embargo también aquí se podrían presentar interesantes paralelos judíos: en la Misná (Ber. 9,5) se ordena entrar en el Monte del Templo "sin bastón[59] ni calzado..."; y Flavio Josefo informa que los

---

[57] D. MARGUERAT, "Jésus le sage et Jésus le prophète", en: D. MARGUERAT-E. NORELLI-J. M. POFFET (eds), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Genève 1998) 293-318.

[58] R. AGUIRRE, *Raíces bíblicas de la fe cristiana* (Madrid 1997) 159-192.

[59] Los textos evangélicos usan *rabdon* y los cínicos *baktron*. El diccionario de Lidell-Scott señala una diferencia interesante entre ambas palabras. *Baktron* es el bastón robusto que ayuda para caminar. *Rabdon* es más ligero y puede entenderse como vara de mando o vara mágica.

esenios viajaban desprovistos de todo, excepto de un arma por miedo a los ladrones porque confiaban en la hospitalidad de los miembros de la secta[60].

Podría seguir presentando el trasfondo judío de palabras de Jesús que algunos autores sólo ven a la luz de los textos cínicos, pero la cuestión así planteada no lleva demasiado lejos. Más importancia tiene el que la imagen cínica de Jesús no es capaz de hacer justicia a su actividad taumatúrgica. Aunque Q sólo tiene un milagro (Lc 7,1-10=Mt 8,5-13), Marcos tiene varios y responde a un dato tenido hoy, de forma casi unánime, por indudablemente histórico.

No hay duda también de que Jesús quería "cambiar la moneda", provocar una profunda inversión de valores, criticar los valores hegemónicos (el amor al dinero, la búsqueda del honor, el aprecio por el linaje...) y las estructuras de su sociedad. Hay indudables coincidencias con la actitud cínica. Pero Jesús lo hacía desde algo tan judío como su proclamación del Reino de Dios y su llamada al conjunto de Israel. Más aún, Jesús mantiene una actitud especialmente crítica con las formas de vida que estaba introduciendo el proceso de urbanización no sólo en los alrededores de Galilea, sino en el corazón mismo de la región. El hecho de que Jesús no aparezca nunca visitando las ciudades de Séforis y Tiberias, tan cercanas de los lugares claves de su vida (Nazaret y Cafarnaún), sólo se puede explicar por la voluntad expresa de evitarlas y se remonta al Jesús histórico.

Séforis y Tiberias tenían una población y una identidad fundamentalmente judías, pero mantenían unas relaciones muy tensas con su entorno rural. En ellas residían funcionarios, herodianos y propietarios que vivían y prosperaban a costa de los pequeños campesinos, los cuales veían con malos ojos ese nuevo tipo de civilización que alteraba radicalmente sus formas tradicionales de vida y que además, tenía pésimas consecuencias económicas para ellos. En la Autobiografía de Flavio Josefo se ve cómo esta hostilidad entre las ciudades y los galileos estalla en el momento de la guerra judía[61]. Los cínicos se mueven por las ciudades y Jesús, por el contrario, más bien por

---

Agradezco a mi colega Carlos Gil esta observación, sobre cuyas interesantes consecuencias no entro en este momento.

[60] B. J. 2, 124-126.

[61] Este tema ha sido muy bien estudiado por S. Freyne en varias obras; cf. *o. c.*, especialmente 45-58. Este autor diferencia entre ciudades "heterogenéticas", que surgen en conflicto con las formas tradicionales de cultura y civilización, y "ortogenéticas", que desarrollan de forma sistemática una antigua cultura. Séforis y Tiberias eran heterogenéticas mientras que Jerusalén era ortogenética.

las aldeas y zonas rurales, pero ambos coinciden en la crítica a las élites urbanas y al tipo de civilización que representan[62]. Hay temas que se encuentran en diversas tradiciones sapienciales: la sabiduría práctica, la formulación brillante, la denuncia de tópicos convencionales y la propuesta de un estilo alternativo de vida, con frecuencia de aspecto contracultural. Lo encontramos en la filosofía cínica, en la sabiduría judía y también en Jesús de Nazaret.

