

## EL NEOPLATONISMO Y LA "PRESENTACION" DE LA ESTRUCTURA FORMAL DEL DOGMA CRISTIANO

1. *El neoplatonismo "filosofía escolastizada"*.—La excepcional importancia del neoplatonismo en la historia del pensamiento, que cada vez aparece con más fuerza y en más amplios estratos socio-culturales, adquiere una nueva y excepcional dimensión al analizar el papel primordial que representó en la "presentación" de la estructura formal del dogma cristiano. Podría parecer contradictorio que el neoplatonismo (que tuvo su más clásica sistematización en Plotino, influido por una radical situación "conflictiva": el *anticristianismo* del círculo plotiniano, que pensaban que el hundimiento del *status* social y de la cosmovisión antiguos significaría el fin de la cultura helénica y de su más genuino fruto: la filosofía), fuera el pilar fundamental de la formalización dogmática del *kerygma* cristiano. Puede haber paradoja, pero no existe contradicción. El neoplatonismo tiene sus raíces en Platón y la *Academia*. Su origen profundo hay que remontarlo al siglo III a J.C.; pero su peculiar modo de formalización de algunas ideas platónicas debe mucho al pensamiento iraní y a la sabiduría del pueblo hebreo. El pensamiento iraní impresionó suficientemente a los judíos de la cautividad, "ayudados" por las generosas medidas libertadoras de Ciro, tanto como para identificar a Ahura Mazda, el Señor de la Luz, con Yahwé-Elohim, posiblemente por el peso de la tradición del título de *Elyon* (Dios altísimo), que aparece en Ugarit-Ras Samra, aplicado a *El*, título del Dios de Melkisedec, al que Abraham ofreció sus diezmos. El texto de la *Escritura* es suficientemente claro por sí: "El año primero de Ciro, rey de Persia... excitó Yahwé el espíritu de Ciro... que hizo propagar de palabra y por escrito por todo su reino: *Así dice Ciro, rey de Persia; Yahwé, Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra y me ha mandado que edifique casa en Jerusalén de Judá*"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Esd.* 1. 1-2. En realidad la *Crónica babilónica* de Ciro lo que dice es algo distinto y más universal: «Yo reduje a los dioses a los lugares que habían morado y los instalé en su morada eterna. Yo reuní a todas las gentes y las restablecí en sus domicilios; y a los dioses de Sumer y Accad, que con gran enojo del *Señor de los Dioses*, Nabucodonosor había traído a Babilonia por orden del Dios Marduk, les hice ocupar en sus santuarios la morada que amaba su corazón». *Esd.*, y luego *Nehemías*, naturalmente se olvidan de que fue un acto de liberación colectivo y no exclusivo para los Judíos. Y el *Señor de los Dioses*, Ahura Mazda, lo identifican con Jahwé. Los versículos citados han sido agregados también al final de *Paralipómenos* II 36. 22-23. Más literales pueden ser las "cartas" de Darío y Artajerjes (*Esd.* 5. 3-12 y 7. 12-26). En ellas el Dios en nombre del cual hablan los reyes persas se designa como "Rey de los cielos" (*Esd.* 6. 10; 7-12), aunque *Esd.* tiendan a identificarlo con Jahwé, pero con cierta timidez, pues antes y después de la "carta" el nombre de Jahwé es escrito directamente. En *Nehem.* 2. 4 reaparece el "Dios de los cielos". Cf. M. García Cordero, *Teología de la Biblia* I (Madrid 1970) pp. 37 ss. y 92 ss.

El orto alejandrino del neoplatonismo no es accidental. Alejandría fue, desde sus orígenes, una ciudad universalista, donde contactan y conviven hombres de mundos hasta entonces diversos. Fue una primera y auténtica cosmópolis. La cultura griega primero, como el colonialismo romano después, se encontraban con la cultura egipcia, los cultos esotéricos orientales y la primera gran religión monoteísta, el Judaísmo. Las comunidades judías, tanto en Palestina como en Alejandría y otros lugares, se dejaron penetrar con facilidad por el pensamiento griego. El II *Libro de los Macabeos* lo muestra ya a las claras y nada menos que al interpretar el *bará* de la creación como *creatio ex nihilo sui et subiecti*, recurriendo a la terminología griega, pese a que la noción de *creación* sea extraña al pensamiento helénico: “Ruégote hijo —dice la madre de los Macabeos— que mires al cielo y a la tierra y veas cuanto hay en ellos y entiendas que de las cosas que no existen lo hizo todo Dios”<sup>2</sup>.

Los libros sapienciales deuteroacanónicos muestran esta huella, fundiendo la “metafísica de la luz”, de origen iraní, con la filosofía de los griegos. Posiblemente, la primera “formulación” neoplatónica tuvo lugar en la muy poderosa comunidad judía de Alejandría. Así, hacia el 150 a. J.C. Aristóbulo utilizó el platonismo neopitagorizante de la *Academia* para interpretar la *Escritura*. El Señor de la Luz, Dios único, creador del Cosmos, se reviste ya con el ropaje de la formulación platónica. Filón de Alejandría (30 a. J.C.—50 de J.C.), lejos de ser un “precedente” es un auténtico estructurador de la formulación neoplatónica en fórmula casi plotiniana<sup>3</sup>.

Lo que hoy llamaríamos “filosofía” con vigencia social en el mundo del Imperio Romano, tuvo dos aspectos principales; de un lado la prédica popular (diatriba cínica, hedonismo epicúreo, moral estoica); de otro la enseñanza académica (neoplatonismo). Pero, para el hombre culto, sólo esta última era estricta filosofía, y eran estos “filósofos” los escuchados por las clases privilegiadas del Imperio, los que se utilizaban como “maestros”; aquellos a cuyas “clases” se asistía, sea para tener una cierta formación, sea para recibir lo que luego se llamará la *licentia docendi*. Esto facilitó la “escolastización” del neoplatonismo, cuyo pensamiento sería la primera “filosofía escolastizada”. Tanto en este sentido, como en cuanto a su origen, el uso del neoplatonismo por los cristianos era inevitable, primero y no contradictorio, después. Más aún, tanto el neoplatonismo cristiano como el pagano fueron posteriores y subsidiarios del neoplatonismo judío-helenístico. San Justino (muerto entre 163-167), y san Clemente (entre 150-215 ap.), y Orígenes (184-253 ap.) son tan originarios o no como Plotino (205-270). El neoplatonismo cristiano precede a la formación del dogma; la sabiduría de los Capadocios

<sup>2</sup> 2 Mac. 7. 28. El segundo de los *Macabeos* se redactó originalmente en griego; en modo alguno puede ser anterior al 144 a. J.C. pues cita una “carta” de dicha fecha. Pero tanto el análisis filológico como la cronología del I *Macabeos* obligan a retrotraerlo al período que va entre finales del siglo II a. J.C. y la primera mitad del I a. J.C. La lectura “sinóptica” de uno y otro libro inclina a pensar que I *Macabeos* es una versión para los hebreos alejandrinos más cultos y helenizados. Pocos autores subrayan este hecho verificable con sólo situar ambos textos a dos columnas.

<sup>3</sup> Con motivo de la celebración del Centenario de Plotino expuse ampliamente esta concepción en la Accademia Nazionale dei Lincei de Roma; ‘El neoplatonismo y la constitución de la filosofía árabe’, *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma 1974) 327-38.

(san Gregorio Niceno, san Gregorio Nacianceno, san Basilio) es teología cristiana, nadie lo duda, pero también sabiduría neoplatónica. Más tarde, en la divisoria misma del Mundo Antiguo, san Agustín (350-430) cristianizaría explícitamente —implícitamente ya había sido hecho en Nicea el 325— la formulación plotiniana. En los "siglos de transición", Boecio haría lo mismo con la formulación de Proclo. La Alta Edad Media cristiana occidental vivirá intelectualmente de la sabiduría neoplatónica de san Agustín y de Boecio, pero también de Porfirio —autor de una olvidada diatriba anti-cristiana— y de Simplicio, uno de los exilados por la orden imperial decretada por el "cristianísimo" Justiniano el 529. Hasta cuando creían "leer" a Aristóteles lo veían a través de las interpretaciones neoplatónicas. Y cuando, rompiendo con los menguados "manuales" escolares, Juan Escoto Erígena iniciase el pensamiento medieval cristiano occidental, se apoyará en el muy neoplatónico *Corpus Dionisiacum*.

Todas estas circunstancias son conocidas suficientemente por los estudiosos de la historia del pensamiento, y se admite, salvo contadas y nostálgicas reservas, para el terreno de la sabiduría cristiana, filosófica y teológica, desde los siglos III y IV. La única novedad de mi planteamiento reside no sólo en su extensión a la "presentación" de la formulación del dogma cristiano, sino en el modo como éste queda vertebrado y en el influjo que iba a tener en cuatro puntos nada despreciables: a) La orientación de la sabiduría cristiana. b) La ideologización de la teología. c) La peculiarización de las patristicas oriental y occidental y d) La diferenciación de las iglesias orientales y de la romana. En este trabajo sólo me ocuparé de los dos primeros puntos; en otros posteriores afrontaré los otros dos<sup>4</sup>.

2. *Orígenes y principios de la cosmovisión cristiana.*—Originariamente el cristianismo fue un movimiento religioso surgido dentro del ámbito político del Imperio romano y de la socio-cultura helenística, pero generado en un grupo social "no integrado" y en una religión exógena, bien que políticamente tolerada. El sistema esclavista romano estructuró una fórmula colonial de extraordinaria eficacia y cuyo éxito político ha llegado a nuestros tiempos. Los pueblos sometidos conservaban *de iure* y *de facto*, sus instituciones y su autogobierno, con excepción de lo que hoy llamaríamos *relaciones exteriores* y *defensa*, sistema muy semejante al de los "protectorados" de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. El colonialismo se establecía por tres principios que han llegado a nuestros días: a) Las prerrogativas del "Gobernador" romano. b) Los privilegios de jurisdicción de los "ciudadanos romanos" —a los que se acogería san Pablo— y c) El más absoluto control económico, que alcanzaba a la moneda, al comercio exterior y a la dependencia respecto de la economía de Roma. La única novedad de la nación judía, respecto de otros pueblos sometidos al esclavismo colonialista romano, era la peculiaridad religiosa de este pueblo. Tras el hundimiento del Reino de Israel, primero y del de Judá, después; la destrucción de Jerusalén y la cautividad en Babilonia; la liberación por Ciro y la dependencia de persas, primero, y de los Diadocos después, los Judíos han interpretado su vieja con-

<sup>4</sup> Agradezco muy sinceramente la extraordinaria ayuda de mis compañeros los profesores M. García Cordero, J. de Hoz Bravo y L. Turrado, que tuvieron la amabilidad de leer el texto, añadir valiosas observaciones y corregir los textos griegos.

ciencia de “pueblo elegido de Dios” desde el sentido de poder material, a la idea de la “nación de justos”, que espera la llegada del *Mesías* restaurador. El concepto de *Mesías* no era demasiado claro; naturalmente que la descripción del *Déutero Isaías* es harto elocuente *quo ad nos*, pero no debió serlo tanto para los hebreos. La idea fundamental del *Mesías* es distinta en el *Isaías* primitivo (C. 1-39): Príncipe ideal de raíz davídica, y en el *Déutero Isaías* (C. 40-55): Profeta y víctima de los pecados de Israel, y no fue unívocamente interpretado; y posiblemente en esta diversidad de interpretaciones se nutrieron las diferentes corrientes del judaísmo vigentes en los tiempos inmediatos a la predicación de Jesús de Nazaret. La inquietante y no siempre clara figura del Bautista, las peculiaridades de los *Esenios* y los hallazgos de las grutas del Mar Muerto, con el conocimiento de la peculiar comunidad de Qumrán, constituyeron las coordenadas en que hay que situar la predicación de Jesús de Nazaret. Frente a la acendrada e intransigente interpretación jurídica y política de la “nación de los justos” de la escuela farisea, existió otra interpretación menos jurídica y nada política, que me atrevería a llamar “espiritual”. Ser judío es pertenecer a la “nación de los justos”, pero ésta no tiene acá su sede, sino allá, junto al Padre.

La novedad radical de Jesús de Nazaret es su identificación con Cristo, el *Mesías*. Su insistencia en decir “mi Padre”, en lugar de “nuestro Padre”; y el autotitularse “Hijo del Hombre” sería la explicación humana del éxito de su predicación y la causa de su muerte. Jesús fue acusado, juzgado y condenado por blasfemo, al identificarse con el *Mesías*, y no como profeta o taumaturgo. Y con la muerte en la cruz de Jesús de Nazaret, se pone en marcha el movimiento religioso cristiano, cuya cosmovisión, bien que enraizada en la “teología de la creación” del *Antiguo Testamento*, sería peculiarizada muy significativamente. Históricamente esta peculiarización fue formalizada por las dos primeras generaciones de discípulos de Cristo: los Apóstoles y de un modo, al menos destacado, san Pedro, en la primera; san Pablo, y subsidiariamente san Lucas, en la segunda. El estado actual de la investigación sobre los escritos cristianos, permite afirmar que los *logoi* cristianos fueron recogidos mucho antes de lo que la crítica del siglo XIX y principios del XX había supuesto. La recopilación primitiva habría sido hecha alrededor del 40-50 de J.C. con sentido catequístico y en vida de san Pedro y de muchos de “los doce”, lo que reduce al mínimo inevitable los “procesos de mitificación”, que de ser radicales difícilmente hubiera sido tolerado por los “testigos”. Las *cartas* de san Pablo pueden fecharse a partir del 51 de J.C. Los *Logoi* de los *Hechos*, por la brusquedad de su interrupción, deben fecharse hacia el 61-63 (antes del final de la primera prisión de san Pablo), aunque la redacción conservada o al menos ciertos elementos, se añadiesen con posterioridad. Acaso el documento de la catequesis primitiva fuese el *San Mateo* “arameo”, hoy perdido, que pudiera ser la redacción “central” del texto actual. De dicho posible texto aramaico dependerían, más o menos indirectamente, *San Marcos*, *San Mateo* y *San Lucas*. El *Evangelio de San Marcos* debe recoger la enseñanza de san Pedro; es la compilación más originaria y sus *Logoi* podrían proceder de la década 40-50, bien que la redacción “central” pueda fecharse después del 62, hacia el 65. La redacción “central” de *San Mateo* hay que situarla después del 70; la “central” de *San Lucas* es anterior al 63, pero bastantes de sus elementos proceden de reelaboracio-

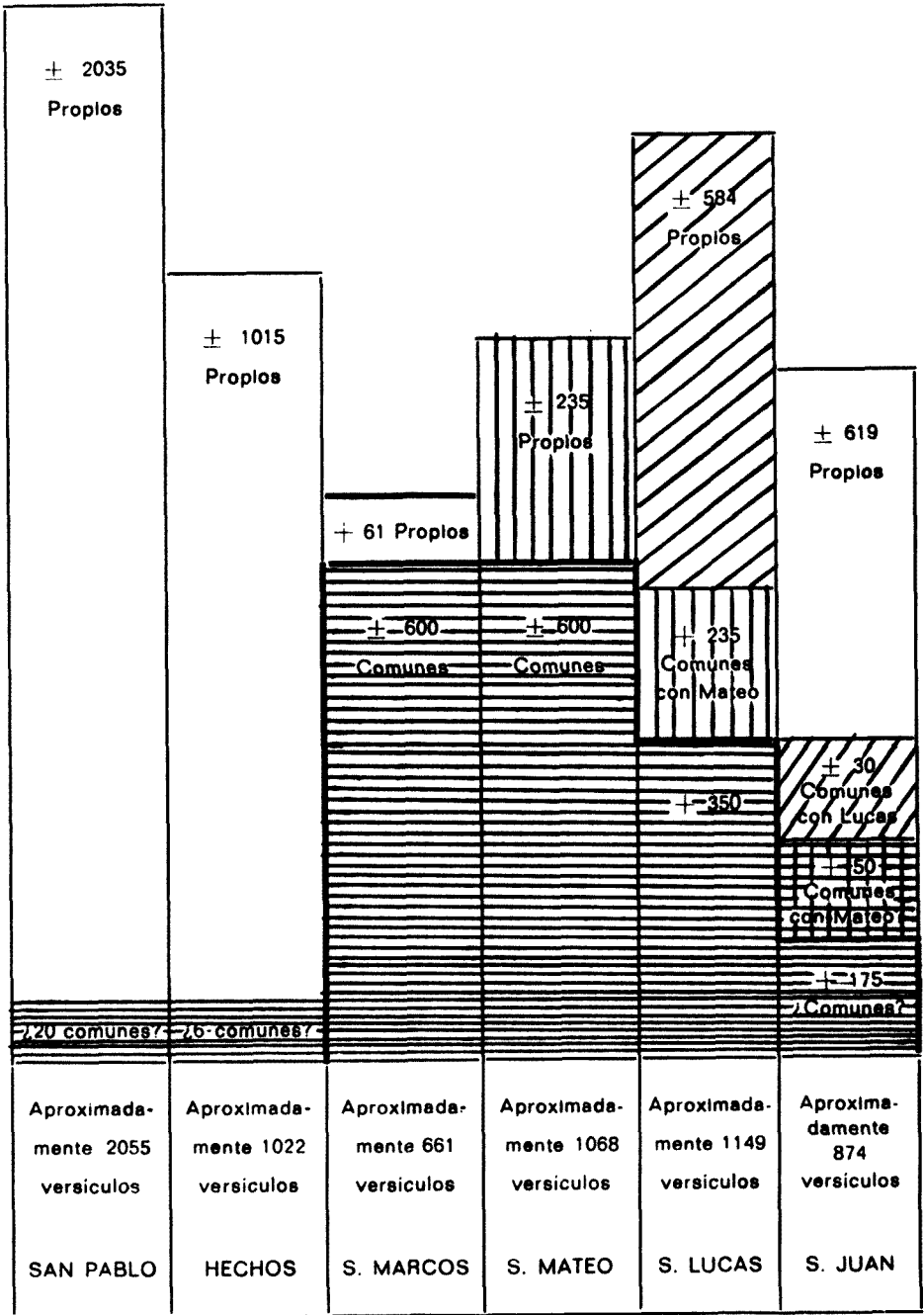
nes posteriores. El *Apocalipsis* es de hacia el 90-96. *San Juan*, al menos en parte, fue escrito antes del 125, ya que el fragmento más antiguo conocido de los *Evangelios* —hasta 1972— eran unas palabras del de *San Juan* copiadas el año 125<sup>5</sup>. La situación podríamos sintetizarla en los esquemas siguientes, de carácter sumamente aproximado:

