

## El mundo como creación

Comentarios filosóficos sobre el pensamiento de Ireneo de Lión, Orígenes y Basilio de Cesarea<sup>1</sup>

### 1. *Ireneo de Lión*

La teología propiamente dicha comienza con la obra difícil de Ireneo de Lión, el gran adversario de la Gnosis, quien ha sido llamado «el primer gran teólogo de la Iglesia cristiana»<sup>2</sup>. Nació en Asia Menor, probablemente en Esmirna por los años 130-140. Conoció a Policarpo, discípulo de Juan. El año 177 sucedió a Potino como obispo de Lión. Es posible que muriera hacia 202-203, en tiempos de la persecución de Septimio Severo. De lo que escribió se conservan sólo fragmentos de sus cartas a Florino y al papa Víctor, en traducción armenia descubierta a principios de siglo de un escrito catequístico, la *Demostración de la predicación apostólica*<sup>3</sup>, y un largo escrito, *Refutación y destrucción de la falsamente llamada gnosis*, de cuyo original griego sólo quedan fragmentos y que conocemos completo por la traducción latina, el *Adversus*

1 Este artículo sigue a otro publicado en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 17 (1990) 277-297, que terminaba con los Padres Apologéticos. Espero dedicar un tercero a San Atanasio y a San Gregorio de Nisa y, por fin, un cuarto a San Agustín. Buena parte de este artículo pude escribirla gracias a la generosidad de Beniamino Bossello y sus amigos de la Parroquia de San Pio X de Trieste, que me acogieron encantadoramente todo el mes de julio de 1992. La otra parte se la debo, como siempre, al Teologado de la diócesis de Avila en Salamanca. Gracias.

2 A. Rousseau en la primera línea de sus introducción al libro que recoge la traducción francesa —revisada— aparecida en los diversos volúmenes de la magnífica edición de la colección *Sources chrétiennes*, Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, París (Cerf) 1984, 7.

3 S. Ireneo de Lión, *Demostración de la predicación apostólica*, introducción, traducción y notas (extractadas de la obra de Antonio Orbe) de Eugenio Romero Pose (Fuentes Patristicas 2), Madrid (Ciudad Nueva) 1992, 262 p.

*haereses*, del que también se conocen fragmentos de traducciones armenias<sup>4</sup>.

Ahora, dentro del mar de complicaciones en el que no podremos entrar, me voy a fijar sólo en cómo plantea el problema de la creación<sup>5</sup>, contra qué opiniones debe luchar y las razones teológicas que aduce. En ningún caso es mi intención enseñar a los que ya saben, sobre todo tratándose de Ireneo, sino que busco hacerme una idea de cómo se plantea en él lo que da título a estas páginas: el *Mundo como Creación*, y en cuanto pueda lo haré siguiendo intereses no estrictamente de teología revelada, sino de lo que me gusta volver a llamar filosofía teológica.

La Gnosis<sup>6</sup> es un fenómeno complejo en el que ni quiero ni puedo detenerme más de lo necesario, pero debo describirlo so-

4 Seguiré la edición de *Sources chétiennes* (n. 263 y 264 [libro I], 293 y 294 [libro II], 210 y 211 [libro III], 100 en dos vol. [libro IV], 152 y 153 [libro V]): Iréné de Lyon, *Contre les hérésies*, edición crítica, traducción francesa y notas de A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdiger, Ch. Mercier, 10 vol., París (Cerf) 1965-1982. En lo que sigue, cuando cite algo de esta edición y de las otras de la misma colección que no sea el propio texto de Ireneo y de los otros autores, lo haré así: SC 294, 34, es decir, página 34 del volumen 294 de la colección *Sources chrétiennes*.

5 Por su clara sencillez es interesante leer lo que sobre la creación dice en la *Demostración*: «3 La Regla de la fe: fundamento de la verdad y de la salvación (...) De hecho nosotros creemos lo que realmente es y como es [cf. Heb 11, 1-2]; y creyendo lo que realmente es y como siempre es, mantendremos firme nuestra adhesión (...) que el Eterno e Indefectible es Dios, por encima de todas las creaturas, y que cada cosa, sea de la especie que sea, está sometida a El, y cuanto a El fue sometido fue por El creado. Dios, por lo tanto, no ejerce su poder y soberanía sobre lo que pertenece a otros, sino sobre lo que le es propio. Y todo es de Dios. En efecto, Dios es omnipotente y todo proviene de El. 4 Dios Creador de todas las cosas. Porque es necesario que las cosas creadas tengan por principio alguna causa grande, y el principio de todo es Dios; El no tiene origen de otro, antes por el contrario, todo fue creado por El. Es, pues, necesario creer primeramente que hay un Dios, el Padre, el cual creó y organizó el conjunto de los seres e hizo existir lo que no existía, y conteniendo el conjunto de los seres es el único incontenible. Ahora bien, en tal conjunto se halla igualmente este mundo nuestro, y en el mundo, el hombre. También, pues, este mundo fue creado por Dios. 5 Dios crea por medio del Verbo y del Espíritu. He aquí la demostración: que hay un solo Dios, Padre, increado, invisible, creador del universo; ni por encima de El ni después de El existe otro Dios; que Dios es racional y por eso todos los seres fueron creados por medio del Verbo; y Dios es Espíritu, y con el Espíritu lo dispuso todo, según dice el profeta: *Por la palabra del Señor fueron establecidos los cielos, y por obra de su Espíritu todas sus potencias* [Sal 32, 6]. Ahora bien, ya que el Verbo establece, es decir, crea y otorga la consistencia a cuanto es, allí donde el Espíritu pone en orden y en forma la múltiple variedad de las *potencias*, justa y convenientemente el Verbo es denominado Hijo, y el Espíritu, Sabiduría de Dios (...)