Los autores que defienden la imagen cínica de Jesús han incurrido en notables exageraciones y han olvidado en exceso su raíz judía, pero además de ayudarnos a recuperar el aspecto sapiencial de su predicación, nos hacen caer en la cuenta de que en muy diversas tradiciones, desde luego, en la cínica, en la sapiencial judía y también en Jesús, encontramos una reivindicación permanente del espíritu humano: frente al orden establecido y las convenciones sociales, frente a los constreñimientos del dinero, del poder y de la sociedad, el individuo siente la necesidad de reaccionar y de reafirmar de forma rebelde su libertad humana[63].

Aunque ya ha aparecido en las páginas anteriores no puedo dejar de referirme explícitamente a una cuestión clave. Quienes defienden la imagen del Jesús cínico basan su reconstrucción en la fuente Q. Pero, a veces, no sólo se olvida el carácter hipotético de este documento, sino que se aceptan otras muchas hipótesis sobre la naturaleza y evolución del mismo. No deja de ser curioso que haya quienes consideren que el Jesús cínico tiene su máxima semejanza en el supuesto primer estadio de Q (colección de dichos de sabiduría, Q1 en la teoría de Kloppenborg. Así Crossan, Mack y Vaage), mientras que algún otro (Downing) ve la semejanza con el estado final de Q, no sapiencial y parecido a las Vidas de los filósofos cínicos.
Estas diferencias plantean ya un problema tanto sobre la naturaleza literaria de Q como sobre la de los documentos cínicos. Pero la cuestión más seria es que esta consideración tan unilateral de Q y la desconsideración de las tradiciones marcanas (milagros, la pasión, algunas *chreias)* no es en absoluto aceptable.

---

[62] Para este punto puede verse la *o. c.* de S. Freyne. Yo he tratado de ello en *Aproximación actual al estudio del Jesús de la historia* (Cuadernos de Teología Deusto 5; Bilbao 1995). Jesús, en buena medida comparte las críticas de los sectores rurales contra las élites urbanas, pero su propuesta no es, ni mucho menos, la mera restauración del orden tradicional.

[63] GOULET-CAZÉ, *a. c.*, 2818.

Resumen.- El problema de la relación entre el cristianismo y el helenismo se plantea hoy de una forma nueva y de particular interés con la teoría del Jesús sabio e influenciado, en su doctrina y actitudes, por la filosofía cínica, defendida por algunos autores actuales (Mack, Vaage, Downing, Crossan con matices). Se expone esta teoría y se presentan las características principales de la filosofía cínica y su extensión incluso por regiones cercanas a Galilea. El examen de los datos arqueológicos muestra la fuerte pervivencia del judaísmo en Galilea. Con frecuencia se hace un uso de la fuente Q confuso y poco satisfactorio. El carácter sapiencial de muchos dichos de Jesús, su actitud crítica y alternativa, pueden tener ciertas semejanzas formales con los cínicos, pero no revelan relación con los filósofos itinerantes de esta tendencia y se explican a partir de su enraizamiento muy peculiar en la tradición judía.

Summary.- *The problem of the relationship between Christianity and Hellenism is stated today in a new way of particular interest in the theory of the wise and cynic-influenced Jesus in his teachings and attitudes, defended by some current authors (Mack, Vaage, Downing, Crossan with nuances). In this paper this theory is exposed and the main characteristics of the cynic philosophy and its spread even into close regions of Galilea are stated. The examination of archaeological data show the strong survival of Judaism in Galilea. A confusing and less satisfactory use of the Q source is often made. The sapiential nature of many Jesus sayings, his critical and alternative attitude, may have some formal similarities with the cynics, but do not reveal any relationship with the itinerant philosophers of that tendency, and must be explained after their particular enrootment in jewish tradition.*