Versículos «comunes» ¿500?	V. «Comu- nes» ¿350? «Logoi» de San Lucas	V. «Comu- nes» ¿6? «Logoi» de los Hechos	V. «Comu- nes» ¿20? San Pablo	V. «Comu- nes» ¿500? San Marcos	V. «Comu- nes» ¿500? San Mateo «griego»	V. «Comu- nes» ¿350? San Lucas	V. «Comu- nes» ¿175? San Juan
Hacia 50	Antes de 63	Hacia 61-63	57-67	Hacia 65	Hacia 70	Hacia 75	Antes de 125

### 1. Posible organización de los 'logoi' comunes

3. *La evolución de la presentación paulina del cristianismo.*—Pese a todo cuanto debe el pensamiento cristiano a san Pablo, los orígenes del *Kerygma* cristiano, por propio testimonio de aquél y de los *Hechos*, nos permite intuir que la primera generación de discípulos: "Pedro y otras columnas de la Iglesia", por decirlo con las palabras paulinas, compartían los puntos fundamentales del *Kerygma*, ya que san Pablo y san Lucas no tienen escrúpulo en subrayar la discrepancia cuando la hubo y les pareció importante. San Pablo no es un profesor de teología; es un acendrado cristiano transformado por la nueva fe en Cristo, un mensajero que va a los "hermanos" para encaminarlos y ejercitarlos en el camino de la fe. Pero antes ha sido el único apóstol de las dos primeras generaciones que había recibido la formación teológica tradicional de Israel a través de una de las figuras más caracterizadas de la escuela farisea, Gamaliel. Al mismo tiempo posee una suficiente información de la cultura antigua; se siente cómodo en el mundo helenístico romano, en el que va a discurrir su predicación. Partiendo de las comunidades judías del Asia Menor, san Pablo funda, alimenta y acrece las nacientes "iglesias" de Anatolia. Después salta al continente europeo, presentándose en él incluso con un hábil discurso que muestra su conocimiento de la cultura antigua y del estilo de la dialéctica cínica. Y aunque no sabemos qué parte haya podido poner el "redactor" de los *Hechos*, como Corfaux ha subrayado, "las expresiones *hombre interior* y *hombre exterior*, inusitadas en la lengua paulina, son platónicas. Pablo las llevaba en sí y la emoción las hace emerger". Los

<sup>5</sup> Cf. Läßle: *Die Entstehungsgeschichte del Bibel* (Munich 1969).



2. Versículos 'coincidentes' en los textos griegos conservados

versículos 16 al 18 de la *Segunda de los Corintios* son neoplatónicos. Si bien la labor de san Pablo es extraordinaria por doquier, y concretamente en Roma, encuentra a su llegada grupos cristianos que demuestran la profundidad de la penetración del cristianismo prepaolino. Sin negar el excepcional papel de san Pablo en la fundamentación del cristianismo histórico, la vivencia personal de Cristo en san Pablo es tan profunda que le basta con presentar su acendrado testimonio, sin intentar definir ni buscar términos que esquinen las posibles ambigüedades interpretativas.

Hasta entonces la difusión del cristianismo en el Imperio romano no había presentado peculiaridades distintivas extraordinarias. La injusta condena y ejecución de Jesús de Nazaret es un acto individual de cobardía política del Gobernador romano, no del Imperio. Los *Hechos* no ocultan que los magistrados romanos se muestran tolerantes con san Pablo y con las comunidades cristianas. A su vez san Pablo da un testimonio de reconocimiento de la autoridad civil, singular y extraordinaria para su tiempo, que luego se expondrá. Incluso el "programa" neroniano, pese a que acarree el martirio de san Pedro y san Pablo, no constituyó una persecución propiamente dicha, sino un despiadado recurso a la demagogia, que por desgracia no fue el primero ni el último. El conflicto entre el Imperio y los cristianos tiene otro origen muy diferente: el peculiar sentido de la *religio civilis* del Imperio, al que después habrá que referirse.

La cosmovisión cristiana en la presentación paulina es fundamental y compleja; reducida al esquema que luego presentará el *Símbolo* puede sintetizarse en los siguientes puntos: a) Existencia de un solo Dios, creador *ex nihilo sui et subjecti et in tempore* de todo cuanto existe, omnisciente, providente, remunerador y padre bondadoso, pero justo. b) Compatibilidad de la unidad intrínseca y extrínseca del Dios Uno con la trinidad de manifestación como Padre, como Hijo y como Espíritu. c) Identificación de Jesús de Nazaret con Cristo, criatura única y primígena del Padre, que nació de una mujer del linaje de David; asumiendo la condición humana, viviendo entre nosotros, predicando la Buena Nueva y muriendo para redimirnos, con muerte de cruz. d) Resurrección de Cristo, testimonio de su divinidad y prenda de nuestra vida eterna. e) Redención de la humanidad toda, y del mundo a ella anejo, por la sangre de Cristo. f) Anuncio de la segunda venida, triunfante y definitiva, de Cristo, que posiblemente san Pablo esperaba bastante próxima a su tiempo. g) División de los tiempos por el *Pléroma*; siendo de ignorancia relativa los *a parte ante*, y de la Única posible sabiduría, la de la Cruz, los *a parte post*. h) Ayuda de Dios como Espíritu, desde *Pentecostés*, a los que se reúnan en nombre de Cristo. i) Doctrina del Cuerpo místico, del que Cristo es cabeza; y cuerpo todos los creyentes, constituyéndose así una Iglesia universal en el espacio y en el tiempo. j) Establecimiento de un signo común de la condición cristiana, el bautismo por el espíritu, que deroga la circuncisión abrahámica. k) Identificación de la verdad, no con la patencia del ser, sino con la certidumbre eterna del Dios Hijo; y carácter liberador y vivificador de esta Verdad. l) Identificación del amor (*ágape*), no con el *éros* apetitivo, sino con el Espíritu mismo, como un gratuito obsequio de radical apertura.

4. *Los presupuestos del "conflicto" con el "establecimiento" romano.*— ¿Qué sucede en los siglos II y III de J.C.? La expansión social del movimien-

to cristiano. Pero este no es, ni para sí, ni para el mundo pagano, una *religio*. El estudio desapasionado de las persecuciones, lo primero que evidencia es la desazón que el tal movimiento causaba a los “funcionarios romanos”, sobre todo cuando veían que pasaban de las clases “no establecidas” al “establecimiento”: a las familias patricias.

El siguiente esquema cronológico es suficiente para advertir la complejidad de la situación.

- Hacia 50. ¿*S. Mateo* “arameo”?  
 Antes del 63. ¿“*Logoi*” de *S. Lucas*?  
 Hacia 61-63. ¿“*Logoi*” de los *Hechos*?  
 57-67. “*Cartas*” de *S. Pablo*.  
 64-68. Ejecuciones “demagógicas” de Nerón que alcanzaron a los cristianos. Martirio de san Pedro, san Pablo y de algo más de 150 fieles.  
 Hacia 65. *Evangelio* de san Marcos.  
 Hacia 70. *Evangelio* de san Mateo “griego”.  
 Hacia 75. *Evangelio* de san Lucas “actual”.  
 Hacia 80. ¿Reelaboración de los *Hechos*?  
 Entre 90-96. *Apocalipsis* de san Juan.  
 Antes de 125. *Evangelio* de san Juan.  
 Hacia 125. *Apología* de Aristides y Quadratus.  
 Hacia 140-145. *Pastor* de Hermas.  
 Antes de 144. Excomuni6n del gn6stico Marcion.  
 150. *Apología* de san Justino M6rtir, dirigida a Adriano.  
 Hacia 155. *Apología* segunda de san Justino, dirigida a Marco Aurelio.  
 160. *Di6logo* con Trif6n.  
 165. *Carta* de Policarpo.  
 Hacia 166-171. *Discurso* a los griegos de Taciano.  
 Hacia 177. *Legatio pro christianis* de Aten6goras, dirigida a Marco Aurelio y Commodo.  
 Hacia 187. *Adversus haereses* de san Ireneo.  
 Hacia 190. Escuela “cristiana” de Alejandría; Panteno (+200).  
 Hacia 195. *Protrepikos* (exhortaci6n a los griegos) de san Clemente.  
 197. *Apologeticum* de Tertuliano.  
 202. Prohibici6n del proselitismo judío y cristiano, por Septimio Severo.  
 Se puede ser cristiano; no se admite la conversi6n.  
 203. Orígenes “director” de la “Escuela de Alejandría”.  
 215. *Stromata* de san Clemente.  
 230. *Philosophumena* (refutaci6n de todas las herejías) de san Hipólito.  
 235. Persecuci6n muy dura de los cristianos.  
 248. *Contra Celso* de Orígenes.  
 250. Persecuci6n muy dura y “sistemática” contra los cristianos. Se exige a los ciudadanos el “certificado” de haber realizado “sacrificios pú-  
 blicos”.  
 251. *Sobre la unidad de la Iglesia Católica* de san Cipriano.  
 Antes del 260. Iglesia cristiana de Dura Europos.  
 257-258. Edicto contra los cristianos.  
 260. Edicto de Galieno. El cristianismo “religi6n lícita”.  
 31.III.297. Edicto contra los maniqueos.



- 302-303. Persecución durísima y sistemática contra los cristianos ordenada por Diocleciano. Destrucción de "numerosas iglesias"; martirio de innumerables cristianos.
311. Galerio concede libertad para el culto cristiano en Nicodemia.
- 28.X.312. Victoria de Constantino sobre Majencio en el puente Milvio, previa supuesta aparición "dioscúrida": *in hoc signum vincas*.
313. Rescripto de "tolerancia" mal llamado *Edicto* de Milán.

Puede advertirse que la "transformación" de los *logoi* y la redacción del *Corpus del Nuevo Testamento* primero y las obras apologéticas y doctrinales después, no permiten reducir a los cristianos de los tres primeros siglos a una permanente "Iglesia de las catacumbas". Tras períodos de persecución violenta, pero nunca total, venía una relativa calma y tolerancia. Otras veces la persecución era "local" o "regional". Sólo Diocleciano parece haber tenido la explícita voluntad de desarraigar definitivamente al movimiento cristiano; y aun así, espero a viejo y al menos dos prefecturas no llevaron a la práctica tan dramática, sistemática y cruelísima persecución. Pero, de todos modos, los cristianos fueron acusados de lo mismo que le costó la vida a Sócrates: de impiedad, de *asebeia*, de ateísmo —diríamos nosotros— y ello por dos razones: la primera y principal por no aceptar la *religio civilis* de la *urbs*, que ya revestía la forma de sacralización del *Imperator* en tanto *Divus Augustus*; la segunda, derivada de la primera, porque desacralizar la naturaleza y desvestirla de dioses era la mayor impiedad. Ahí tenemos los famosos textos de *Contra los Gnósticos* de Plotino (*Enneadas* II, 9), que en realidad era también un *Contra los cristianos*: Ἐκείνο δὲ μάλιστα δεῖ μὴ λανθάνειν ἡμᾶς, τί ποτε ποιούσιν οἱ λόγοι οὗτοι εἰς τὰς φυγὰς τῶν ακουόντων καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ καταφρονεῖν πεισοδέντων... Οὐ γὰρ τὸ συστῆλαι εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδόντων, ὅταν μένων ὃς ἐστὶ πολλοὺς ποιῆ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρητῆ μένους καὶ δι' ἐκείνον παρ' ἐκείνου ὄντας<sup>6</sup>.

Los *apologetas* de los siglos II y III usaron ampliamente, tanto en las *apologías* como en la *prédica* y en la *catequesis*, el pensamiento griego al utilizar el "lenguaje científico" común de su tiempo. Harto conocidos son los términos y las ideas "antiguas" utilizadas y recogidas respectivamente por san Pablo: el *atleta cristiano*, la sabiduría que buscan los griegos, la contraposición de *ágape* y *eros*, la división tripartita de los hombres en so-

<sup>6</sup> *Enneadas* 11. 9; 15. 1-3; 9. 35-39. En las ediciones de las *Enneadas* se suele titular este escrito πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας (*A los que dicen que es malo el autor del mundo y que el mundo es malo*), de acuerdo con la "nomina" de la *Vida de Plotino* (24, 40). Pero antes Porfirio ha escrito en 16, 1-11 al explicar las polémicas de Plotino: «Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγμένοι... "Ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχος ποιούμενος ἐν ταῖς συνοουσίαις, γράφας δὲ καὶ βιβλίον ὅπερ πρὸς τοὺς Γνωστικούς». Es cierto que estos "numerosos cristianos que había en su tiempo, sectarios que habían arrancado de la filosofía antigua" cuando los enumera Porfirio —Adelfo, Aquilino— resultan desconocidos; y los libros que dice poseían: Alejandro de Libia, Filocomo, *Demostrates* de Lidia, los *Apocalipsis* de Zoroastro, Zostriano, Nicotheo y Aliogenes de Mesos, o son desconocidos o apócrifos, como el presunto *Apocalipsis* de Zarathustra. Pero al conocido anticristianismo de Porfirio hay que agregar alguna posible "purga" posterior.

máticos, psíquicos y pneumáticos, la doctrina del *pneuma*, etc. Los textos paulinos son suficientemente conocidos y no es preciso citarlos. Pese a un mayor uso por los apologetas, el ámbito doctrinal paulino no está excesivamente rebasado. Este, como he expuesto en otro lugar<sup>7</sup>, parte de la concepción paulina de la radical posición central de Cristo, “Los judíos —escribirá san Pablo en la *Primera carta a los Corintios*— piden signos y los griegos buscan sabiduría; mas nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, para los gentiles locura; pero para los que han sido llamados, judíos o griegos, Cristo, la fuerza de Dios y su Sabiduría”<sup>8</sup>. “Cristo —comentaba entonces— no es el Mesías restaurador de la *estricta observancia* rabínica, ni es señal, ni ofrecerá señales (pruebas), salvo la escandalosa de su muerte. Tampoco es mera sabiduría intelectual, como buscaban los griegos, y como seguramente esperarían del discurso de san Pablo en el Areópago. Pero si es *signo* y si es *Sabiduría* en cuanto persona Divina. La presencia fontanal de Dios no es absoluta, sino que presenta grados; y el más alto es aquel en que la presencia del Dios subyacente constituye la realidad misma de la Persona. Este es el caso singular de la identidad de Dios y hombre en la persona de Cristo. Por esto Cristo pide la adhesión a su Persona; por esto san Pablo repetirá que sólo la comunión con Cristo nos une a Dios. Y este encuentro se realiza por una vía específica y única: el amor, concebido —he aquí la gran novedad paulina— como la estructura metafísica de apertura por pura volición. Naturalmente que de este modo sólo puede darse en Dios y de un modo eminente en las *procesiones* divinas; por esto Dios es amor. En el hombre el amor está vinculado con *eros*, a un cierto deseo. Pero a través de su comunión con Cristo, el *eros* concomitante queda superado y el hombre, poseído ahora por la verdad de Cristo y el amor a Cristo, puede acceder al amor puro e infinito de Dios. Ahora bien, ni los Apóstoles eran *profesionales* de la teología, ni la intención primera de quienes redactaron los escritos del *Nuevo Testamento* fue la de narrar una historia y redactar una teología —aunque los *Evangelios* y los *Hechos* relaten hechos históricos y las *Cartas* de san Pablo constituyan el más rico acervo teológico conocido. Al contrario, se trata de ilustrar a los nuevos cristianos, con afán de enseñanza en la verdad y de preparación para recibir y aprovechar la Gracia. Y como la Iglesia cristiana se constituye en el marco socio-político del Imperio Romano, la Verdad cristiana tiene que ser expuesta en el contexto socio-cultural de los judíos helenizados primero y de los pueblos del Imperio después”<sup>9</sup>. Naturalmente, al exponer o defender el cristianismo algunos recurrirán más y otros menos, a las “formas y métodos” de la escolastización neoplatónica.