», *Demostración de la predicación apostólica*, 56-61.

6 La caracterización que hago de ella procede de A. Rousseau en la introducción al libro citado antes, 9-13. Existe una traducción de los textos sobre los gnósticos que contiene, además de textos sueltos, el libro 1 del *Adversus haereses* y los libros 5 a 8 de

meramente en los puntos salientes de su concepción del mundo, puesto que la obra de Ireneo es una afirmación frente a ella de la tradición cristiana a punto de ser desbaratada en sus elementos más fundantes. Para los gnósticos, la simple fe no lleva a la contemplación última a la que llegan sólo los iluminados, los espirituales, los perfectos, es decir, ellos mismos, pues poseen una 'ciencia' secreta que proviene del mismo Cristo y mediante la cual toman conciencia de formar parte de un mundo muy diferente al del común de los mortales. El gnóstico sabe que es un espiritual, no ya un mero cuerpo carnal junto con un alma envuelta para siempre en lo carnal y de la que nunca podrá desentenderse; sabe que es una chispa divina —por un misterioso accidente caída desde el Pléroma<sup>7</sup> en este horrible mundo que es el nuestro, una caída que se ha dado en el seno mismo de la divinidad, con lo que el mal aparece en el mismo Dios—, una parcela de la divinidad superior, muy superior al del Creador del universo, el Demiurgo, que es tomado como el verdadero Dios; sabe que esa parcela jamás se podrá contaminar con el contacto de la materia, por lo que pase lo que pase su salvación está asegurada; y sabe, por fin, que infaliblemente retornará al Pléroma de luz del que partió. El Salvador gnóstico, por tanto, muy lejos de la encarnación, aporta el mensaje de salvación avivando en los suyos la conciencia de ser chispas dormidas. Las líneas maestras del gnosticismo, pues, son dos: rechazo de Dios como Creador del universo y rechazo despreciador de la humanidad de carne, unidos ambos rechazos a una conciencia aguda de pertenecer a un mundo verdaderamente divino: el mundo del 'Padre', que trasciende por completo al Creador y a su obra. Pero llegará un momento en el que el accidente que originó la caída termine por superarse en un abrazo final en el que nuestro mundo de las tinieblas ha de desaparecer por completo: la historia no será así, finalmente, sino un mal sueño.

la *Refutación de todas las herejías* de Hipólito de Roma: *Los gnósticos*, introducciones, traducción y notas por José Montserrat Torrents, 2 vol., Madrid (Gredos), 1983, 290 + 422 pp.

<sup>7</sup> Los traductores de los LXX utilizaron la palabra Pléroma. Aparece en Juan (1, 16) y en Pablo (Ef 1, 10, etc.; Col 1, 19; 2, 19), en quien indica la presencia perfecta de la divinidad en Cristo y señala a éste como medida total de la divinidad. Los gnósticos indicaban con esa palabra «toda la dimensión celestial, divina, en su multiplicidad y unidad, que encierra dentro de sí a los seres invisibles, trascendentes, y que es su punto de origen, la meta de su retorno como lugar de descanso en el estado de salvación», *Diccionario patristico*, dirigido por Angelo di Bernardino, Salamanca (Sígueme) 1992, vol. 2, 1811.

Como señala Orbe<sup>8</sup>, en este tiempo la creación interesa: a) en sus orígenes, por los que enlaza con el Logos; b) en su naturaleza y fin, por las tres sustancias (espiritual, racional e hílca) de los valentinianos, el mundo racional de Orígenes y el mundo sensible de Ireneo; c) en su estructura definitiva del universo histórico; d) en el concepto mismo, *creatio ex nihilo*, demiurgia, creación *ab aeterno* o *in tempore*. Ahí están, por tanto, los temas en los que nos vamos a interesar aquí.

Los medios platónicos —según nos enseña Orbe<sup>9</sup>— distinguían una materia indeterminada de otra, la materia ordenada por el Demiurgo; incluso algunos platónicos tardíos como Proclo introducían un estado intermedio de una materia visible tumultuosamente agitada. Pero hay diferencias entre ellos. Para Plutarco, Numenio y Atico, la materia es doblemente inengendrada, porque no tiene causa y porque está fuera del tiempo, siendo tan antigua como el Demiurgo; además, es causa del mal, por sí o por el alma perversa que la mueve. La materia indeterminada sí es engendrada, pues tiene principio en el tiempo. Para los platónicos a partir de Porfirio, la materia indeterminada es engendrada por una causa superior al Demiurgo, fuera del tiempo; no hay oposición ni extrañeza entre materia y Demiurgo, pues ambos derivan de la misma causa, el Uno/Noûs, quien produce la materia a título principal y el Demiurgo a título derivado. Para Plutarco, Numenio y Atico, en el *Timeo* se expresa una sucesión temporal, pues la obra del Demiurgo, el cosmos, tiene lugar en el tiempo. A partir de Porfirio se comprende, en cambio, que el *Timeo* adopta un lenguaje temporal para distinguir al agente de su obra y describir como sucesivo lo que por necesidad coexiste. Merced al Creador el mundo pasa del no-ser al ser, pero esto significa que el mundo en su ser no proviene de sí mismo, sino que es efecto del Creador, lo que no significa que venga *ex nihilo*, sino que, como causado por otro, el mundo pertenece al no-ser. Para Hierocles la materia fue hecha por una causa, pero no en el tiempo, pues el acto del Demiurgo se concibe desde siempre, sin principio ni fin, por eso el Demiurgo neoplatónico crea eternamente.

8 La inmensa obra de Antonio Orbe la ha estudiado con detalle. Sigo aquí, evidentemente, su imponente trabajo: Antonio Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma (Università Gregoriana) y Salamanca (Sígueme) 1988, 1053 p., en la que se encontrará la bibliografía; me refiero ahora a la página 128.

9 Orbe, *Introducción*, 175-6.

Los gnósticos, por el contrario, ponen en el principio el acto libre y gratuito de Dios<sup>10</sup>, de cuyo querer derivan a la vez el Hijo Unigénito, el Pléroma de eones que personalmente le constituye y la creación del universo. No abordan la creación por sí misma, sino que la ofrecen como complemento de las fases por las que pasa el Hijo, mediador natural, primero, y luego mediador salvífico entre Dios y el universo. Aparecen a la vez el Hijo 'creador', física y personalmente mediador natural, y la 'masa abortiva', separada del Hijo: uno, luz, la otra, sombra; Demiurgo y materia, Logos y materia sobre la que actuará, creador y 'materia creationis'. El Hijo concebido libremente por el Padre primero se preocupa de la creación y demiurgia del mundo sensible y luego se preocupa por la salvación del hombre.

Para los valentinianos<sup>11</sup> la economía del mundo viene de una libre decisión de Dios y ésta tiene lugar *ante tempus*, no en la eternidad. El eón Sofía quiso comprender la magnitud del Dios Supremo; Logos y los demás eones se hicieron solidarios de ese querer, apareciendo en el Pléroma, como fruto del común desorden de los eones, una substancia abortiva que dio origen a la materia amorfa o *creatio prima*. Pero el Demiurgo Yahvé, que se tenía por único verdadero Dios y por ello creía fabricar el mundo libérrimamente, no actuaba con autonomía, pues el responsable último de la fabricación del mundo no era él sino el Hijo, quien se valía del Espíritu personal para imprimir en la razón de Yahvé las formas e impulsos de las cuales actuaba ciegamente. Los valentinianos acompañaban estas opiniones con una exégesis extremadamente alegórica de las Escrituras.

10 Según los valentinianos, había dos dioses: a) el Dios Bueno, único verdadero dios, incognoscible, abismo inefable, absolutamente trascendente, el Padre del Salvador y Dios del NT, verdadero *Theos Agnostos*, y b) el dios justo, Demiurgo del cielo y de la tierra visibles, dios «sui generis», señor de los hebreos y dios de los eclesiásticos, autor del Hexámeron, fundador del plasma humano y legislador del AT, arconte o arcángel, más que dios. Al Dios Bueno, puro espíritu, se le aplica la teología negativa del medio platonismo; nadie en el AT intentó buscarle por ser directa e inmediatamente incognoscible; a nadie había querido manifestarse; sólo un elemento espiritual, ángel u hombre, es capaz de contemplarle. El Demiurgo, dios cognoscible, fue conocido por los profetas sin peligro de su vida, bien conocido por judíos y eclesiásticos, es decir, por los psíquicos, pues entre ellos y el Demiurgo había un parentesco fundado en la *psyché*, intermedia entre el espíritu y la materia; un elemento racional, ángel u hombre, por ser psíquico, puede conocerle. Cf. A. Orbe, «S. Ireneo y el conocimiento natural de Dios», *Gregorianum* 47 (1966) 442-4.

11 Orbe, *Introducción*, 178.

Los ofitas, por ejemplo, inspirándose en Gén. 1, 1s., creían que, debajo de la región de la luz que constituye el cielo, se deja sentir el Espíritu Santo agitado sobre los cuatro elementos segregados, sin que quede muy clara la distinción entre aquél y éstos. Matrimonio entre cielo y tierra que da origen a la vez a Cristo y a Prunicos, materia amorfa que confunde tres cosas a la vez, *humectatio luminis*, por participación en la Luz Cristo, la substancia espiritual, umbrátil respecto a la Luz, diversa de la divina, y los elementos segregados, la substancia material y psíquica, distinta de la divina y de la umbrátil. Luego es cuando viene la demiurgía. Por la *humectatio luminis* filtrada en la materia informe se llega a la disociación de las substancias contenidas en la materia, la gradual configuración de las substancias escondidas en la materia informe. Se fabrica primeramente la substancia espiritual y le da la Forma personal del Espíritu Santo; luego la substancia racional arcóntica, la hebdómada del Demiurgo Yahvé; por fin, la substancia hílca en sus varias especies.

Dios ideó una Economía, largamente preparada, que luego dio cumplimiento en el mundo sensible. Hay una primera etapa interna en el propio Pléroma, con la multitud de sus eones, antes de la generación del Verbo, y tras ella se da la etapa externa, fuera del Pléroma, cuando el «aborto» sale fuera en virtud de la definición del Unigénito y funda en su exilio la materia informe. Esta es la *creatio prima*<sup>12</sup>: la materia amorfa que ha sido concebida en el Pléroma con existencia intencional, es proyectada luego al exterior en vísperas de la *génnesis* del Hijo Verbo de Dios. La creación primera es ese tránsito de lo ideado a lo proferido. Primero se emite, pues, esa *substantia materiae* y luego nace el Hijo destinado

12 Ireneo no se preocupa de la 'creatio prima': «Por cuenta propia el Santo no aventura especulación alguna en torno al origen de la materia. Apurando, no obstante, sus noticias es fácil vislumbrar hacia dónde espontáneamente le hubiesen conducido. A raíz de la visión de Moisés en el monte [*Adversus haereses* 2, 28, 7], distingue dos estratos, celeste y terreno, y establece entre ambos la relación de verdadero a típico, eterno a temporal, espiritual a carnal; en una línea que rememora los dos mundos celeste y terreno, y aun las dos substancias (informes) celeste (resp. angélica) y terrena (resp. humana), inteligible y sensible... señaladas por Calcidio, san Agustín y teólogos medievales. Ireneo inculca la ignorancia del creyente sobre el origen y modo de origen, para la «Substantia materiae» y la natura de los ángeles (...) Ireneo detiene el vuelo de su fantasía. Ignora la creación «intencional» del universo en la Sabiduría del Verbo; y su eficacia sobre la creación real: elementos ambos que habrían de interesar, y enredar, a Orígenes, en especulaciones equidistantes del platonismo y de la Escritura (...)», A. Orbe, «San Ireneo y la creación de la materia», *Gregorianum* 59 (1978) 124-5.