5. *La neoplatonización del pensamiento cristiano preniceniano.*—Tras los elementos doctrinales paulinos, el *Prólogo del Evangelio* de san Juan introduce la doctrina del *logos*, cuyo eco recoge san Ignacio de Antioquía (muerto antes del 117). La misma línea aparece en la llamada *Carta de San Bernabé* (anterior a 138). En cambio, el *Pastor* del Hermas (entre 140 y 150) no nom-

<sup>7</sup> ‘El problema filosófico del puesto del Islam en la Historia de las religiones’, *Homenaje a X. Zubiri* 1 (Madrid 1970) 381-420.

<sup>8</sup> *1 Cor.* 1. 22-24.

<sup>9</sup> *1 Cor.* 390-91.

bra el *Logos*. Sin embargo, san Justino (hacia 110-167) no sólo utiliza ampliamente la doctrina del *logos* fructificador, de raigambre neoplatónica (Filón), sino que emplea una curiosa definición del Hijo: "otro Dios distinto del que todo lo ha hecho; distinto numéricamente, pero no en cuanto a la noción". Por tanto, la comunidad de οὐσία no está ni intuida. Cuando puede expresarse mejor recurre a explicaciones metafóricas o gramaticales, indudablemente de origen académico y estoico. El Padre aparece identificado con el *demiurgo*, el Espíritu Santo quedaba en "tercer lugar" y tan mal definido que da la impresión de que san Justino no sabe qué hacer con él. Taciano, discípulo de san Justino, explica el origen del Hijo del Padre por una distribución, no por división". El Hijo, además, crea todas las cosas, incluida la materia de un modo semejante a como por la palabra se produce la enseñanza. Atenágoras contemporáneo de Taciano, concibe la generación del Hijo, "primer brote del Padre" como persona distinta en relación con la creación; Dios es inteligencia eterna. Al Espíritu Santo lo concibe "emanado del Padre y viniendo de El como un rayo de sol". Teófilo de Antioquía, que escribe hacia el 180, es el primero que usa el término τριάς (Trinidad) para expresar la noción de las tres personas, también distingue en el *Logos*, el λόγος εὐδιάθετος del λόγος προφορικός. Sobre el origen del Logos, escribe: "Teniendo, pues, Dios a su *Logos* inmanente en sus entrañas, lo engendró con su propia sabiduría emitiéndolo antes de todas las cosas... y por su medio hizo todas las cosas". Pero nada explica de la comunidad entre Padre e Hijo. Melitón de Sardos (hacia 170) es claramente pre-monarquiano. San Ireneo (hacia 126-264), por reacción antignóstica, subraya ante todo la unidad de Dios, y rechaza la identificación del Hijo con el *demiurgo*. Dios se ha manifestado por el Hijo que está en el Padre y tiene en sí al Padre. El Padre es engendrador; el Hijo, engendrado; es tan neoplatónico que afirma que el hombre está formado de φύσις, ψυχὴ y νοῦς.

Aunque la "metafísica de la luz" aparece en bastantes de los autores antes citados, y muy claramente en la llamada *Carta de San Bernabé*, cobra un especial interés en san Hipólito (hacia 190-236). A las curiosas alusiones de los hoy llamados *Philosophumena* —en realidad Κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἐλεγχοῦς— hay que añadir los textos del *Contra Noeto*, donde asocia la creación, la Encarnación a la generación del *Logos*, cuyo poder viene del Padre "porque no hay más que una sola luz de luz". Es la vez primera que he encontrado, en esta inevitablemente rápida lectura de los autores prenicenianos, la expresión neoplatónica que luego encontraremos en el *Símbolo*. Pero san Hipólito ha debido conocer a san Clemente de Alejandría; todos los críticos coinciden en su formación alejandrina. Que Orígenes fuese a escucharlo en Roma el 212 es aleccionador. La acusación de heregía contra el papa Calixto tiene mucho que ver con su personal formación alejandrina y la natural ignorancia filosófica del pontífice.

San Clemente de Alejandría (hacia 150-215) es un estricto neoplatónico, de talla no inferior a su lejano maestro Filón, y a su cercano discípulo Orígenes. Dios está allende todo; más allá del Ser y más allá del Uno. Sólo podemos conocerlo por el Hijo, el *Logos*, que es la Sabiduría y Potencia del Padre, coeterno y coesencial con él, por quien el mundo ha sido creado. Aquí están ya la *dynamis* y el *pantaegéneto*. Merece la pena citar algunos párrafos

de los *Stromata* y del *Protréptico*. Así todo el sistema neoplatónico cristiano del *Logos* queda resumido en estas afirmaciones: “Es también extremadamente difícil demostrar el principio absolutamente primero y más antiguo, causa del nacimiento y subsistencia de todas las demás cosas. Pues, ¿cómo puede expresarse lo que no es género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número; más aún, ni accidente, ni sujeto de estos? No se puede decir propiamente que sea el todo... Pero tampoco se puede decir que tenga partes, pues el uno es indivisible y por ende infinito... Es algo que carece de dimensiones y de límites. Por tanto, no tiene forma, ni nombre. Cuando, impropriamente llamamos Uno, Bien, Inteligencia, Ser, Poder, Dios, Creador, Señor, no lo hacemos mentándolo por su nombre [propio], sino que por imposibilidad [formal] usamos todos aquellos hermosos nombres, para que nuestra inteligencia pueda tenerlos como referencia para no errar en otras cuestiones. Pues ninguno de ellos por sí solo muestra a Dios; mas todos juntos confluyen para indicar el poder del Todopoderoso... Las cosas que se predicán se dicen de las propiedades y relaciones. Ahora bien, nada de esto puede ser concebido en Dios, ni tampoco puede ser captado por ciencia deductiva, pues esta parte de principios y nociones mejor conocidos. Nada hay, empero, anterior al *No engendrado*. Sólo, pues, queda que por la gracia de Dios y por el *Logos* que de El procede, podamos conocer al Desconocido”. Este *Logos* es revestido por san Clemente en el *Protréptico*, con todos los atributos de la “metafísica de la luz”: “*Salve luz*. Desde el cielo brillé sobre nosotros, que estábamos reunidos en la oscuridad y encerrados en la sombra de la muerte, una luz; más pura que el sol; más dulce que la vida de aquí abajo. Esta luz es la vida eterna; todo lo que de ella participa, vive; mientras la oscuridad teme a la luz y, ocultándose por medio, deja su sitio al Día del Señor. El Universo se ha convertido en luz indefectible y el Occidente se ha transformado en Oriente. Esto es lo que quiere decir *Nueva creación*. Porque el *Sol de la justicia*, que atraviesa en su carro el Universo entero, recorre asimismo la humanidad, imitando a su Padre *que hace salir el sol sobre todos los hombres* y derrama el rocío de la verdad. Fue El quien cambió el Ocaso en Nacimiento; quien crucificó la muerte a la vida...; quien diviniza al hombre con enseñanza celestial, *da leyes a su intelecto y las graba en su corazón*”. Aparte del paralelismo con los textos de Plotino, en el caso del citado de los *Stromata* y del sorprendente parecido con la *Hikmat al-Mašriqiyya* de Avicenna, en el *Protréptico* tenemos ya una *teosofía* cristiana tan poderosa que era inevitable que por estos carriles circulara definitivamente, con todas las variantes y matizaciones que se quiera, la sabiduría cristiana, hasta los albores del siglo XII.

Orígenes, discípulo y sucesor de san Clemente en la “escuela” de Alejandría (134-253) ha desarrollado todo un sistema teosófico, teológico y cosmovisivo, cuya exposición, aun reducida, rebasaría con creces los límites e intención de este trabajo. Debe, empero, subrayarse, que el relato de Gregorio el Taumaturgo en su *Discurso de despedida* nos retrata el método de la enseñanza de Orígenes, igual que aparece el de Plotino en la *Vida del Plotino* de Porfirio, paralelismo que aún no he visto suficientemente resaltado. En el problema que ahora importa, aparte de un absoluto neoplatonismo, destaca el desarrollo de su concepción trinitaria. Padre e Hijo son coeternos e increados. Dios en sí mismo es solamente ἀγέννητος; no engendrado; pero

también puede considerársele como libre de cualquier clase de materia y, por tanto, como naturaleza simple y espiritual. El Hijo es Dios del mismo modo que el Padre; y Orígenes se atreve a escribir en la *Disputa con Heráclides*: δύο θεοί, aunque agrega: δύναμις μία ἐστίν (Dos Dioses, pero la Potencia es una). Como Dios Padre, como ser absoluto, es incomprensible; se hace comprensible por el *Logos*, "sustancia y subsistencia de Dios", que procede del Padre, no por división sino por "un acto de voluntad que procede de su inteligencia..., suficiente para hacer que exista lo que El quiere que exista... Es así, como es engendrado por El la *subsistencia* del Hijo... Respecto del Padre, es la Verdad; respecto de nosotros... es la imagen que nos lleva al conocimiento del Padre". Como Dios es eterno, la generación del *Logos* es "eterna y sempiterna"; no tiene principio. La relación, pues, entre el Padre y el *Logos* es la consustancialidad; es aquí donde aparece claramente, con el futuro sentido niceniano, el vocablo ὁμοούσιος: "La Sabiduría, por proceder de Dios, es engendrada también de la misma sustancia divina. Bajo la figura de una emanación corporal, se le llama así: *emanación pura de la gloria de Dios Todopoderoso*. Estas dos comparaciones manifiestan claramente la comunidad sustancial del Padre y el Hijo. En efecto, toda emanación parece ser ὁμοούσιος» (*Com. in Hebreos*, fragm. 24, 359). Pese a esta consustancialidad, el *Logos* se comporta respecto del Cosmos creado como el "primer engendrado" de la Creación, capaz de engendrar otros *Logos*, o sea las naturalezas dotadas de inteligencia, y de crear de la nada, como *Logos* del Padre, todo cuanto existe. Por tanto, la creación es eterna y si nuestro mundo no lo es, porque lo dice el *Génesis*, es porque no es ni el primero ni el último en el mundo. El *Logos* por serlo del Padre, conoce lo que infinitamente el Padre es: y de este conocimiento se origina todo de cuanto de él procede, y que a él ha de volver (*apokatástasis pantón*). Aunque Orígenes modere la "metafísica de la luz" o al menos el énfasis que en ella ponía san Clemente, el más célebre de los discípulos de Orígenes, Dionisio de Alejandría (muerto el 265), repite la expresión que luego pasará al *Símbolo*: "Siendo, pues, eterno el Padre, el Hijo es también eterno, Luz de Luz".

Para completar el contexto de la génesis histórica de la "formulación" hay que hacer referencia a dos autores, que no difieren fundamentalmente de la formulación neoplatónica alejandrina, pero que más tarde ejercerían una especial influencia en la Iglesia Romana, por ser los acuñadores de la traposición latina de los términos griegos: Tertuliano y Novaciano. Tertuliano (155 a después del 220), pese a todo cuanto afirma de la filosofía pagana, evidencia un perfecto conocimiento de la "sabiduría" alejandrina, que le permitirá inigualables aciertos en su traducción a la lengua latina. Lo que sucede es que para el apasionado africano, la "sabiduría" alejandrina se presenta ya tan "cristiana" que no advierte que se trata de una teosofización de parte de la filosofía griega. En ningún otro aspecto de su rico pensamiento aparece mejor esta situación que en el problema que nos ocupa. Sus conocimientos le conducen a tal precisión, que sus términos pasaron al peculio universal de la Iglesia Romana, hasta que el precipitado y cómodo vendaval antilatinista, desatado por el reciente postconcilio, aventase uno de los tesoros, no sólo de la Iglesia Romana, sino de la cultura. (Quien esto escribe, siempre pidió, desde la pasión juvenil de sus veinte años —desde 1940—, la oración, predicación y eucaristía en lengua vernácula; lo que no pudo ni

puede querer es la renuncia a un “lenguaje” científico de reconocido valor, y más cuando no se hacen ascos a los no más claros ni asequibles “lenguajes” analíticos, dialécticos, estructuralistas y neopositivistas). Así, Tertuliano es el primero que emplea el término *Trinitas*: *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus*. Las tres personas compatibilizan unidad y trinidad por su origen y por su *sustancia*: “Tres unius substantiae et unius status et unius potestatis”. Aquí aparecen el futuro ὁμοούσιος, del *Símbolo* en la forma latina: “Filius non aliunde deduco, sed de substantia Patris”. También, “Spiritus non aliunde deduce quam a Patre per Filium”. Por tanto, no solo “ubique teneo unam substantiam in coherentibus”, sino que “connexus Patri in Filio et Filii in Paraclito tres efficit coherentes, alterum e altero. Qui tres unum sunt, non unus”. Finalmente, es el introductor del término *persona*. El *Logos* es distinto del Padre por “personae non substantiae nomine, ad distinctionem non ad divisionem”. El Padre “tota substantia est”. El Hijo es “derivatio totius et portio”. Por lo demás, Tertuliano confiesa también la generación del Hijo y la “metafísica” de la luz (*como el sol emite rayos de luz*)<sup>10</sup>.

El pensamiento de Novaciano (¿215-265?) no presenta grandes novedades respecto de san Hipólito y Orígenes, pero tiene la especial significación de que su tratado *De Trinitate* es el primero de origen estrictamente romano que fue escrito en latín. Toma de Tertuliano las expresiones siguientes: *Una substantia, tres personae; ex substantia Dei; semper apud Patrem; duae substantiae, una persona*, etc. Pero son suyas las precisiones *Verbum Dei incarnatum; dum nativitatem secundum carnem se exinanivit monstratur; praedestinatio* (en el sentido hoy habitual); *praefiguratio* (tomada de Cipriano, pero más matizada) y *dispositio* (traducción libre de la οἰκονομία de Tertuliano). Respecto al contenido doctrinal, su neoplatonismo alejandrino, vía Tertuliano, está algo más que matizado por las transposiciones a la terminología latina. Cristo indudablemente es el *Logos, Dei filius*, y por tanto *Deus*, pero también plenamente *Homo*. Es engendrado del Padre y está siempre en El. Pero “cuando digo *siempre* no quiero decir que sea ingénito; por el contrario, afirmo que nació”. El carácter de engendrado no es mengua de poder, sino que tiene *autoritas divinitatis* y no existe *dissonantia divinitatis* entre el Padre y el Hijo. El *Logos* no es nada distinto de la *substantia divinitatis*. Por El fueron hechas todas las cosas. Constituye, pues, la *Secundam Personam post Patrem*. En cambio no emplea el término *persona* respecto del Espíritu Santo, que “recibió su mensaje de Cristo”, siendo inferior al *Logos*. Por tanto, puede observarse una cierta perplejidad ante el peligro de una diferencia extrema semitridéista y un monarquianismo adopcionista o modalista. Esto se observa aún mejor en su compleja y cambiante terminología cristológica, a la hora de explicar la coexistencia de humanidad y divinidad en Cristo (*Deum hominī et homīnem Deo copulare*), donde emplea casi veinte fórmulas o expresiones lingüísticas diferentes. Pero, por principio, he excluido este problema del contexto de mi trabajo.