a fabricarla, pues en ella se confunden de manera complejísima los tres géneros de vida a los que nos hemos referido ya (espiritual, racional e hílca), que se corresponden a tres substancias. Pues bien, de esa materia amorfa, aborto del Pléroma, que lleva en suspensión todas las esencias del Universo, el Hijo, Verbo Demiurgo, fabrica —demiurga— todas las substancias, las configura, discerniendo previamente las substancias de que se compone, y les da forma. La demiurgia de la *substantia spiritus* es obra directa e inmediata del Verbo; la de la *substantia animae* es obra de la Sofía, al servicio del Verbo —de donde resultan Yahvé, sus arcontes y sus ángeles—; la de la *substantia materiae* la fabricación de las tres esencias materiales espiritual, animal, hílca pura— es del Verbo, de Sofía y de Yahvé, demiurgo inmediato, con sus arcontes. El Logos y Sofía están, pues, por encima de Yahvé, y pueden intervenir en el mundo sin contar con él.

La substancia de la materia aparece como sombra del Logos, como masa informe correlativa a él, nos enseña Orbe<sup>13</sup>. El demiurgo inmediato no es autor (*factor, poiétés*) de la Materia, sino que la tenía ante sí para fabricarla, sometido a las limitaciones de ella misma. Hermógenes<sup>14</sup> creía que Dios no hizo el universo de sí, pues entonces sería el creador del mal, por lo que lo hizo de algo extradivino: la materia —mala— eterna y sin principio de que echó mano el Creador, quien en su creación respeta siempre las extrañas leyes de la materia, aunque él tenga una eficacia de persuasión que no es impositiva. También para Marción la Materia sobre la que opera el Demiurgo es innata y contemporánea de Dios; ni nacida ni hecha por el Demiurgo, mero fabricante de una materia no sólo coexistente con él, sino preexistente a él.

Las cosas se complicarán extraordinariamente todavía en la doctrina de los gnósticos, pero creo que nos basta aquí con habernos hecho una idea cierta de lo que se jugaba Ireneo de Lión cuando reacciona vigorosamente frente a esta manera heterodoxa de ver las cosas, y por tanto la perspectiva de lucha de pensamiento en la que va a plantearnos el problema de la creación.

Ireneo sabe muy bien que la tradición cristiana se juega ahí su existencia, por ello dedica todo el libro 1 a presentar la postura de los gnósticos en el detalle de sus diferencias. Para nosotros nos

13 Orbe, *Introducción*, 147.

14 Orbe, *Introducción*, 156.

vale de él —tras los párrafos anteriores en los que caracterizaba el pensar gnóstico— con la preciosa imagen que utiliza para mostrar en dónde ve el error fundante de sus adversarios: los gnósticos en lugar de ofrecer la pintura excelente del gran rey que encontramos en la Escritura, lo convierten todo en un espléndido puzzle de pequeñas y maravillosas piezas para construir con ellas, por su cuenta, la ficción de un mosaico en donde cada pieza se cambia de sitio para dar por buena la reconstrucción trucada que ellos construyen obteniendo así la figura desgraciada de un perro o un zorro; es entonces cuando ellos dicen perentoriamente estar ante el retrato del rey pintado por el hábil artista, y con ello engañan por completo a los simples<sup>15</sup>. Mas, afirma Ireneo, hay en nosotros una «regla de la verdad» recibida por el bautismo, con la que reconoceremos los nombres, frases y parábolas provinientes de la Escritura; con la que reconoceremos las piedras del mosaico, sin tomar la figura del zorro por el retrato del rey; volviendo a poner las palabras en su contexto y ajustándolas a la verdad, se dejará al desnudo la ficción de los gnósticos y se demostrará su inconsistencia<sup>16</sup>.

Frente a la diversidad y variaciones de los sectarios, Ireneo pone la unidad de fe de una Iglesia dispersa por el mundo entero, recibida de los apóstoles y de sus discípulos: la fe en un solo Dios, Padre todopoderoso que ha creado todas las cosas; la fe en un solo Cristo Jesús, el Hijo de Dios, encarnado para nuestra salvación; la fe en el Espíritu Santo que habló por los profetas<sup>17</sup>. Una e idéntica Tradición a lo ancho del mundo a pesar de la diversidad de lenguas. Y como la fe es una e idéntica en todos ni el que puede disertar largamente tiene más ni quien no puede hacerlo tiene menos<sup>18</sup>. No es necesaria una enseñanza como la de los gnósticos que encuentran tantas falsas imaginaciones fuera de quien es el «Creador y Demiurgo», cuando lo que vale es encontrar el significado exacto de las Escrituras —sobre todo de las parábolas<sup>19</sup>— y a la luz de la regla a la que antes se refirió mostrar su acuerdo con la verdad: la multiplicidad de etapas y aspectos de la historia de la

15 *Adversus haereses* 1, 8. 1.

16 *Adversus haereses* 1, 9. 4.

17 *Adversus haereses* 1, 10. 1.

18 *Adversus haereses* 1, 10. 2.