6. *La secularización cristiana de la estructura social*.—El “movimiento” cristiano, empero, se mostraba como tal solo extrínsecamente, ante los paga-

<sup>10</sup> *Pedag.* 1. 8.

nos, ante el "establecimiento" imperial romano. En cambio, para los creyentes se presentaba como una peculiar comunidad: la *Ecclesia*; una estructura única, el *Cuerpo místico*, cuya cabeza es Cristo y con el cual constituye un todo orgánico<sup>11</sup>. Pero una parte de la *Ecclesia*, la *visible*: las "Iglesias", es concreta y temporal; no son *del* mundo pero están *en* el mundo. Inevitablemente ha de presentar una cara visible: organización, jerarquía, ritos, templos; cuando menos "objetivamente" paralelos a los de la *religio* antigua, anclada en unas condiciones socio-políticas, socio-económicas y socio-culturales bien delimitadas: la *civitas* y el *imperium*. Este paralelismo es radicalmente —desde su primigenia raíz— conflictivo, por el extraordinario refuerzo "secularizador" del Cristianismo. Es cierto que la verdad fundamental de la religión de Israel reside en su radical afirmación de que *su* Dios, Yahvé-Elohim, sin dejar de ser "el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob" es el Dios Único, independiente de la naturaleza, que no es sino una *hechura* de Dios. El Dios de Israel está *desnaturalizado* respecto de la *Physis*; pero como el Pueblo de Israel se ha unido con su Dios mediante la Fidelidad, el Testamento, su estructura social se reduce a esta su condición de pueblo fiel. La naturaleza no es sacral; la sociedad de Israel sí lo es. No sucede lo mismo en el Cristianismo.

El Cristianismo se *presenta* históricamente dentro de la Comunidad judía; pero la Encarnación del Verbo, la predicación de Jesús y la muerte de Cristo, representan algo radicalmente nuevo. La *Encarnación* es la asunción total de la naturaleza, en tanto el hombre es un ser natural. *Por* el sacrificio de la Cruz y *desde* la Redención total que significa, el mundo de Dios y el mundo del hombre son un solo mundo: una realidad única a la que sólo se accede por Cristo, o no se accede<sup>12</sup>. Este acceso es un puro acto de amor: la *Caridad*. Y como constitutivamente Cristo-Dios es *Amor* y es todo, amar a Dios es amar al prójimo; y amor al prójimo es amar a Dios. Más aún, mientras vivimos esta vida en este mundo nuestro, y no estemos, por tanto, absolutamente *con* Dios, sino con los hombres, amor a Cristo-Dios es amar a los hombres y nada más; y no a la estructura material y formal del Pueblo elegido. El *prójimo* es la especie humana, no el grupo o la estructura social<sup>13</sup>. "No se trata —he escrito— de que el cristiano se encuentre *condenado* en su condición carnal al mundo, a vivir secularmente; es que tiene obligación estricta de vivir esta vida, pues es la única que aquí podemos y debemos vivir. El cristiano está obligado a vivir plenamente la vida secular, sirviendo y amando a la humanidad, pues no otra cosa es el prójimo"<sup>14</sup>. Si san Pablo pudo ser tan tajante y casi duro respecto a las obligaciones del cristiano con la estructura social "establecida" es porque tiene clara conciencia del radical papel secularizador del Cristianismo. Si la estructura social hubiese sido para san Pablo algo sacral, mal hubiera podido aquel recomendar y aun mandar la obediencia, pues hubiera sido reconocer los "indignos" dioses paganos. Pero no, la estructura social para san Pablo estaba totalmente desacralizada. Por eso escribe: "Toda alma se someta a las autoridades superiores, porque

<sup>11</sup> *Col.* 1. 18; *Ef.* 5. 23; *Rom.* 12. 46.

<sup>12</sup> *Rom.* 3. 24-25; *Col.* 2. 16-12; *Hebr.* 1.14; 9. 24-28; 10. 19-20.

<sup>13</sup> *Rom.* 8. 28 y 12. 16; *1 Cor.* 8. 3; *Gal.* 5. 13-14; *Ef.* 3. 17-19, 4. 32, 5. 2; *Tes.* 3. 5 y 12; 4. 9-10; *Hebr.* 13. 1.

<sup>14</sup> *Op. cit.* 411.

no hay autoridad que no sea instituida por Dios; y las que existen, por Dios han sido ordenadas. Así, el que se insubordina contra la autoridad, se opone a la ordenación de Dios, y los que se oponen, su propia condenación realizan. Porque los magistrados no son objeto de temor para la buena acción, sino para la mala. ¿Quién no temerá a la Autoridad? Obra el bien y obtendrás de ello elogio. Mas si obrases mal, teme; porque de Dios es Ministro, vengador, para castigo del que obra mal. Por lo cual, fuerza es someterse, no ya sólo por el castigo, sino también por la conciencia. Que para eso también pagáis tributos, ya que funcionarios son de Dios asiduamente aplicados a eso mismo. Pagad a todos las deudas; a quien contribución, contribución; a quien impuesto, impuesto; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor”<sup>15</sup>.

Pero si esto era así de claro, ¿por qué surgió el conflicto y éste desembocó en la más violenta persecución? Precisamente, por esa misma y evidente claridad: el cristianismo no podía aceptar las “tolerancias”, que posiblemente a *nativitate* estaba dispuesto a concederle la estructura social del Imperio; y este último tampoco podía, sin “convertirse”, conceder la única *tolerancia* aceptable para el Cristianismo. Si la situación no parece tan evidente es debido a los efectos distorsivos creados por la “conversión” constantiniana y por el éxito de la “presentación” de dicha situación por Eusebio de Cesarea. Desde este punto de vista, si no para los especialistas, sí para un más amplio público, es preciso rehacer la historia del Cristianismo en los cuatro primeros siglos. Hay que desmitificar la persecución neroniana, pese a que fuere la ocasión para el martirio de san Pedro y san Pablo. A continuación hay que marcar lo que enseñan los datos anteriores y posteriores al 313. En los primeros alternan las persecuciones y los “gestos” de tolerancia; en los segundos, las tornas se han vuelto: se persigue a los paganos y no hay “gestos” de tolerancia. Por eso, hace años que vengo hablando de la “doble” conversión constantiniana.

7. *Las “persecuciones” y su sentido político.*—Las “persecuciones” anticristianas pueden agruparse en tres etapas, con tres tipos diferentes: esporádicas, generales y sistemáticas. Las “esporádicas” fueron iniciadas por Nerón. El Martirologio jeronimiano eleva a 979 los mártires cristianos de la persecución neroniana. La cifra es muy exagerada. Tácito (*Annales*, 15, 44) que detalla los atroces suplicios (“Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contacti lamiatu canum interirent, multi crucibus affixi aut flamma usti, aliique, ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur”) no indica número. Suetonio, que en su deseo de exaltación de la dinastía Flavia, exagera hasta el límite los crímenes de Nerón, como de toda la dinastía Julia, tampoco da a entender cual fuese el número. El *multitudo ingens* de Tacito pertenece a la oración anterior a la descripción de los suplicios. Pudiera encontrar a muchos cristianos, tras que hicieron confesar a los primeros detenidos lo que quisieron; pero no hay que concluir, si no lo hacen Tacito y Suetonio, que todos fuesen ejecutados. También la “persecución” de Domiciano (81-96) fue reducida y por el delito de *asebeia* (ateísmo), según testimonio de Dion Casio (*Historia Rom.* 67, 14) y Suetonio. Lo más importante fue la calidad de las víctimas (Acilio Gabrion, de familia consular, Flavio Clemente, primo de Tito). Si aceptamos plenamente el testimonio de Dion Casio,

<sup>15</sup> Rom. 13. 17.



la persecución tuvo lugar entre el 95 y 96, pues Flavio Clemente fue cónsul el 95.

Las persecuciones de Trajano (98-117), Adriano (117-133) y Antonino Pío (138-161) no sólo fueron "reducidas", sino esporádicas y localizadas. El principio aplicado por Trajano: no investigar la condición de cristiano; sólo condenar en caso de acusación probada y no desmentida por el acusado, tendría una confirmación legal aún más favorecedora en el *Rescripto de Adriano* (HE, 4, 9) y en el *Edicto* de Antonino Pío. Posiblemente también continuó esta situación con Marco Aurelio (161-180) y Cómodo (180-192). Pero entre los mártires hubo alguna figura excepcional, como san Justino; y algunos grupos importantes como los de Lyon y Vienne; y un personaje senatorial: Apolonio.

La "persecución" *general*, aunque no sistemática, aparece por vez primera el año 200, durante el gobierno de Septimio Severo (193-211), mediante la promulgación del edicto general que prohibía la conversión al judaísmo y al cristianismo. Sin embargo, la persecución no produjo grandes estragos. El presunto martirio de san Ireneo, que silencian Eusebio y Tertuliano, es muy poco probable. La persecución auténtica aparece, tras el fin de la dinastía de los Severos, con Maximino de Tracia (235-238), que no sólo persigue y martiriza a los creyentes, sino que ordena la destrucción de templos. Pero sus sucesores, hasta Filipo el Arabe (244-249) no continuaron la persecución; y el último pasa por ser hasta un favorecedor de los cristianos.

La "persecución" *general y sistemática* del cristianismo se inicia con el *Edicto general contra los cristianos* de Dacio (249-250); y en él se manifiesta con toda claridad que los cristianos atentan contra el orden legal establecido al no reconocer la *religio civilis* del Imperio. Ninguno de los *libelli* conservados (certificados, generalmente falsos, de haber sacrificado), es anterior al 249. Su persecución fue dura; y de ahí la cantidad de *sacrificados, incensados* y, sobre todo, *libeláticos*; pero cesó el 255 y no fue destructora. Al año siguiente pudo celebrarse un sínodo en Cartago, donde se discutió la situación de los *libeláticos*. El *Edicto* primero de Valeriano (257) tampoco representó una persecución cruel; predominaron los destierros. Sólo el segundo *Edicto* (258) desencadenó la auténtica persecución, generalizada y cruel, pero limitada a poco más de un año, que no volvió a recrudecerse hasta la tardía decisión de Diocleciano del año 302. El carácter general, inquisitorio, sistemático y cruelísimo de esta persecución ha dado origen a muchas especulaciones; y dado el esfuerzo por el buen gobierno del Emperador, se ha atribuido la inspiración a Galerio, que habría empezado por "depurar" de cristianos el ejército. Pero la causa, y en tanto Diocleciano empezó por exigir el culto público de la *religio civilis* en su Corte y en el Ejército, era la reconstrucción del *ordo civilis*. El *Edicto* general de persecución fue el más duro de los conocidos; ordenaba la destrucción de templos; prohibía reuniones, e imponía no sólo la pena de muerte, sino la aplicación ilimitada de todo tipo de torturas. Este *Edicto* fue reforzado posteriormente por otros tres. Las iglesias y algunas casas de cristianos fueron sistemáticamente destruidas; el clero erradicado. Los mártires fueron atrocemente sacrificados y su número impresionante. Afortunadamente, la persecución no alcanzó a Bretaña ni a las Galias. El Cristianismo era ya demasiado fuerte para ser destruido. Y en abril del 311, Galerio, Constantino y Majencio hicieron publicar un auténtico *edic-*

*to de tolerancia*: “Indulgentiam nostram credimus porrigendam, ut denuo sint christiani et conventicula sua componant”.

8. *La Doble “conversión” constantiniana*.—El “supuesto” *Edicto de Milán* es una mera declaración de “tolerancia”. El auténtico edicto de tolerancia fue el de abril del 311, refrendado por Galerio, Constantino y Majencio. El mal llamado *Edicto de Milán* de febrero del 313 es un mero *rescripto*, basado en el *Edicto* de Galerio, o sea, una *nota verbal* formulada por Licinio para una “política común” en todo el Imperio respecto de los cristianos. Licinio hizo público el *rescripto* en Nicomedia, el 13 de junio del 313, tras de su victoria sobre Maximino. Ahora bien, o *de facto* el *rescripto* significó una “conversión” oficial del Imperio al Cristianismo, o bien pronto los cristianos desvirtuaron la intención jurídica del documento. Si el *edicto*, como pronto se dijo, era consecuencia del “signo” dioscúrido lo que éste decía no era *tolera*, sino *convíertete* (toma). Además, Eusebio en su *Historia Eclesiástica* no se refiere para nada a la presunta aparición dioscúrida. Solo escribe: Πρότερός γεμὴν ὁ καὶ τιμῆ καὶ τάξει τῆς βασιλείας πρῶτος Κωνσταντῖνος τῶν ἐπὶ Ῥώμης κατατορναννο μένων φειδῶ λαβῶν, θεὸν τὸν οὐράνιο τὸν τε τούτου λόγον, αὐτὸν δὴ τὸν πάντων δωτῆρα Ἰησοῦν χριστόν, σύμμαχον δὲ ἐδῶν ἐπιχαλεσάμενος, πρόεισιν πρόεισιν πανστρατιᾶ, Ῥωμαίοις τὰ τῆς ἐκ προγόνων ἐλευθερίας προμνώμενος (IX, 9, 2). En la *Vida de Constantino*, que al pertenecer al género de los *encomios* no tiene valor histórico, es donde aparece cristianizada la supuesta aparición dioscúrida, pero con una fórmula no de tolerancia, sino de adhesión: τοῦτω νίκα: *vence con esto* (I, 26-32). Es cierto que los manuscritos de la *Vita Constantini* suelen titularse Εἰς τὸν βίοντου μακαρίου Κωνσταντῖνου βασιλέως. Pero Focio da el título que debía ser el originario: Εἰς Κωνσταντῖνου... ἐγκωμιαστική. Lo importante, se acepte o no la realidad, fue que aquella sería “usada” históricamente para dar un alcance material que legalmente no tenía el edicto. Entonces, ¿por qué no sucedió antes? ¿Por qué los cristianos no aceptaron, a reserva de interpretarlas tan extensivamente, otras ofrecidas “tolerancias”? O ¿acaso sucedió que fue el Imperio quien en anteriores y hoy ignoradas ocasiones no quiso prestarse a interpretaciones extensivas? Dejemos aparte el más o menos hipotético intento de “inclusión” de Cristo en el “panteón” de dioses, que algunos remontarían hasta el propio Tiberio; por falso que fuera su simple “invención” es harto expresiva. Pero de hecho hay largos períodos de tolerancia; san Justino, Atenágoras, san Ireneo, san Clemente y Orígenes, no se mueven en las “catacumbas”, sino bien a las claras del día. La Iglesia de Dura Europos, o las que fueron destruidas por orden de Diocleciano, tuvieron que edificarse ante los ojos de los funcionarios del Imperio. Sin embargo, ¿qué ha sucedido para ese cambio radical entre 304 (fin de la persecución de Diocleciano) y 313 (*Edicto de Milán*)?

En primer lugar, la fortaleza del Cristianismo; nadie se ha atrevido a negarla; para el creyente nacida de los frutos superabundantes del martirio. En segundo lugar su presentación doctrinal. Si la expresión escrita de la Verdad cristiana —y aún más la prédica oral— recibió desde sus orígenes la impronta externa del contexto socio cultural de los judíos helenizados primero y de los pueblos del Imperio después, tras las exposiciones de san Clemente se usaba un lenguaje formal común con el de la “sabiduría” antigua.

Naturalmente lo que pedía san Justino era la conversión pura y simple; por eso fue mártir. Pero en tercer lugar y creo que sobre todo, tras la persecución de Diocleciano el Cristianismo y el Imperio sabían que no cabía una tolerancia formal otorgada, sin una "conversión" implícitamente pactada. El "compromiso" implícito significaba: a) El Imperio "toleraba" al Cristianismo en la forma única en que éste admitía el ser tolerado: siendo como era exclusivo y no compartiendo nada con el paganismo. b) El movimiento cristiano, que *a nativitate* no era "una religión" en el sentido antiguo del vocablo, adquiriría la socio-estructura de la *religio* y se "comprometía" temporalmente, de un modo tan decisivo que sus consecuencias llegan hasta nosotros. c) El Imperio renunciaba a la sacralización de la naturaleza física, y d) La Iglesia cortaba el proceso de desacralización de la estructura social. No se trata, como algunos dirán, de abstracciones intelectuales, sino de los resultados del análisis de los hechos históricos desde el 313 en adelante. Si los hubiera sospechado Orígenes hubiera enloquecido. Así, respecto al punto primero, santa Elena "protege" la nueva religión y construye templos cristianos con el mismo ahinco e idénticos métodos que la emperatriz Faustina había hecho poco antes con los cultos y templos paganos.

Respecto al segundo punto, poco después del Rescripto de Milán (313), el Concilio de Nicea se abrió bajo la presidencia formal del Emperador, al que se empezó a llamar "religiosísimo Emperador" y acabaría, pese a su mediocridad y a ser doblemente parricida, con el título de "Grande". Y todas las culpas no son de Eusebio, ni de la *Vida de Constantino*, pues san Atanasio asiente, el Concilio consintió, y han sido precisos muchos siglos para que se haya intuido el carácter de la mitificación constantiniana. Además, nadie se alzó contra el edicto de Teodosio de 380, que era el reconocimiento *de iure* de la situación fáctica. El tercer punto es notorio con sólo recorrer los datos correspondientes al período 313-405:

- 313. Rescripto mal llamado *Edicto de "tolerancia" de Milán*.
- Hacia 313. *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea.
- Hacia 315-318. Polémica de san Atanasio contra los arrianos y semiarrianos.
- 317. Lactancio, preceptor de Prisco, hijo de Constantino.
- 320. Licinio persigue a los cristianos.
- 320. Descanso dominical obligatorio para los tribunales.
- 321. "Tolerancia" para los donatistas.
- 325. Concilio de Nicea, bajo "la presidencia" del Emperador.
- 326. Son asesinados por orden de Constantino, su esposa Fausta y su hijo Prisco.
- 345. Pena de muerte a los paganos.
- 348. Persecución de los donatistas.
- 357. "Rapto" del altar de la Victoria.
- 362. Juliano restablece el culto pagano.
- 364. Revocación de la obra de Juliano.
- 28.II.380. Edicto de Teodosio obligando a los ciudadanos a vivir como cristianos "según la fórmula de los obispos de Roma y Alejandría".
- 382. La estatua de la Victoria es alejada del Senado. Fin de la subvención para el culto pagano.
- 383. Prohibición de los sacrificios paganos.

- 386. Edicto ordenando la destrucción de los templos paganos.
- 391-392. Edictos condenando el paganismo.
- 394. Supresión de los juegos olímpicos.
- 405. Prohibición de las luchas de gladiadores.

Finalmente, respecto del cuarto punto, la evidencia alcanza hasta nuestros días y fue doctrina oficial hasta el Concilio Vaticano II. El aun "constantiniano" Tratado de Letrán fue tenido por gloria de la Iglesia, y por mérito de B. Mussolini: la inscripción de la Via della Conciliazione es casi la única que resta en Roma de la época "fascista". El "Tratado de Letrán" fue recogido en la muy republicana y antifascista constitución italiana de 1946. Ningún eclesiástico español notorio protestó en su hora de los términos del Concordato de 1953. Y el "esquema" correspondiente del Concilio Vaticano II estaba lleno todavía de ambigüedades en torno a la confesionalidad de la estructura social<sup>16</sup>. En resumen, pues, *los hechos*, que son los que interesan al historiador, fueron que el Imperio se "convirtió" al Cristianismo, como nos enseñaron en la escuela y el Cristianismo se convirtió en *religio civilis* del Imperio, cosa que, tan claramente al menos, no nos explicaban.

La transformación radical del movimiento cristiano en *religio civilis* imperial aparece con toda claridad en la *Laus Constantini*. El emperador es distinto al resto de los humanos; "perfecto en sabiduría, bondad, justicia, valor, piedad y amor a Dios. El emperador ciertamente es, y solo él, *un filósofo*, en tanto se conoce a sí mismo y es consciente de que ha sido agraciado desde fuera, más aún, desde el cielo, con abundantes venturas de todo tipo". Es como la luz del sol que ilumina a todos los ciudadanos del Imperio a través de sus césares, "rayo de su propio resplandor". El Imperio es la imagen terráquea de la monarquía celeste. "A los oídos de todas las naciones llegan los parlamentos, los preceptos y las recomendaciones a la vida virtuosa y santa, proclamada por el mismo Emperador. Es, pues, admisible en extremo que tan grande príncipe alce su voz y se haga oír en todo el mundo como *intérprete de Dios*, el soberano del Universo, exhortando a todos los ciudadanos al conocimiento del Dios Verdadero" (*Laus Constantini*, 1, 10). La fecha del panegírico: 25 de julio del 335, veinticuatro años después del *Edicto de Tolerancia* de Galerio y veintidós del *rescripto* de Milán es suficientemente expresiva. La *conversión* del cristianismo en *religio civilis* precede con mucho, no sólo a la hipotética conversión real de Constantino en el lecho de muerte, sino a la conversión de la mayoría de los ciudadanos del Imperio. Pero aun aceptando el bautismo final de Constantino por Eusebio de Nicomedia en el lecho de muerte (337), ni su vida, ni su conducta, ni sus supuestos vaivenes, anti-arrianos primero, antisabelianos después, pro-arrianos a la postre, permiten dudar del carácter de la mitificación eusebiana. Son ciertas las construcciones religiosas de Santa Elena, pero son la transposición de las fundaciones paganas de antaño a la nueva *religio civilis*. Pese a la agudeza del análisis del profesor A. Fontán sobre la conversión de Constantino, las

<sup>16</sup> En torno a este tema redacté un trabajo en 1966, que en parte he utilizado en otros, pero que por desafortunadas circunstancias no se publicó en su tiempo. El Prof. Garragorri —conservo el testimonio escrito—, fue testigo de uno de mis intentos por publicarlo.

reservas son aún muy grandes. Pero en el caso de la aceptación de sus tesis, la "doble conversión" resultaría más evidente<sup>17</sup>.

9. *Historia de la "presentación"* de Nicea. — Tras las "conversiones" constantinianas, el *cuerpo de religión* del Cristianismo adquiere tal importancia socio-cultural y socio-política, que exige la sistematización de la presentación formal del cuerpo doctrinal. De aquí las "prisas" —respecto a la fecha del edicto— del Concilio de Nicea y de su esfuerzo en formular la presentación formal del dogma. Se ha venido insistiendo en que las "prisas" de Nicea eran debidas a los peligros inherentes a las herejías y muy especialmente a la arriana. Pero otras se habían presentado antes; y el año 268 los obispos hubieron de reunirse en Antioquía y trataron de algunos problemas planteados por los monarquianos. Las investigaciones de los últimos treinta años no permiten ver las cosas de un modo tan simple; antes al contrario, no es sólo el desarrollo del *cuerpo de religión*, sino los peculiares "*lenguajes*" que tal desarrollo implica, quienes estuvieron en las raíces mismas de tan decisiva asamblea. El Concilio de Nicea, en lo que se refiere a su puesto central: *el símbolo*, comienza con una disputa entre los partidarios de una formulación meramente escrituraria, y los que prefirieron una formulación dialéctica<sup>18</sup>. De sobra es conocido que triunfaron estos últimos; su triunfo muestra —en lo que ahora interesa— el grado de penetración del pensamiento neoplatónico en el naciente cristianismo de los cuatro primeros siglos y su inevitable consecuencia: la identificación del lenguaje formalizador neoplatónico con la "presentación" formal futura del dogma cristiano. Conviene, pues, detenerse en estos aspectos.

Desconocemos cuál fuere la *formulación* presentada por Eusebio de Nicomedia; sólo sabemos que fue rechazada. Se aceptó, a continuación, como fórmula a debatir, el Símbolo de la Iglesia de Cesarea, presentado por el obispo Eusebio de Cesarea. Se trataba de una fórmula escrituraria, a base de frases de la *Escritura*, mejor o peor estructuradas. Nada había en él que fuera heterodoxo; ni lo parece hoy, ni lo pareció a los Padres de Nicea; más aún, parece que, al principio al menos, había un *consensus* favorable. Hasta que intervienen los padres que se consideraban radicalmente antiarrianos, comprendido san Atanasio. Como este último es quien nos dejó el relato de los hechos, no hay duda que interpreta *pro domo sua*. El texto es claro, bien conocido y ya hábilmente estudiado por Ortiz de Urbina<sup>19</sup>: "Queriendo el sínodo abrogar las impías expresiones de los arrianos y utilizar vocablos de fe tomados de la *Escritura*, como *aquello de lo cual exista [el Hijo], no de la nada, sino de Dios, y que Logos y Sabiduría, pero no criatura ni cosa hecha, sino Hijo propio del Padre*, los seguidores de Eusebio, llevados de inveterado error, pretendieron que el *de Dios* era común a nosotros y que el *Logos* de Dios en esto para nada se diferenciaba de nosotros, estando escrito: *Un Dios de quien todo procede*. Y en otro lugar: *las cosas antiguas pasaron; he aquí que todo es hecho de nuevo. Y todo [procede] de Dios*. Pero los Padres, viendo la astucia de aquellos [seguidores de Eusebio] y las

<sup>17</sup> Cf. A. Fontán, 'La conversión de Constantino', *Atlántida* 4 (1966) 630-62.

<sup>18</sup> Cf. L. Ortiz de Urbina, *El símbolo niceno* (Madrid 1947).

<sup>19</sup> Cf. el mismo, 'La filosofía en las definiciones dogmáticas', *Homenaje a X. Zubiri* 2, ed. cit., 417-23.

tretas de su impiedad, se vieron obligados a expresar con más claridad el *de Dios* y a escribir que *el Hijo es de la sustancia (οὐσία) de Dios*, para que el *de Dios* no se considerase como común e indistinto en el Hijo y en las criaturas, sino que se hubiese de creer que mientras todo lo restante es creado (κτίσμα), sólo el *Logos* viene del Padre”<sup>20</sup>.

Como san Atanasio emplea el término “treta” puede decirse que no fue tampoco malo el ardid mediante el cual el neoplatonismo se cuela en la más delicada cuestión del *Símbolo*. Así, falta toda la prueba del *inveterado error* que san Atanasio atribuye a los seguidores de Eusebio, ya que la expresión comentada era y es correcta, y los textos bíblicos adecuados también. Además, la “mayor claridad” de la fórmula neoplatonizada lo sería respecto a los Padres antiarrianos y antieusebianos, pero no *secundum se*, ni *quo ad omnes homines*. Pensemos, qué entiende hoy un cristiano con la añadidura de *consustancial, de la misma sustancia, o de la misma naturaleza del Padre*, que de los tres modos se ha dicho y rezado en traducción española. ¿Para quién puede haber “más claridad”? Para un conocedor de la terminología filosófica neoplatónica. Luego si a los Padres así les pareció, es que los Padres eran neoplatónicos, al menos terminológicamente.

Es cierto que los arrianos, que mantenían que el Verbo había sido creado por la voluntad del Padre, pero en el sentido genérico de la fabricación, no en el específico de la generación, no debían tener inconveniente en afirmar que el *Hijo procede del Padre*, que es lo que a secas dice la *Escritura*; pero ésta también dice, *in genere*, que todo cuanto existe procede de Dios. No estaba de más, por tanto, precisar y proclamar que la generación del Hijo era *toto coelo* diferente de la hechura de las criaturas. Lo que no era obligatorio es su expresión con un término nada bíblico ni cristiano, sino estrictamente filosófico. Los Padres de Nicea hicieron tal hincapié en este vocablo que Ortiz de Urbina<sup>21</sup> ha llegado a decir que “quien aceptaba el *homousios* hacía suya toda la Fe nicena”. Si esto fuera objetivamente así, me temo que la mayoría de los cristianos han tenido que hacer dogma de fe de un vocablo que no entendían ni entienden, o por el contrario han sido semi-arrianos sin saberlo. Es cierto que los llamados “semi-arrianos” —¿lo fueron de verdad, o los hicieron así parecer sus contrarios?— en sus conocidos doce fórmulas dogmáticas no incluyen el vocablo *homousios*, que luego analizaremos. Pero para suponer que lo hicieran con toda intención, hay que creer también dogmáticamente en todo lo que nos cuentan sus enemigos, lo que es pedir demasiado a un historiador. Además, cuantas veces en los testimonios sobre Nicea aparece la cuestión, la reiteración y el énfasis que se pone en el sentido del término resultan hartos sospechosos.

10. *Las dos “versiones” de la presentación de Nicea.*—Poseemos dos versiones paralelas: la de Eusebio de Cesarea y la de san Atanasio. Escribe el primero: “Propuesto por nosotros éste [el *Símbolo* “escriturario” de Cesarea], no se presentó ninguna contradicción, sino que, antes que nadie, el mismo religiosísimo Emperador dio fe de la ortodoxia de su contenido. Confesó que él era del mismo modo de pensar y les exhortó [a los Padres] a adherirse a él [al *Símbolo*] y a firmar los dogmas, añadiendo la palabra *ὁμοούσιος*,

<sup>20</sup> *De Decretis nic. syn.* 19; Migne, *Patrología Griega* 25, 456.

<sup>21</sup> ‘La filosofía en las definiciones dogmáticas’, ed. cit., vol. 2, 419.

la cual interpretó diciendo que no se decía ὁμοούσιος del modo como las pasiones de los cuerpos; por tanto, no recibe [el Hijo] la subsistencia a manera de una división ni al modo de una disección del Padre. Porque no es posible que la naturaleza inmaterial, espiritual e incorpórea esté sujeta a pasión alguna corpórea, antes al contrario, conviene concebir tales cosas de un modo divino e inefable. Así lo pensaba nuestro sapientísimo y piésimo Emperador. Ellos [los Padres], con la añadidura de la palabra ὁμοούσιος compusieron este documento [el Símbolo]... Del mismo modo, el examen de la razón confirmó que el Hijo es ὁμοούσιος del Padre, no al modo de los cuerpos, ni como en los vivientes mortales; ya que no es ni por división de la οὐσία, ni por disección, pasión, cambio o diferenciación de la οὐσία o δύναμις del Padre. Porque la naturaleza del Padre, que no tiene origen, es extraña a todas esas cosas; y el ser ὁμοούσιος del Padre es decir que el Hijo de Dios no tenía relación alguna con las criaturas hechas, sino que sólo se asemeja en todos sus aspectos al Padre que lo ha engendrado; y que no es de distinta ὑπόστασις y οὐσία, sino del Padre. Nos pareció, pues, que debíamos sumarnos a esto así explicado, ya que conocemos algunos obispos y escritores antiguos, cultos e ilustres, que al hablar de la teología del Padre y del Hijo han empleado el término ὁμοούσιος<sup>22</sup>.

Muy otra es la versión de san Atanasio: "Y habiendo vuelto a decir los Obispos que era preciso escribir que el *Logos* es verdadera potencia e imagen del Padre, semejante e indistinto del Padre en todo; e inmutable; y siendo indivisiblemente en él [el Padre], ya que el *Logos* nunca dejó de existir, sino que existió siempre, estando eternamente con el Padre, como el resplandor respecto de la luz; [entonces] los eusebianos, no atreviéndose a negarlo, por la vergüenza que tenían debido a lo que se les había rebatido [anteriormente respecto de la supuesta ambigüedad de la expresión *de Dios*], empezaron a murmurar entre sí y a darse a entender por señas que si [los términos] *consustancial*, y *siempre* y el nombre *potencia* y [la expresión] *en él* también nos eran comunes, con el Hijo y que, por tanto, admitirían que las aprobásemos... Pero los Obispos advirtieron en estos [argumentos] la hipocresía de aquellos [eusebianos] y que, como está escrito, hay daño en el corazón de los impíos que tramán el mal, viéronse obligados de este modo de nuevo a tomar el sentido de la *Escritura*; y lo que antes decían [con el *de Dios*] la formularon más claramente, diciendo que el Hijo es ὁμοούσιος al Padre; para así significar que el Hijo, no sólo es semejante [al Padre], sino Sí mismo en la semejanza que tiene respecto del Padre, y para demostrar que la semejanza e inmutabilidad del Hijo es distinta de la imitación que se nos atribuye [a los hombres] y que conseguimos mediante la virtud, observando los Mandamientos"<sup>23</sup>.

Las dos versiones, generalmente presentadas como coincidentes y aun como complementarias, son radicalmente antagónicas. De creer a san Atanasio, muy mal queda Eusebio. Indudablemente éste interpretaría *pro domo sua* del modo más descarado. De creerle, lo único que hicieron los Padres

<sup>22</sup> Eusebio de Cesarea, *Epist. ad Caesar* 4 y 7; Migne, *Patrologia griega* 20, 1540 AB y 1541.

<sup>23</sup> *De Decretis nic. syn.* 20 y 23; Migne, *Patrologia griega* 25, 449 y 457.

fue agregar el famoso ὁμοούσιος. Y aun queda mejor, porque quien lo agregó “antes que nadie” fue “el mismo religiosísimo Emperador”, a quien hace razonar como si fuera un auténtico neoplatónico. Afortunadamente hoy sabemos ya lo muy poco que se puede confiar en el testimonio de Eusebio, pieza capital en la leyenda áurea constantiniana, generoso “inventor” de las “virtudes” de Constantino y de la fama de santidad —no niego que tuviese grandes virtudes— de santa Elena. Los términos *religiosísimo, piísimo y sapientísimo* atribuidos a Constantino, son predicados tras haber sido parricida, y siendo lego en filosofía y teología y muy dudosamente cristiano, o al menos, cristiano vergonzante. Lo que Eusebio está proclamando aquí, bien a las claras, es la “conversión” del Cristianismo en *religio civilis* del Imperio. Así puede atribuirle no solo la presidencia *de facto, de iure* la tenía, del Concilio, sino la *inspiración* de aquél y su *celo* porque los Padres se adhiriesen al Símbolo eusebiano mejorado por él y a *firmar los dogmas*. Todo este testimonio es pura leyenda áurea constantiniana y autodefensa propia. Lo único aceptable es lo congruente con san Atanasio: la explicación de cómo hay que entender ὁμοούσιος; el hecho de que los Padres “con la añadidura del ὁμοούσιος —y con mucho más—, compusieran este Documento: “el Símbolo”; y la discusión por “el examen de razón”; aparte, claro está, del testimonio sobre el carácter de *religio civilis* que ya había revestido, al otro día del Edicto de Milán, el Cristianismo. Interesa retener, sobre todo, luego habrá que volver sobre ello, “el examen de razón”, o sea, la discusión filosófica.