19 O de los números, cifras y letras, cf. *Adversus haereses* 2, 25, 1. Sobre la exégesis ireneana de las parábolas puede verse Antonio Orbe, *Parábolas evangélicas en san Ireneo*, 2 vol., Madrid (BAC) 1972.



salvación no pueden llevar a hablar de varios dioses, sino de la intervención continua, adaptada a las posibilidades del hombre, de un Dios que, desde la creación hasta el advenimiento escatológico, permanece siempre uno y el mismo<sup>20</sup>. Tras señalar largamente la diversidad de los gnósticos vuelve Ireneo a la «regla de verdad»: existe un solo Dios todopoderoso que todo lo ha creado por el Verbo, que de lo que no era ha organizado y hecho todas las cosas para que sean. Los gnósticos, dice Ireneo, afirmando un solo Dios, lo cambian todo con su perversa doctrina, haciéndose así ingratos a su Creador y despreciadores de su obra<sup>21</sup>.

Los primeros capítulos del libro 2 nos interesan, pues en ellos Ireneo quiere refutar la tesis gnóstica de la existencia de un Pléroma por encima de Dios Creador, un Dios superior, un mundo de entidades divinas que constituyen su Pléroma. No hay un corte absoluto —«un inmenso intervalo», un «Abismo»<sup>22</sup>— entre la divinidad y el mundo, divididos en dominios distintos e inconexos entre sí, como si la pureza de Dios le impidiera cualquier relación con un mundo de materia y quisiera echarlo fuera de sí porque su contacto le manchara<sup>23</sup>, y cada Dios se contentara con su dominio, sin curiosidad por mezclarse con lo que acontece en los otros dominios<sup>24</sup>. El punto primero y más fundamental, el artículo primero de la «regla de la verdad», es éste: comenzar por Dios Creador que ha hecho cielo y tierra y todo lo que encierran y mostrar que nada hay que esté por encima de él ni junto a él, y que ha hecho todas las cosas, no movido por otro, sino por su propia libre iniciativa, siendo el único Dios, el único Señor, el único Creador, el único Padre, el único que contiene todo y da ser a todo<sup>25</sup>. Dios, por

20 En el original griego conservada: «τὸν Δημιουργὸν καὶ Ποιητὴν καὶ Τροφέα τοῦδε τοῦ πάντος»; en la traducción latina: «praeter Fabricatorem et Factorem et Nutritorem huius uniuersitatis». *Adversus haereses* 1, 10. 3.

21 «Cun teneamus autem nos regulam ueritatis, id est quia «sit unus Deus» omnipotens «qui omnia condidit» per Verbum suum «et aptauit et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia», quemadmodum Scriptura dicit», *Adversus haereses* 1, 22. 1. Las palabras que entrecorillo son para los editores una cita implícita de *El Pastor* de Hermanas (Mand. 1), que a su vez se refiere a 2 Mac 7, 28 y Sab 1, 14.

22 «...ab immenso interuallo», «et super Bythum aliud pelagus Dei... et alterum Bythos...», *Adversus haereses* 2, 1. 4.

23 Son expresiones con las que el editor A. Rousseau resume, generalizando, el pensamiento de Ireneo en SC 293, 122.

24 *Adversus haereses* 2, 1. 5.

25 «Bene igitur habet a primo et maximo capitulo inchoare nos a Demiurgo Deo, qui fecit caelum et terram et omnia quae in eis sunt, quem hi blasphemantes extremitatis fructum dicunt, et ostendere quoniam neque super eum neque post eum est

definición, es el Pléroma de todas las cosas, lo contiene todo sin que nada le contenga a él, por esto si existiera algo fuera de Dios, ya no sería el Pléroma de todas las cosas, sino que estaría contenido, limitado y encerrado por ese fuera, que por ello sería mayor que él mismo<sup>26</sup>. Hay que rechazar, pues, según Ireneo, la pretensión de valentinianos y marcionitas de un Dios superior al Dios Creador y sin relación con nuestro mundo. Ese supuesto Pléroma, plenitud de todas las cosas, ¿como lo sería si dejara fuera todo nuestro mundo?, al revés, estaría contenido en lo que hay fuera de él.

Si nuestro mundo no ha sido hecho por el Dios supremo, sino por seres inferiores a él, Angeles o Demiurgo, si lo han hecho sin contar con su voluntad, si ha sido en su dominio, es un Dios cuajado de impotencia, si en otro dominio, entonces se incurre en lo que se dijo antes y el Pléroma ya no lo sería de todas las cosas<sup>27</sup>. Por tanto, no han podido hacerlo sin contar con su voluntad, sino que han sido los instrumentos por los que ha producido el mundo, con lo que Dios es el verdadero Fabricador del mundo ya que «ha preparado las causas que lo han producido»<sup>28</sup>. Pero, termina Ireneo, Dios no ha necesitado esos instrumentos distintos de sí para producir lo que quiera, sino que él mismo ha predeterminado en sí todas las cosas y las ha realizado, por el Verbo, cuando ha querido y como ha querido, como los profetas (Gén 1, 3), el Señor en los evangelios (Ju 1, 3) y los apóstoles (Ef 4, 6) atestiguan<sup>29</sup>.

Nos interesan ahora las conclusiones que saca Ireneo tras una detallada discusión con los gnósticos. «Fuera del primer Padre», fuera del dominio de Dios, del Pléroma, no puede haber un lugar en el que haya sido hecho el mundo, puesto que entonces ese pretendido Dios estaría limitado y contenido por lo que le es exterior, «un vacío o una sombra», por tanto, «sería irracional e impío considerar un lugar tal»<sup>30</sup>. Hecho, por tanto, en el propio dominio del

aliquid, neque ab aliquo motus sed sua sententia et libere fecit omnia, cum sit solus Deus et solus Dominus et solus Conditor et solus Pater et solus continens omnia et omnibus ut sit ipse praestans», *Adversus haereses* 2, 1.1.

26 «Quemadmodum enim poterit super hunc alia Plenitudo aut Initium aut Potestas aut alius Deus esse, cum oportet Deum horum omnium Pléroma in immenso omnia circumcontinere et circumcontineri a nemine», *Adversus haereses* 2, 1. 2.