La versión de san Atanasio es mucho más congruente, y clara, aunque sea parcial con los semi-arrianos. En primer lugar, explica la razón del tipo de “presentación” del dogma que él y los que con él pensaban prefirieron; no meramente escrituraria; a saber: para que no hubiese posibilidad de ambigüedad, ya que dado el carácter de la *Escritura* sus expresiones *si no son interpretadas por la Iglesia*, pueden encubrir vaguedades que favorecen a los heterodoxos. En segundo lugar, descubre que los eusebianos y semi-arrianos, bien que conociesen la filosofía neoplatónica, no la valoraban en su absoluto rigor, cuando admitían también una interpretación lisa de su terminología. En tercer lugar, zanja el problema mediante un juicio de valor —probablemente exagerado— acerca de los defensores del *Símbolo* escriturario: no yerran por ambigüedad, sino por la oculta y perversa intención de apoyarse en la tal ambigüedad para pasar de matute sus impías doctrinas. Y en cuarto lugar, señala que los Padres rehicieron el *Símbolo*, para formularlo “más claramente”, entendiendo como tal, la “explicación” mediante ciertos términos no procedentes de la *Escritura*.

11. *Análisis formal del Símbolo, respecto a sus antecedentes.*—El análisis total del Concilio de Nicea y aun el del solo *Símbolo* escapa de los límites de este trabajo. Respecto a ambos hay suficiente bibliografía para el que precise más y mejor información. Nuestro análisis va a limitarse a las expresiones verbales del *Símbolo* que nos parecen más cercanas a la sabiduría antigua. Para ello he elegido el texto griego tal como debió ser estructurado hacia el siglo VI de J.C. ya que así se advierte mejor el enriquecimiento terminológico.

Posiblemente existiera una “confesión de fe” en época de san Pablo, re-



cogida por el Apóstol en *I Corintios* 15, 3-5: *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς — καὶ ὅτι ἐτάφη — καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς — καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα.* Algo parecido sucede en *Romanos*, 1, 3-4 y en *I San Pedro*, 1, 18-21 y 3, 18-22. Siempre, en esencia, se trata de proclamar la muerte y resurrección de Cristo y el hecho de serlo por nosotros y por nuestros pecados. El uso del verbo πιστεῦειν, como en *Romanos*, 4, 24 y *Tesalonicenses*, 4, 14, también es significativo. Junto al *Símbolo* había que colocar las *homologías*: εἰς θεός (unidad de Dios), Κύριος Ἰησοῦς Χριστός (divinidad de Cristo), etc.; y las *doxologías*, en especial εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἀμήν (*Romanos*, 1, 25; 9, 5; *II Corintios*, 11, 31). El *eulogētós* (en hebreo *bārûk*) y el *amên* nos remiten a su origen hebreo. *Símbolo*, *homologías* y *doxologías* se unificaron después. En tiempos de san Justino ya se había añadido la fórmula bautismal trinitaria y posiblemente la expresión: y "en la Santa Iglesia y en el perdón de los pecados".

La *Tradición Apostólica* de Hipólito encerraba ya el Símbolo siguiente: "Credo in Deum patrem omnipotentem —Et in Christum Iesum, filium Dei, —Qui natus de Spiritu Santo ex Maria Virgine —Et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus, —Et resurrexit die tertia vivus a mortuis —Et ascendit in caelis, —Et sedit ad dexteram Patris, —Venturus iudicare vivos et mortuos —Et in Spiritum Sanctum —Et Sanctam Ecclesiam, —Et carnis resurrectionem". Como puede apreciarse ni un solo término pertenece al lenguaje filosófico. En Oriente, la diferencia reside en la proclamación del nacimiento eterno de Cristo antes de la creación, lo que le da un sentido más cósmico, de acuerdo con la mentalidad griega, por lo que no creo que se trate de "añadiduras antiheréticas"; también había herejías en Roma. Pero el Hijo como *Logos* eterno, bien que pertenezca en cuanto "formas y método" a la cosmovisión griega y al neoplatonismo de la línea Aristóbulo-Filón, estaba en el *Prólogo* del *Evangelio* de san Juan.

Sin embargo el siglo III presenta ya *Símbolos* más complejos, estructurados por la "sabiduría" alejandrina. Citaré dos, la *Exposición de Fe* de san Gregorio el Taumaturgo y dos versiones, una concisa, y otra abreviada de la Regla de la Fe, de Tertuliano.

La Ἐκθεσις Πίστεως (*Exposición de la fe*) de san Gregorio Taumaturgo decía: "Existe un solo Dios, Padre del *Logos* viviente, de la Sabiduría subsistente, del Poder y de la Imagen eterna. Engendrador perfecto del perfecto Engendrado; Padre del Unigénito Hijo. Existe un solo Señor; Uno del Uno; Dios de Dios; figura e Imagen de la Divinidad; Verbo eficiente; Sabiduría que incluye todo el cosmos; poder creador del mundo entero. Hijo verdadero del verdadero Padre; Invisible del Invisible; Incorruptible del Incorruptible; Inmortal del Inmortal; Eterno del Eterno. Existe un solo Espíritu Santo, que posee su subsistencia de Dios y fue manifestado a los hombres por el Hijo. Imagen del Hijo; Imagen perfecta del Perfecto; Vida; Causa de los vivientes; Manantial sagrado; Santidad que comunica la santificación; en Quien se manifiesta Dios Padre, que está por encima de todo y en todos, y Dios Hijo que está a través de todos. Existe una Trinidad perfecta en gloria, eternidad y majestad; no dividida, ni separada. No existe, nada creado ni sometido en la Trinidad, ni tampoco nada añadido, cual si

no hubiese existido antes y hubiese sido agregado después. Así, ni el Padre le faltó nunca al Hijo, ni al Hijo el Espíritu Santo, sino que la misma Trinidad ha existido siempre, sin variación ni cambio": Sorprende indudablemente la precisión, salvadas las reiteraciones; pero no sólo falta el ὁμοούσιος, sino las referencias a la humanidad del Hijo y a la Encarnación; y hay que subrayar la manifestación a los hombres del Espíritu Santo por el Hijo. Ni el texto latino (Rufino, *Historia Eclesiástica*, 7, 26), ni el griego (Biografía de san Gregorio Niceno), ni la curiosa traducción siríaca —que por el parentesco de esta lengua con el hebreo permite atrayentes comparaciones vetustestamentarias, que yo sepa no intentadas—, autorizan a traducir *manifestación* por *anuncio*, como algunos han entendido.

En cuanto a lo que llamaría, con palabras del propio autor, la *Regla de la fe* de Tertuliano, se presenta al menos en tres ocasiones: *Adversus Praxeam*, 2; *De Virginibus velandi*, 1; y *De praescriptione haereticorum*, 13. Como la primera es estrictamente trinitaria, voy a comparar la segunda, meramente escrituraria, con la tercera, en que aparecen formulaciones procedentes de la "sabiduría" alejandrina; subrayo las *adendas*.

## DE PRAESCRPTIONE HARETICUM

La regla de la fe es en todo tiempo inmutable e irrefutable. Consiste en:

Creer en un solo Dios Todopoderoso  
Creador del mundo

En Jesucristo, su Hijo, nacido de la  
Virgen María.

Crucificado bajo Poncio Pilatos, resucitado de entre los muertos; que ahora está sentado a la diestra del Padre,

## DE VIRGINIBUS VELANDIS

He aquí, pues, la regla o símbolo de nuestra fe, ya que vamos a hacer pública declaración de nuestras creencias:

Creemos que sólo existe un solo Dios  
Autor del mundo,

*que ha sacado todas las cosas de la nada por su Verbo, engendrado antes que todas las criaturas.*

*Creemos que este Verbo, que es su Hijo, se manifestó a los Patriarcas bajo distintas formas, en nombre de Dios.*

*Que habló por los profetas.*

*Que bajó, por el Espíritu Santo y el Poder de Dios Padre, al seno de la Virgen María, donde se hizo carne; que nació de ella; que es nuestro Señor Jesucristo.*

*Que predicó la Ley Nueva y la nueva promesa del Reino de los Cielos. Creemos que hizo milagros.*

Que fue crucificado; que resucitó al tercer día; que subió a los Cielos y está sentado a la diestra del Padre.

*Que ha enviado en lugar suyo la Virtud del Espíritu Santo para conducir a los*

de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos,

*creyentes*. En fin, que vendrá, *con gran majestad*, para llevar a los santos y hacerles gozar de la vida eterna y de las promesas celestes, y para condenar a los culpables al fuego eterno, después de haber resucitado a unos y otros, devolviéndoles la carne.

por la resurrección de la carne.

De la *Regla de la Fe* implícita en el *Adversus Praxeam*, basta con citar el párrafo siguiente, plenamente alejandrino: "Tres son, mas no por la cualidad, sino por el orden; no por la sustancia, sino por la forma; no por el poder, sino por el aspecto. Los tres, pues, tienen una sola sustancia, una sola naturaleza, un solo poder".

## 12. Sinopsis del "Símbolo" niceno-constantinopolitano y análisis terminológico<sup>24</sup>.

En el cuadro de las páginas siguientes se señala mediante el signo + cuando la expresión aparece *formaliter et materialiter* en el *Antiguo Testamento* y/o en el *Nuevo Testamento*; si el término aparece en los pensadores neoplatónicos; si se corresponde con una doctrina neoplatónica; y finalmente si su sentido en el *Símbolo* es predominantemente pleno, reiterativo o explicativo. De las 36 proposiciones en que lo hemos dividido, 15 pueden relacionarse explícitamente con textos del *Antiguo Testamento* (en tanto interpretamos en sentido cristológico los textos mesiánicos de los libros *Proféticos*); 30 pueden relacionarse con textos del *Nuevo Testamento*. En 15 proposiciones aparecen términos que son utilizados con significado propio en el pensamiento neoplatónico; en 6, dichos términos se corresponden con doctrinas neoplatónicas. Respecto al sentido, 24 proposiciones pueden entenderse en un sentido fundamentalmente pleno; tres son casi exclusivamente reiterativas; y 9 son explicaciones de proposiciones previas; de ellas, 5 coinciden con formulaciones neoplatónicas. Por tanto, y como sabíamos por san Atanasio, para "explicar" las cosas claramente, frente a las "vaguedades" semiarrianas, de lo que se echó mano fue de la especulación neoplatónica.

El uso de la terminología y doctrina antigua empieza en la cuarta proposición: [creador] *de todo lo visible y lo invisible*. En la *Escritura* aparecen *explicititer* las tres primeras proposiciones; "creador de todo" y, como resumen, "creador de cielo y tierra" aparece por doquier. También hay referencias a "creador de lo que no se ve"; pero la fórmula *ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν* es nueva, respecto al *Antiguo Testamento*, y puede ser una referencia al *Cosmos físico* y al *cosmos uránico y noético*<sup>25</sup>. Se trata de una explicación más culta "del creador del cielo y de la tierra". La proposición nove-

<sup>24</sup> He preferido el texto niceno-constantinopolitano en una redacción "fijada" probablemente antes del s. VI, porque permite analizar expresiones postnicenianas y en cambio no altera los conceptos típicamente nicenianos, como *ὁμοούσιος*.

<sup>25</sup> Los términos aparecen en Plotino: *ὁρατός* (*Enneadas* III, 5; 6, 22) y *ἀόρατος* (*Enneadas* V, 3; 8, 5). La expresión "poseedor de cielos y tierras" (*Gen.* 14. 22) se aplica a El, Dios de Melkisedec, según M. García Cordero (*op. cit.* I, 326 ss. y II, 389-402), se trataría de un título de una divinidad del Asia Menor.

## S I M B O L O

- 1.—Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν  
 Πατέρα παντοκράτορα,  
 ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς,  
 ὁρατῶν τὲ πάντων καὶ ἀοράτων,
- 5.—Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,  
 τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ,  
 τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων,  
 θεὸν ἐκ θεοῦ  
 φῶς ἐκ φωτός
- 10.—θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ,  
 γεννηθέντα οὐ πσιηθέντα,  
 ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ,  
 δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,  
 Ἰὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
- 15.—καὶ δια τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν  
 κατελθόντα, ἐκ τῶν οὐρανῶν  
 καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος Ἁγίου  
 καὶ Μαρίας τῆς παρθένου  
 καὶ ἐνανθρωπήσαντα
- 20.—Σταυρωθέντα τὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου  
 καὶ πάθοντα καὶ ταφέντα  
 καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς Γραφὰς  
 καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς  
 καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς
- 25.—καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρίναι ζῶντας καὶ νεκρῶν  
 οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.  
 Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον,  
 τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν,  
 τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον,
- 30.—τὸ σὺν πατρὶ Παὶ νίῳ συμπροσκυνούμενον,  
 καὶ συνδοξαζόμενον,  
 τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.  
 Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν  
 Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
- 35.—Προειδοκῶμευ ἀνάστασιν νεκρῶν  
 καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

	V.T.	N.T.	T.Np.	D.Np.	S.P.	S.R.	S.E.
1.	+	+	-	-	+	-	-
	+	+	-	-	+	-	-
	+	+	-	-	+	-	-
	+	+	+	+	-	+	-
5.	-	+	-	-	+	-	-
	-	+	-	-	-	-	+
	-	+	-	-	-	-	+
	-	+	-	-	+	-	-
	-	-	+	+	-	+	-
10.	-	-	+	-	-	+	-
	-	+	+	+	+	-	-
	-	-	+	+	-	-	+
	-	+	+	+	-	-	+
	+	+	-	-	+	-	-
15.	+	+	+	-	+	-	-
	+	+	+	-	+	-	-
	-	+	+	-	+	-	-
	-	+	-	-	+	-	-
	+	+	-	-	+	-	-
20.	-	+	-	-	+	-	-
	+	+	-	-	+	-	-
	+	+	-	-	+	-	-
	-	+	-	-	+	-	-
	+	+	-	-	-	-	+
25.	+	+	-	-	+	-	-
	+	+	-	-	+	-	-
	-	+	+	-	+	-	-
	-	+	+	-	-	-	+
	-	-	+	-	-	-	+
30.	-	-	+	+	-	-	+
	-	-	+	-	-	-	+
	+	+	-	-	+	-	-
	-	+	-	-	+	-	-
	-	+	-	-	+	-	-
35.	-	+	+	-	+	-	-
	+	+	-	-	+	-	-
	15	30	15	6	24	3	9

V.T = Antiguo Testamento.

N.T. = Nuevo Testamento.

T. Np. = Término neoplatónico.

D. Np. = Doctrina neoplatónica.

S.P. = Sentido pleno.

S.R. = Sentido reiterativo.

S.E. = Sentido explicativo.

na: “[El Hijo es] Luz de Luz” procede de la vieja *Metafísica de la luz* de origen iranio. Podía relacionarse con algunos textos del *Antiguo Testamento*, desde *Génesis* 1, 3, hasta algunas expresiones del *Déutero Isaías* y de los *Macabeos*. Pero no deben hacerse demasiados juegos con la luz de *Génesis*, 1, 3, pues la llama *dia* y la contrapone a la *oscuridad=noche*. En el resto de los textos hay referencias a la luz, y aun posible ecos iraníes, pero la fórmula *luz de luz* no aparece. En cambio la doctrina de la iluminación del *Logos* está apuntada en Aristóbulo, y desarrollada en Filón, Clemente, Orígenes y Plotino. El sentido de la proposición es explicativo; por tanto, si explicaba y ampliaba el concepto del Hijo, después de haber dicho de El que era *Dios de Dios*, sería porque los explicantes y precisores conocían y manejaban la terminología de la *Metafísica de la luz*. La décima proposición: “El Hijo es Dios verdadero de Dios Verdadero” es también de carácter explicativo; nada agrega a la formalidad intrínseca del “Dios de Dios”. Aunque el término *ἀλήθεια* aparece en el *Nuevo Testamento* y hasta atribuido a Cristo, su sentido no rebasa la identificación de la verdad con Dios y con el Hijo, o la calificación de autenticidad del Hijo; la fórmula reduplicativa para expresar “el Hijo es verdadero Dios” es nueva; su estructura sintáctica puede estar relacionada con las reiteraciones típicas de la construcción de las lenguas semíticas, pero falta el plural característico del segundo término y el partitivo. Por otra parte, en los fragmentos de la literatura esotérica el uso y abuso de la reiteración de *ἀλήθεια* y del correspondiente adjetivo es suficientemente conocida. Filón, Clemente y Plotino utilizan fórmulas paralelas, referidas a *θεόν*. La explicación, por tanto, es también culta.