27 *Adversus haereses* 2, 2. 1-2.

28 *Adversus haereses* 2, 2. 3.

29 *Adversus haereses* 2, 2. 5-6.

30 «extra primum Patrem, ...neque uacuum esse aut umbram capiet, ...irrationale est autem et impium adinuenire locum», *Adversus haereses* 2, 8-3.

Padre, el universo de todas las criaturas no puede ser otra cosa que obra suya, quien llama libremente a la existencia a la universalidad de las cosas<sup>31</sup>. El testimonio en favor del Dios creador es unánime, incluso por los paganos, puesto que la creación muestra a su creador, la obra revela a su obrero, el mundo manifiesta a su ordenador<sup>32</sup>. Dios ha hecho como ha querido todas las cosas, también la substancia de la materia, de lo que no era para que fuera, sirviéndose de su voluntad y de su poder a manera de substancia<sup>33</sup>. Crean en tonterías en lugar de creer que haya creado «la misma materia», ignorantes como son de «lo que puede la substancia espiritual y divina»<sup>34</sup>. Atribuir «la substancia de las cosas que son hechas al poder y a la voluntad del que es Dios de todo es creíble, aceptable y coherente»; los hombres sólo podemos hacer algo de una materia subyacente, pero Dios «pone la materia de su fabricación sin que existiera antes»<sup>35</sup>. Crean en tonterías en lugar de creer que el Dios por encima de todas las cosas ha fabricado en lo suyo, por su Verbo, cosas diversas y disímiles, como ha querido, siendo el Fabricador de todo, a la manera de un sabio arquitecto y del mayor rey<sup>36</sup>.

Las cosas de la creación son variadas y múltiples; no opuestas y discordantes, sino llenas de proporción y armonía, como sonidos de una cítara que, gracias al conjunto de sus intervalos, produce una melodía única y armoniosa, aunque constituida por sonidos múltiples y opuestos. Quien ama la verdad debe reconocer la demostración de sabiduría, de justicia, de bondad y de servicio de la obra entera, y los que oyen la melodía deben glorificar al Artífice<sup>37</sup>. ¿Qué de extraño tiene que estando Dios tan infinitamente por encima del hombre haya muchas cuestiones que permanezcan

31 Como cree poder interpretar a Ireneo su editor A. Rousseau, en SC 293, 135-6.

32 «...ethnicis uere ab ipsa conditione discentibus. Ipsa enim conditio ostendit eum qui condidit eam et ipsa factura suggerit eum qui fecit, et mundus manifestat eum qui se disposuit Ecclesia autem omnis per uniuersum, orbem hanc accepit ab apostolis traditionem». *Adversus haereses* 2, 9, 1; cf. 27, 2; 4, 6, 6 y 20.7.

33 «Et ut putentur posse enarrare unde substantia materiae, non credentes quoniam Deus ex his quae non erant, quemadmodum uoluit, ea quae facta sunt ut essent omnia fecit, sua uoluntate et uirtute substantia usus, sermones uanos collegerunt, uere ostendentes suam infidelitatem: quoniam quidem his quae sunt non credunt, in id quod non est deciderunt». *Adversus haereses* 2, 10, 2.

34 *Adversus haereses* 2, 10, 3.

35 *Adversus haereses* 2, 10, 4. Rousseau traduce *constans* por coherente.

36 *Adversus haereses* 2, 11, 1.

37 *Adversus haereses* 2, 25, 2.

sin respuesta? Los heréticos no se conforman con «el rango de tu ciencia» y pretenden trascenderla<sup>38</sup>. Mejor es, por tanto, y más útil ser ignorante y de poco saber y hacerse próximo a Dios por el amor, que creer saber mucho y ser experto en muchas cosas y encontrarse blasfemando contra el Señor por haber fabricado otro Dios Padre distinto<sup>39</sup>. No hay que dedicarse, como ellos hacen, a vanas y aberrantes investigaciones, sino que Ireneo apela a lo que quiero llamar «principio de realismo»: una inteligencia sana, piadosa y amante de la verdad, se volverá hacia las cosas que Dios ha puesto a nuestro alcance y que ha hecho dominio de nuestro conocimiento; sobre ellas meditará y en ellas progresará, instruyéndose sobre ellas con facilidad por medio del ejercicio cotidiano<sup>40</sup>. Y reservaremos para Dios el conocimiento de las cosas que nos sobrepasan<sup>41</sup>.

El resumen del pensamiento de Ireneo en lo que aquí me interesa sería, pues, el siguiente: «Un sólo Dios y Padre que contiene todas las cosas y da la existencia a todas»<sup>42</sup>.

En los dos primeros libros hemos visto las críticas a los gnósticos, en los tres libros siguientes Ireneo presenta de manera positiva su propia teología, sobre todo basándose en la manera correcta de interpretar las Escrituras según la «regla de verdad». Sin embargo, le abandonaremos ahora<sup>43</sup> pues, lo he dicho ya: mis intereses aquí son no tanto de «teología revelada» cuanto de «filosofía teológica».

## 2. Orígenes

Nació de familia cristiana, probablemente en Alejandría. Su padre, Leónides, murió en la persecución de Septimio Severo, el año 202. Poco después, a los 18 años, abrió una escuela de gra-

38 *Adversus haereses* 2, 25. 3-4.

39 *Adversus haereses*, 2, 26. 1.

40 «Sensus autem sanus et qui sine periculo est et religiosus, et amans uerum, quae quidem dedit in hominum potestatem Deus et subdidit nostrae scientiae, haec prompte meditabitur et in ipsis proficet, [et] diuturno studio facilem scientiam eorum efficiens», *Adversus haereses* 2, 27. 1.

41 *Adversus haereses* 2, 28. 1-3.

42 «...per quae unus Deus et Pater ostenditur qui continet omnia et omnibus ut sint praestans», *Adversus haereses* 2, 35. 3.

43 Y es una pena, pues podría tener magnífica ayuda para el libro 4 en Philippe Bacq, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée. Unité du livre 4 de l'Adversus haereses* (Col. Le Sycomore) París-Namur (Lethieulleux) 1978, 421 p., y para el libro 5 el imponente Antonio Orbe, *Teología de San Ireneo. Comentario al Libro 5 del «Adversus haereses»*, 2 vol., Madrid (BAC) 1985, 703 + 559 pp.

mática para atender a su familia. Enseguida el obispo de Alejandría, Demetrio, le encomendó la instrucción de los catecúmenos. Desde entonces se consagró por entero al estudio, a la enseñanza y a la predicación. Convirtió del valentinianismo a un rico alejandrino, Ambrosio, y éste consiguió que, desde los 30 años, casi por contrato, se dedicara a escribir, para lo que de por vida puso a su disposición medios cuantiosos que le permitieron producir una obra valiosísima. Destaca su edición monumental del AT en hebreo y las diversas traducciones griegas, hoy perdidas. Su actividad docente tuvo enorme éxito, por lo que fue muy conocido en todos los medios y realizó varios viajes. Hacia el 231 al pasar por Cesarea de Palestina, camino de Constantinopla, es ordenado sacerdote casi a la fuerza. A la vuelta a Alejandría, su obispo, Demetrio, se enfadó sobremanera, hasta el punto de que Orígenes, muy dolido, se retiró a Cesarea de Palestina para siempre. En Cesarea reanudó enseguida su actividad docente y de predicación; muy pronto, Ambrosio se le unió con taquígrafos y copistas. Comenzó entonces una labor incesante de predicación —al menos dos veces a la semana— en la iglesia, comentando los diversos libros de las Escrituras, para lo que se ayudaba en el mismo púlpito de su edición del AT y de otros libros, mientras sus palabras eran recogidas por los taquígrafos. El año 250, en la persecución de Decio, fue maltratado y encarcelado, a resueltas de lo cual murió probablemente el año 254<sup>44</sup>.

Orígenes pasa por ser el autor más prolífico de la antigüedad cristiana y pagana. La mayor parte de su obra se perdió como resultado de las acusaciones de herejía que le vinieron mucho después. Queda poca cosa de ella en su original griego; sin embargo, disponemos de bastantes cosas en traducción latina de Rufino y de Jerónimo. Orígenes es exégeta de manera principal, aunque en su exégesis no falta nunca la doctrina espiritual. Su teología, en palabras de su más grande estudioso actual, «es inseparable de su exégesis y de su doctrina espiritual y en ellas se inspira. Es fiel a la regla de fe de su tiempo, que expone en el prólogo del *De principiis* y a partir de ella emprende su indagación ayudado por la Biblia, por la razón y por su experiencia espiritual y pastoral; el *Tratado*

44 Sobre el conjunto de la problemática de la creación en Orígenes, aunque antiguo todavía es citado Guido Rossi, «La dottrina della creazione in Origene», *La Scuola Cattolica* 20 (1921) 339-57 y 427-35.

*de los principios* es una teología *én gymnásia*, en ejercicio, es decir, una teología que busca. En gran parte su teología adquiere forma por reacción a las herejías de su tiempo»<sup>45</sup>. El núcleo central de su pensamiento ha sido expresado así: «Enfrentado a los heréticos, Orígenes no cesará de proclamar, cuantas veces el texto le dé ocasión, la unidad de Dios, la personalidad distinta del Hijo, al mismo tiempo que su divinidad, la unidad de la revelación, puesto que es el mismo Dios el que se revela en el AT y en el NT, la unidad de la naturaleza humana: el hombre por su voluntad libre se convierte en espiritual, psíquico o hílico»<sup>46</sup>.

Los errores provienen de la consideración de varios problemas que son en verdad difíciles. Dios es único, espíritu puro y totalmente santo, sí, pero entonces ¿de dónde procede la multiplicidad, la materia, el mal y las criaturas inferiores? En el pensamiento entonces dominante estaba muy arriesgada la concepción de la materia como un segundo principio, así acontecía, por ejemplo, en el neoplatonismo; de ahí que el cielo, por emanación, se llenara de seres, ángeles entre los judíos, seres intermedarios entre el Uno y los seres contingentes entre los paganos. Pues bien, al pensamiento cristiano se le planteaba qué pensar de todo ello. Si Dios es único e inmutable, como afirma el cristianismo, ¿quién es Jesucristo? Desde los orígenes de la Iglesia se bautiza en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, mas ¿cómo explicar esta fe? Estos son algunos de los problemas que constituían verdaderos rompecabezas para los pensadores del momento. Para Orígenes, el medio de combatir los errores a que ha llevado en muchas ocasiones la solución de estos problemas procede de la exégesis, por eso en una parte inmensa su obra es una labor incesante de comentario de la Biblia.

Dos de sus primeras obras van a ser importantes para nosotros: el comentario sobre el evangelio de san Juan y su casi única obra no exegética, el *Tratado de los principios*. Ambas las escribió en Alejandría, al comienzo de su actividad como escritor. Aunque muy brevemente, trata también de la creación en la primera de las *Homilías sobre el Génesis*<sup>47</sup>, que constituyen una de sus últimas

45 Henri Crouzel, en *Diccionario patristico*, dirigido por Angelo di Bernardino, Salamanca (Sígueme) 1992, vol. 2, 1613.