La proposición 11: “[el Hijo es] engendrado, no creado [por el Padre]” es también explicativa. En el *Antiguo Testamento* ni siquiera el *Déutero Isaías* se acerca a una matización del carácter formal del *Hijo del Hombre* como criatura del Padre; y esto último aceptando la plena significación mesiánica, tal como la entendieron los Evangelistas y san Pablo. El *Nuevo Testamento* es el que ha establecido terminantemente la filiación por vía de generación del Hijo respecto del Padre, tal como se declara en las proposiciones 6 y 7: τὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων<sup>26</sup>. ¿Qué agrega, pues, esta proposición? De crear a san Atanasio y a muchos comentaristas e intérpretes antiguos y actuales, la constancia de la filiación por generación; o sea, que el Hijo no es criatura del Padre en el sentido de lo creado, para así evitar las ambigüedades de los sutiles heterodoxos. Pero eso está declarado en las proposiciones 6 y 7; y los cristianos así entendieron siempre la relación del Padre y del Hijo. Por otro lado, el pueblo fiel bien poco podrá distinguir en esta explicación. Para descender del terreno filológico griego al que nosotros hoy utilizamos, la traducción *engendrado, no creado*, absolutamente correcta, no dice gran cosa al no culto; algo más podía decir la traducción *engendrado, no hecho*, que también sería correcta y que fue preferida en la versión latina (*genitum non factum*)<sup>27</sup>. De todos modos, para expresar la creación por generación en el lenguaje coloquial identificamos *crear, engendrar y hacer*; la locución *hacerle un hijo*,

<sup>26</sup> El término *γεννητής* aparece en Plotino (*Enneadas* V, 2; 1, 6) y es distinguido de *ποιητής* (*Enneadas* I, 6; 9, 8).

<sup>27</sup> Lc. 15, 13.

por *engendrar*, no sólo es castiza, sino de las pocas castizas que han vuelto a estar de moda. Por tanto, se trata de un mero refuerzo dialéctico introducido por los Padres antiarrianos, para negar una vez más, cualquier univocidad entre el modo de creación del Hijo y el de las criaturas respecto del Padre. Los dos términos aislados y unidos aparecen en el pensamiento antiguo. Filón utiliza la distinción entre la creación como generación y la creación como hechura. Clemente lo aplica a su *teosofía*. Plotino y el neoplatonismo posterior han desarrollado toda una teoría de los distintos tipos de generación, hasta los desarrollos exhaustivos de un Avicena. Por tanto, para los Padres antiarrianos, se precisaba de una tal precisión de la "sabiduría" vigente para evitar la ambigüedad heterodoxa.

13. *La significación del empleo de ὁμοούσιος*. La proposición 12 "[El Hijo es] *homousios* del Padre", es la más importante para el tema del que aquí nos ocupamos. Ya les pareció a Eusebio y san Atanasio que era la clave de la Cristología. Sobre ella se ha gastado excesiva tinta desde entonces hasta ahora, y, sin embargo, no sólo se trata de algo que no aparece, en modo alguno, en la *Escritura*, sino que es una explicación que, no ya el común del pueblo cristiano, sino ni siquiera el *consensus* de los doctos, pueden entender con facilidad. Con el solo ánimo de ponderar esta afirmación fijémonos en las traducciones españolas. En las primeras versiones, no oficiales, pero aparecidas en las traducciones del *Misale romanum* con aprobación eclesiástica, predominó la forma *consustancial*, traducción literal de la versión latina del *Símbolo*. El significado de dicho término en el *Diccionario* de la Real Academia no tiene nada que ver con lo que se quiere expresar en el *Símbolo*; además, es un cultismo. Otra forma de menor éxito, pero que oficiosamente fue usada antes de la traducción "oficial", fue "de la misma sustancia". Es menos equívoca, pero no mucho, y al menos sigue la tradición culta luego popularizada, de οὐσία = sustancia, con lo que se refuerza el sentido de subsistencia, ya que *Substantia* es calco de ὑποκείμενον: lo que permanece bajo el cambio. Pero la traducción "oficial" rompe con la tradición y traduce por *de la misma naturaleza del Padre*. Se trata de una traducción *ad sensum*; los traductores bien sabían que pocas veces se ha traducido οὐσία por *naturaleza*, y los Padres de Nicea, Constantinopla, Capadocia, etc., cuantas veces mentaron, que fueron muchas, *naturaleza* emplearon el término φύσις. La otra traducción de οὐσία, menos exitosa que el *Substantia* latino, fue la de *essentia*; pero tenía a su favor los largos desarrollos teológicos medievales acerca de la esencia divina. El término *naturaleza* presenta tal equivocidad en español que no explica nada; más aún cuando incluso el hombre no culto la utiliza en el doble sentido físico y jurídico del vocablo. En resumen es imposible dar correctamente esta *explicación* en "román paladino", que hubiera dicho Berceo. ¿Pero entendían más y mejor los conocedores del griego en el siglo IV? No puedo comprender, pues, cómo puede calificarse al ὁμοούσιος "expresión tan feliz". Me parece que su historia desde las interpretaciones postnicenianas hasta sus traducciones actuales prueban lo contrario.

En el *Antiguo Testamento* hebreo no hay concepto unívoco con el de οὐσία, típico de la concepción *física* —natural— del mundo elaborado por los griegos. Prescindiendo de la versión de los *Setenta* y de los libros deuterocanónicos en griego por razones obvias. En el *Nuevo Testamento* aparece una

vez οὐσία; pero en el sentido de *patrimonio, hacienda*. De creer a san Atanasio<sup>28</sup>, Teognosto maestro alejandrino, habría escrito: “Un Dios de quien todo [procede]... un Hijo que procede de la sustancia del Padre”. Panfilo de Cesarea atribuye a Orígenes la expresión: “el Hijo procede de la misma sustancia de Dios [Padre]”<sup>29</sup>. Pero la interpretación de Panfilo es más amplia de lo que permiten las precisiones de Orígenes<sup>30</sup>. En términos latinos el texto más claro es el de Tertuliano en *Adversus Praxeam*, donde al refutar a este monarquiano escribe: “Caeterum qui Filium non aliunde deduco, sed *de substantia Patris*”<sup>31</sup>. Sobre el origen filosófico del término οὐσία no es preciso insistir; sobre su sentido neoplatónico en Orígenes, tampoco. Pero más revelador aún es el término ὁμοούσιος.

Ὅμοούσιος no aparece nunca en la *Escritura*. Lo encontramos en cambio, antes de en el *Simbolo*, en los Gnósticos, en el *Hermes Trismegistos*, en Clemente de Alejandría, atribuyéndoselo a Teodoto, en Orígenes y en Plotino. De todas estas citas las más seguras respecto a su datación son las de Orígenes y Plotino<sup>32</sup>. Las fechas de redacción de los escritos gnósticos, salvo en las citas de éstos por los Padres (la mayoría no contemporáneos de aquéllos), son más que problemáticas. Las citas de Teodoto por Clemente, sólo son autenticadas por el pensador alejandrino. En cambio, dos veces aparece ὁμοούσιος en las *Enneadas* y una vez en Porfirio. Por tanto, lo único seguro es que fue un término de la escuela platónica de Alejandría: Clemente, Orígenes, Plotino y Porfirio lo atestiguan. En Alejandría el término es aplicado a los problemas cristológicos, que son “formalizados” neoplatónicamente, haciéndose esta formulación “doctrina común”. Por tanto, no es de extrañar que algunos clérigos de Alejandría denunciaron en Roma a Dionisio de Alejandría por escandalizar al pueblo cristiano al no querer emplear dicho término en su explicación cristológica. La defensa de Dionisio fue muy sencilla: dicho vocablo no aparece en la *Escritura* y él utilizaba expresiones que coincidían con su sentido. El año 268, alrededor de 80 obispos congregados en Antioquía, rechazan en cambio el vocablo ὁμοούσιος tal como lo empleaba el monarquiano Pablo de Somosata; como el texto de éste sobre tal cuestión no se ha conservado, ignoramos cuál fuera aquel sentido; si participaba de la “ambigüedad semiarriana”, mal habrían quedado san Atanasio y los Padres antiarrianos. En Alejandría su uso va acompañado de los de οὐσία, ὑπόστασις y ἀγέννητος, en los tres problemas centrales cristológicos: 1.º Procesión del *Logos*; 2.º Unidad del *Logos*, y 3.º Distinción entre el *Logos* y el Padre; solo este último es radicalmente ἀγέννητος, *no engendrado*. O sea, los teólogos, para considerarse ortodoxos no se contentan con afirmar que el Hijo, Jesucristo, lo es del Padre; exigen que tengan la misma οὐσία; que sean ὁμοούσιος; y que se aclare si la ὑπόστασις del Hijo es la misma o diferente del Padre. Quien no aclara es un heterodoxo, como los monarquianos Noeto, Práxeas y Sabelo. Hasta aquí la utilización de ὁμοούσιος me parece normal, pues se trata de discusiones —no definiciones— teológicas. Pero su uso en Nicea constituye otro problema.

<sup>28</sup> *De Decretis nic. syn.* 25; Migne, *Patrología griega* 25, 450 C.

<sup>29</sup> Panfilo de Cesarea, *Apología Origenis* 5; Migne, *Patrología griega* 17, 581.

<sup>30</sup> Orígenes, *In Ioan* 20, ed. Preuschen 35.

<sup>31</sup> Tertuliano, *Adversus Praxeam*, ed. Krayman 232.

<sup>32</sup> El texto más claro, a mi entender, es de *Enneadas* IV, 4; 28-56.



13. *San Atanasio inspirador y propagador del ὁμοούσιος*. Acerca de quien propusiese el término *homousios*, se han hecho algunas elucubraciones. B. Llorca se decide por Osio, apoyándose en san Atanasio (*Historia arrianorum ad monachos*. Migne, *Patrologia griega* 25, 2, 42) y Filostargo. Pero Llorca acepta totalmente el presunto papel excepcional de Osio, como "consejero" de Constantino, presidente por delegación del Concilio, director de los debates y uno de los primeros y más "valientes" defensores de la ortodoxia. Osio aparece citado por vez primera bien segura en relación con Constantino, por Eusebio (HE X, 6, 2) al reproducir la carta imperial a Ceciliano, obispo de Cartago. Pero no puede concluirse que dicha carta pruebe que antes del 13 de abril del 313 estuviese Osio en la corte imperial. Aun suponiendo que Eusebio adornase la carta real con todos los inimaginables epítetos para el 313, "legítima y santísima religión católica", "santísima y católica Iglesia", si hablase de un documento anterior que Osio había enviado a dicho obispo, aquél resultará anterior a la batalla del Puente Milvio. La actitud tajante de Constantino es contemporánea o posterior a Nicea. Entre 314 y 316 las luchas con Licinio le impidieron decisiones duras. Las leyes antidonatistas del 316 fueron suspendidas el 325; y pese a Nicea, la dureza debió observarse sólo en 326 y 327; el 328 Eusebio de Nicomedia vio levantado su destierro. Por tanto, lo más lógico es la entrada de Osio el 313 y no antes. Su misión ante Alejandro y Arrio es posterior al 323; en esos diez años es cuando ha alcanzado la confianza política de Constantino, que se fía de un obispo excepcional, pero provinciano, pero no del romano Papa, a quien unas veces ignora y otras posterga. Tampoco hay prueba alguna de que Osio fuese el promotor del Concilio. Eusebio se lo atribuye a Constantino, como era de esperar. Pero dado el antecedente del Sínodo de Antioquía de 324, en que se consideró el arrianismo, en él pudo proponerse o sugerirse el Concilio. Los posibles casi trescientos "padres" (san Eustatio señala 270, san Atanasio 300; el 318 de san Hilario es una mitificación: los "318 servidores de Abraham"), eran orientales. El Papa Silvestre estuvo representado por los presbíteros Vicente y Vito, que de creer a Eusebio y san Atanasio poco o nada hicieron. Arrio y san Atanasio, pese a lo que se dice habitualmente, no pudieron participar en las sesiones del Concilio directamente; no eran obispos; intervinieron en las discusiones informales, "en los pasillos", como siempre sucede. El término *homousios*, siendo de origen alejandrino, debió ser "inspirado" a Constantino, si creemos a Eusebio —o a su "delegado" Osio—, por algún alejandrino. Acaso por el joven archidiácono san Atanasio, que acompañaba al respetado patriarca de la Iglesia de Alejandría, san Alejandro. El que lee el texto de san Atanasio puede apreciar el énfasis que pone en el término *homousios* como solución definitiva. ¿Por qué parece apuntar a Osio? Posiblemente era más política la "presentación" del término por el "delegado" del Emperador que por el Patriarca de Alejandría, cuyo "espíritu" inspirador (san Atanasio) debía ser bien conocido.

Que sepamos, Alejandro de Alejandría no utilizó el término. ὁμοούσιος antes de Nicea, al menos en los únicos textos conservados anteriores al Concilio: sus *Cartas*. Pero afirma claramente: que el Hijo fue engendrado por el mismo Padre de su propio ser (ἐξ αὐτοῦ ὄντος πατρός y se pregunta cómo podría ser distinto de la οὐσία del Padre (πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρὸς) si el que veía a El veía a su Padre (*San Juan*, 14, 9). El λόγος, pues, es hijo

del Padre por estricta naturaleza (φύσει). Así “la inexplicable subsistencia [del Hijo] está por encima de todos los demás seres a quien El ha conferido la existencia, con una superioridad que no admite comparación; así también, su filiación, que es según la naturaleza de la divinidad del Padre, trasciende, con una superioridad que no cabe explicar, la filiación de los que han sido adoptados por El... En medio de ellos [el Padre no engendrado y las criaturas], ocupando un lugar intermedio, la naturaleza unigénita de Dios (ὁ μαιτεύουσα φύσις μουγενη), el Verbo (λόγος), por quien el Padre creó todas las cosas de la nada, fue engendrado del mismo verdadero Padre”. De aquí a las expresiones del *Símbolo* de Nicea sólo falta el término ὁμοούσιος explícitamente.

La intervención de san Atanasio en la “presentación” del ὁμοούσιος es evidente, con sólo leer la *Epistola de decretis Nicaenae synodi* (350-51), defensa de las expresiones neo-platónicas y no escriturísticas ἐκ τῆς οὐσίας y ὁμοούσιος, bajo el fácil pretexto del amigo sumido en confusión por las fórmulas arrianas o semiarrianas. En la *Epistula de Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis* (359) vuelve a defender al ὁμοούσιος frente a ὁμοιοούσιος (semejante en esencia), aunque admite que esta última expresión puede entenderse también ortodoxamente. Sin embargo, “semejante según la esencia” (ὅμοιος κατ οὐσίαν) no expresa en modo alguno “de la esencia” (ἐκ τῆς οὐσίας). En cambio, “consustancial” (ὁμοούσιος) significa al mismo tiempo “semejante en esencia”, y “de la esencia” (*De syn.* 41). Pese a todo esto el Sínodo de Arles (353) no puede calificarse de heterodoxo; lo que hizo fue no usar el ὁμοούσιος.

También el Espíritu Santo es para san Atanasio ὁμοούσιος con el Padre. “Mas por ser uno [el Espíritu] y aun más por pertenecer al *Logos* que es uno, y pertenece a Dios, que es uno, es también consustancial (ὁμοούσιος) a El” (*Cartas a Serapion* 1, 217). San Atanasio, buen alejandrino, piensa como Orígenes que el Espíritu Santo procede del Padre *per filio* (*Idem.*, 1, 20).

14. *La continuidad dialéctica del ὁμοούσιος en el siglo IV.*—El ὁμοούσιος continuaría después su desarrollo dialéctico. Serapion de Thimis (muerto después del 362), en una carta a los monjes de Alejandría, habla de la “Trinidad consustancial” (ὁμοούσιος τριάς). Dídimo el Ciego (hacia, 313-398) apoya en la unidad de la ὁμοουσία divina su doctrina trinitaria: μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις (*Discurso contra Arrio y Sabelio*). “Porque los que son consustanciales (ὁμοουσία) con la misma οὐσία tienen igualmente las mismas operaciones” (*De Spiritu Sancto*, 17). Isidoro de Pelusio (muerto hacia 435) utiliza también con reiteración ὁμοούσιος (alguna vez ὁμοουσιότης). San Basilio de Capadocia, llamado el Grande (hacia 330-379) en el libro II de *Adversus Eunomium* (Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς ευνομίου) defiende la consustancialidad (ὁμοούσιος) del Padre y del Hijo; y en el libro III la del Espíritu Santo. Pero considera que la idea atanasista de que οὐσία ε ὑπόστασις coinciden y que “no significan otra cosa que ser” (*Ad Afros* 4) es equívoca. Οὐσία es la esencia misma, constitutiva sustancial de Dios; ὑπόστασις es το ἰδίως λεγόμενον, o sea, la manera de ser de cada Persona, doctrina perfectamente neoplatónica “Οὐσία —escribe en la *Epistola* 214— dice a ὑπόστασις la misma relación que lo común a lo particular; cada uno de nosotros tiene

parte en la existencia por el término común de οὐσία y es tal o cual por sus propiedades particulares. Del mismo modo, en la cuestión que tratamos, el término común es οὐσία... Divinidad; mientras que ὑπόστασις la contemplamos en la propiedad especial de Paternidad, Filiación o Poder de santificación". Además, le parece que el πρόσωπον es menos adecuado que ὑπόστασις, posiblemente por el semema de "impersonación" latente en el término griego, frente al de autonomía personalista del latino *persona*. Con estas precisiones la "presentación" neoplatónica alejandrina de Nicea se impuso en Constantinopla (381).

El Concilio de Constantinopla (381) se limitó a confirmar solemnemente al *Símbolo de Nicea*, utilizando un símbolo, el llamado de san Epifanio, que es la base del *Credo dominical*. La hipótesis de que se trata del *Símbolo de san Epifanio* recogida en el *Ancoratus*, desarrollado por la Iglesia de Jerusalem, según testimonio de san Cirilio, encierra graves dificultades. Aparte de que san Cirilio, como se ha apuntado, es sospechosamente poco niceniano. No consta en parte alguna, salvo en las respetables pero indocumentadas deducciones de algunos historiadores, que fue proclamado en el 381. Existió previamente, al menos en el 374 (cita de san Epifanio en el *Ancoratus*); y en Calcedonia (451), era ya atribuido al de Constantinopla. La innovación principal es el añadir: "Y en el Espíritu Santo, Señor y vivificador, que procede del Padre". Pero el famoso *filioque* es posterior.

San Gregorio Nacianceno (hacia 330-390), en razón de su filiación intelectual respecto de san Basilio, insiste también en la consustancialidad (ὁμοουσιότης), precisando las "procesiones" divinas por las propiedades de ἀγεννησία (el Padre), γέννησις (el Hijo) y ἐκπόρευσις (el Espíritu Santo). El mismo término *procesión* es una aportación de san Gregorio ("me veo obligado a acuñar palabras por amor a la claridad"). San Gregorio Niseno (hacia 335-385) es el más claramente, no sólo neoplatónico, sino plotiniano, como los trabajos del cardenal Danielou pusieron de manifiesto. Por esto subrayará la diferencia entre la Trinidad de "procesiones" *ab intra* y la unicidad de la actividad *ad extram*, que es una y común a las tres Personas divinas.

Por no hacer inacabable esta selección, cerraré la exploración con san Juan Crisóstomo (después del 344-407), que emplea cinco veces el término ὁμοούσιος, pero que parece preferir otras fórmulas menos "comprometidas". Conceptualmente, como "el Hijo es igual al Padre", "igual en esencia", "hay igualdad en esencia", o la más precisa τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ πατρὶ. Parece como si quisiera subrayar una cierta diferenciación respecto de los nicenos y de los capadocios. Esta línea de ruptura es, sin embargo, más evidente en san Cirilo de Jerusalén (hacia 315-387), que jamás emplea el término ὁμοούσιος. Su fórmula del *símbolo* sería: "Creo también en el Hijo de Dios, único, nuestro Señor Jesucristo, Dios de Dios, vida engendrada de la vida, luz de luz, en todo semejante a su engendrador (ἐν πάσιν ὁμοιος τῷ γεγεννηκότι). Que no recibió el ser en el tiempo, sino que antes de todos los siglos, y antes de todo lo que se pueda pensar, fue engendrado por el Padre. El es la Sabiduría y el Poder y la Justicia de Dios, y está sentado a la derecha del Padre, antes de todos los siglos... desde que existe; y estuvo engendrado desde toda la eternidad... Porque siendo Dios con el mismo poder y sabiduría...

tiene que ser creador de todo con el Padre... No separes al Hijo del Padre, ni confundiendo los dos conceptos creas en la Filiopatridad, *υιοπατρία*» (*Catecheses*, 4, 7-8; trad. A. Ortega, Madrid, 1946). Pienso que más que a su explícita recomendación de atenerse a las expresiones escriturarias (“El símbolo de la fe no lo ha compuesto el capricho de los hombres, sino que los principales puntos, sacados de las *Sagradas Escrituras*, perfeccionan y completan esta única doctrina de Fe” (Idem., 5, 12; idem.), se debe al sabor sabeliano de algunas interpretaciones del *ὁμοούσιος*.

15. “*El examen según la razón*” es la *filosofía neoplatónica*.—El uso de términos filosóficos griegos en teología no debe extrañar; ya estaba el *πνεῦμα* y la división tripartita de los hombres en san Pablo y el *Logos* en san Juan. Pero la *presentación* oficial de la formulación del dogma con una *doctrina central neoplatónica*, me parece muy significativo. Ortiz de Urbina, que por su formación teológica es muy moderado en este problema, escribe con absoluta razón: “En cambio el *homousios al Padre* que a continuación escribieron tiene un cuño filosófico. Esta palabra ha sido el punto neurálgico de todo el Símbolo de Nicea, la piedra de toque, y para los semiarrianos, la de escándalo Quien aceptaba el *homousios* hacía suya toda la Fe de Nicea”<sup>33</sup>. ¿Cuál es, pues, esta pieza clave del Símbolo niceno? Los Padres antiarrianos no sólo exigen la filiación del Hijo respecto del Padre y un peculiar modo de ser engendrado, sino un especial sentido de generación: la comunicación de la propia esencia, lo que no sucede ni en la factura ni en la creación genérica (*ποίησις*). Para ello eligen el término *οὐσία* con el específico contenido semántico neoplatónico del término *ὁμοούσιος*, que hacía referencia a la verdad sustancial, pero no a la numérica, típica de la doctrina neoplatónica del *Uno*. Así, entendían ellos, se incluía en el Hijo la misma naturaleza y esencia del Padre y no, en cambio, la *ὕποστασις* de Aquél. Teníamos dos Personas, pero una sola esencia. Y esta, no sólo era la mejor explicación, sino que al estar en el Símbolo es *dogma* y, por ende, única vía ortodoxa. Por tanto, en este problema —que es el central de Nicea— *ser ortodoxo es expresarse neoplatónicamente*.

Es cierto que a partir de este punto central los vocablos del símbolo que aparecen en la terminología neoplatónica no son representativos. Así el *ἐγένετο* de la proposición 13, el *σωτηρίαν* de la 15, el *κατελήθοντα* de la 16, el *πνεῦμα* de las 17 y 27, el *ξωποϊόν* de la 28, el *ἐκ πορευόμενον* de la 29, el *συμπαροσμουούμενον* de la 30, el *συνθεξαζόμενον* de la 31 y el *ανάστασιν* de la 35<sup>34</sup>, pero porque los sentidos reiterativo y explicativo sólo aparecen cinco veces (24, 28, 29, 30 y 31). En cuanto se vuelve a los problemas cristológicos, se incide en la presentación formal neoplatónica. Así en Calcedonia (451), en cuyo símbolo se afirma: “[El Hijo está] en dos *physis* [que se realizan]... en un *prósopon* y en una *hypostasis*”. No me atrevo a traducirlo totalmente en español, porque no sé qué habría que entender, sin ser maestro en filosofía, por “Jesucristo que está en dos naturalezas y se realiza en una sola

<sup>33</sup> *Op. cit.* 419.

<sup>34</sup> No obstante la mayor parte de ellos están en las *Enneadas*, incluidos no sólo *σωτηρία*, *πνεῦμα*, etc., sino el uso de los derivados de *ζωή* = vida, *προσκυνέω* (V, 5; 3, 13) y *ἀνάστασις* (III, 6; 6, 72).

persona e hipostasis". Todavía es más compleja aún la afirmación dogmática del III de Constantinopla (681) de que "en el Hijo existen dos *voluntades físicas* (φυσικὰς θελήσεις) y dos *actos físicos* (φυσικὰς ἐνέργειας) nunca opuestos", harto difícil de entender. Naturalmente, que como historiador de la filosofía sé lo que se quiere expresar; pero conozco muy bien que las definiciones no se escribieron para que nosotros estudiáramos luego su génesis histórica, sino para conducir al Pueblo de Dios cristiano por la vía de la opinión recta. Pero al utilizarse la sabiduría neoplatónica, no en la simple explicación teológica, sino en la presentación misma de la formulación del dogma, la filosofía neoplatónica va a formalizar toda la teología cristiana, de un modo casi exclusivo hasta el siglo XII y "moderará", desde el siglo XIII, las formalizaciones más aristotélicas, como la de santo Tomás.

Sí, como creo, y he reiterado con insistencia, Plotino fue radicalmente —en la raíz de su cosmovisión— anticristiano, buena paradoja es que los cristianos para ser ortodoxos tengamos que usar el término ὁμοούσιος, acaso de su personal invención. Pero, para la historia del humano pensamiento lo importante es que los Padres de los siglos III al VII entendieron que solo formulando la parte central cristológica del dogma en terminología neoplatónica se podía evitar el extravío dogmático. A los teólogos corresponderá decir si acertaron o no, pero eso sí, no desde otras formalizaciones actuales procedentes de pensamientos, tan respetables, pero no más, que el neoplatónico de los Padres, o el aristotelismo mitigado del Aquinate. Los hechos históricos ciertos, como al principio indiqué, fueron que la sabiduría cristiana quedó orientada por las "formas y método" de la sabiduría antigua: la filosofía. La teología fue matizada por la ideologización neoplatónica. Las peculiaridades distintivas de la Patrística griega y de la latina se deberían, como hace muchos años indicó Zubiri, al modo formal de la recepción de la cosmovisión neoplatónica; más cósmica y "uránica" en los Padres griegos, más personal y "política" en los Padres latinos, por el impulso definitivo de san Agustín. Finalmente, serviría de vehículo adecuado —los problemas con Focio y Miguel Cerulario son "anécdotas", pero hay un trasfondo de "formas y método" dispares— para la diferenciación entre las Iglesias orientales y la Iglesia romana.

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ

## BIBLIOGRAFIA

He reducido la gigantesca bibliografía existente a los libros fundamentales o más recientes y prescindido, salvo contadas excepciones, de los artículos. Utilizo siempre, salvo cuando la traducción española resulta más actualizada, el texto original. Sólo he traducido al español el título de una obra, pues el original está en árabe. He prescindido de la presentación del cotejo de un texto en sus tres versiones, griega, latina y siríaca, pues aparte de crear difíciles problemas de impresión, su utilidad quedaría reservada a los especialistas; y éstos no precisan de mi modesta ayuda. Al no querer rebasar a los autores del siglo IV —sólo en dos ocasiones sobrepaso en una docena de años el 400—, no he podido apuntar algunas curiosas peculiaridades de las terminologías siríaca y árabe en los problemas de los que me he ocupado. Si los no especialistas quieren confiar en mí, pueden estar seguros de que indican también las dificultades hermenéuticas que he subrayado.

1. G. Callori Cerretti, *Tertuliano, Vita, Opera, Pensiero* (Módena 1957).
2. L. Cerfaux, *Itinerario espiritual de San Pablo* (Barcelona 1968).
3. Chadwick, *Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin, Clement and Origen* (Londres 1966).
4. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París 1956).
5. El mismo, *Origène et la philosophie* (París 1962).
6. J. M. Dalmau, 'El "homousios" y el Concilio de Antioquia, de 268', *Miscelánea Comillas* 34-35 (1961) 323-40.
7. J. Daniélou, *Origène* (París 1948).
8. El mismo, 'Grégoire de Nysse et Plotin', A. G. Budé, *Actes du Congrès de Tours et Poitiers* (París 1953).
9. El mismo, *Platonisme et theologie mystique*, 3.<sup>a</sup> ed. (París 1954).
10. El mismo, *Message evangelique et culture hellénistique au II<sup>o</sup> et III<sup>o</sup> siècles* (Tournai-París 1961).
11. El mismo, *Les symboles chrétiens primitifs* (París 1961).
12. El mismo, 'Gregoire de Nysse et le néoplatonisme de l'école d'Athènes', *R.E.G.* (1967) 395-401.
13. El mismo, 'Philon et Gregoire de Nysse', *Colloque du C.N.R.S. Lyon 1966* (París 1967) 333-46.
14. El mismo, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden 1970). (En la conmemoración del Centenario de Plotino, el Cardenal Daniélou insistió sobre el tema. *Atti*, ed. cit. Roma 1974).
15. A. Diehle, 'Indische Philosophen bei Clemen's Alexandrius', *Festschrift T. Klauser* (Münster 1964).
16. Dossetti, *El simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, ed. crítica (Roma 1967).
17. J. W. Eadie, *Conversion of Constantine* (Londres 1970).
18. R. Farina, *L'Impere e l'imperative cristiano in Eusebio di Cesarea* (Zurich 1966).
19. A. Fontán, 'La conversión de Constantino', *Atlántida* 4 (1966) 630-68.
20. P. Galtier, 'L' Ὁμοούσιος de Paul de Somosate', *Recherches de science religieuse* 12 (París 1922) 30-45.

21. M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, 2 vols. (Madrid 1970).
22. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols. (Roma 1944-1953).
23. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius*, 2.<sup>a</sup> ed. por K. Aland (Leipzig 1958).
24. J. Hering, *La Seconde Epître de Saint Paul aux Corinthiens* (Neuchatel 1958).
25. W. Jaeger, *Early Cristianity and Greek Paideia* (Cambridge Mass. 1962).
26. M. H. Kāmil M. al-Bakri, *Historia de la literatura siríaca anterior a la expansión del Islam* (en árabe) (El Cairo 1949).
27. W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes* (Stuttgart 1958).
- 27<sup>bis</sup> J. N. D. Kelly, *Early christian creeds* (Londres 1950).
28. H. T. Kerr, *The first systematic theologian. Origene of Alexandria* (Princeton, N. Y. 1958).
29. J. B. Lo Graso, *Ecclesia et Status. Fontes selecti historiae iuris publici ecclesiastici*, 2.<sup>a</sup> ed. (Roma 1952).
30. R. Mac Millan, *Constantin, le premier empereur chrétien* (Paris 1971).
31. M. Martínez, *Teología de la luz en Origenes* (Comillas 1963).
32. J. Moingt, 'Théologie trinitaire de Tertullien. I. Histoire, doctrines et méthode. II. Substantialité et individualité. III. Unité et processions', *Theologie* 68, 69 y 70 (Paris 1966).
33. A. D. Nock, *Early gentile christianity and its Hellenistic Background* (N. York 1964).
34. I. Ortiz de Urbina (aparte las obras citadas en notas), 'L'homousios preniceno', *Orientalia Christiana Periodica* 8 (Roma 1942) 194-209.
35. El mismo, *Patrologia Siriaca* (Roma 1958).
36. El mismo, 'Nicée et Constantinople', *Histoire des conciles ecumeniques* 1 (Paris 1963). (trad. española, Vitoria 1969).
37. J. Quasten, *Patrology*, Utrecht y Westminster, Maryland vol. I (1950); vol. II (1953), tr. española, 2.<sup>a</sup> ed. 2 vols. (Madrid 1968) (con innumerables adiciones respecto a la edición inglesa).
38. R. Rougier, 'Des sens des termes οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον dans les controverses trinitaires postnicéennes', *R.H.R.* 73 (1916) 48-63; y 4 (1917) 133-89.
39. M. Schmaüs, J. Geiselmann, H. Rahner, *Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg in B. 1951 y siguientes).
40. H. von Compenhausen, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart 1960).
41. Von Ivanka, *Plato Christianüs. Uebernahme and Umgestaltung der Platonismus durch die Väter* (Einsiedels 1964).
42. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass. 1956).
43. J. R. Willis, *The Teaching of the Church Fathers* (N. York 1956).
44. J. Wytzes, *Clemens Alexandrinus en zijn Griekse vromheid* (Kampen 1966).