46 Cécile Blanc, en SC 120, 10; véase la nota 49.

47 Véase la edición de *Sources chétiennes* (n. 7 bis); Origène, *Homélie sur la Genèse*, introducción de Henri de Lubac y Louis Doutreleau, texto latino, traducción francesa y notas de Louis Doutreleau, París (Cerf) 1985. Se conserva sólo la traducción latina de Rufino.

obras. Las homilías fueron tomadas directamente por los taquígrafos en la iglesia de Cesarea en que se predicaron, como era habitual en su última época. No añaden nada especial a los otros dos libros, como no sea un *Comentario al Hexaemeron*, que en los siguientes pensadores cristianos va a ser tan habitual<sup>48</sup>.

El *Comentario sobre Juan*<sup>49</sup> comienza con una larga introducción en la cual podemos leer los principios hermenéuticos con los que entendemos la importancia de la Escritura en el pensamiento de Orígenes. El AT es importante, cómo no, pero en cuanto tal no es evangelio, es decir, buena noticia, puesto que todavía sólo nos muestra a quien ha de venir, mientras que todo el NT es Evangelio, puesto que contiene las alabanzas y diversas enseñanzas de aquél por quien «el Evangelio es un Evangelio»<sup>50</sup>. Dentro del NT, piensa Orígenes que «los cuatro evangelios son como los elementos de la fe de la Iglesia»<sup>51</sup>. De esta manera resulta, para Orígenes, que los cuatro evangelios son las primicias de todas las Escrituras, y de entre ellos el cuarto, el de Juan, es la primicia de las primicias, pero —nótese bien la llave hermenéutica de su interpretación— un texto «del que nadie puede encontrar el sentido si no se ha echado sobre el pecho de Jesús, y si de Jesús no ha recibido a María como madre»<sup>52</sup>. El Salvador ha «realizado (ποιήσας)»<sup>53</sup> la encarnación del Evangelio, y por éste todo es ahora buena nueva, pues ha quitado el velo que recubría la ley y los profetas mostrando el carácter divino de todas las Escrituras, puesto que todo hombre al que Cristo visita le sirve en espíritu y en verdad, «y ya no adora más en figura al Padre y Demiurgo de todas las cosas»<sup>54</sup>. Con la venida de Cristo, pues, ha comenzado el evangelio que convierte en buena

48 Véanse las páginas de Paul Nautin que se refieren a la creación según Orígenes en la obra colectiva, *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, París (Etudes Agostiniennes) 1973, 88-92.

49 Seguiré la edición de *Sources chétiennes* (n. 120, 157, 222 y 290): Origène, *Commentaire sur S. Jean*, texto griego, traducción francesa, introducciones y notas por Cécile Blanc, 4 vol., París (Cerf) 1966-1982. Se conserva el original griego. Para referirme a él utilizaré estas siglas: *CJuan*. Las siglas SC 120, 10, indican la página 10 del volumen n. 120 de la Colección *Sources chétiennes*.

50 *CJuan* 1, 17.

51 *CJuan* 1, 21. «Elementos» (στοιχείων) es, evidentemente, la palabra griega clásica para designar «los cuatro elementos» constitutivos de la «física».

52 *CJuan* 1, 23.

53 Es la palabra platónica clásica con la que Dios produce el mundo, *CJuan* 1, 33.

54 «τῶν ὄλων πατέρα καὶ δημιουργόν», *CJuan* 1, 35. Expresión platónica, pero aquí queda bien claro que el Padre y el Demiurgo son uno mismo.

nueva a todas las Escrituras. Desde entonces, desprendidos ya de la vieja letra, el Evangelio hace relucir en la luz del conocimiento la novedad del Espíritu, que jamás se hace vieja. Mas no basta con la pura interioridad espiritual de quien sólo en el secreto es cristiano; hay que serlo a la vez por el espíritu y por el cuerpo, anunciando un «evangelio corporal»<sup>55</sup>, encarnado.

Entiende Orígenes su labor de comentador como la de quien debe traducir el «evangelio sensible» en «evangelio espiritual», pero la tarea de «penetrar en las profundidades del pensamiento evangélico y buscar la verdad desprendida de figuras»<sup>56</sup> está llena de rudos combates, y el contenido del Evangelio es Jesús, vida, luz del mundo, verdad, camino, resurrección, Sabiduría, δύναις de Dios, Λόγος de Dios. El es quien se anuncia a sí mismo; quien consigue que todas las buenas acciones, así como todas las faltas de los pecadores, sean consignadas en el Evangelio eterno. Desde él, todo el AT constituye el comienzo del Evangelio. Por ello, si todos los que precedieron a la venida corporal de Cristo le anuncian, sus palabras forman parte del Evangelio, «y como lo que se llama Evangelio ha sido relatado en todo el cosmos<sup>57</sup>, debemos comprender que ha sido anunciado no sólo en este lugar terrestre, sino incluso en el conjunto del cielo y de la tierra o de los cielos y de la tierra»<sup>58</sup>.

Ya sólo nos queda cerrar, junto a Orígenes, esta introducción, invocando a Dios por Cristo en el Espíritu para que nos ayude «a descubrir el sentido místico escondido como un tesoro bajo las palabras»<sup>59</sup>. Los principios hermenéuticos de Orígenes aparecen claramente ante nuestros ojos.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (Ju 1. 1). Principio o comienzo tiene muchos sentidos, nos dice Orígenes. Comienzo de un camino. Génesis de la creación, como aparecen en Gén 1, 1, derivando al

55 «τὸ σωματικὸν κηρύσσειν εὐαγγέλιον». *CJuan* 1, 43.

56 «καὶ ἐρευνῆσαι τὴν ἐν αὐτῷ γυμνὴν τύπων ἀλήθειαν». *CJuan* 1, 46.

57 «λαλεῦσθαι ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ».

58 *CJuan* 1, 87. Definición clásica de los estoicos. Como emplea cosmos en numerosos sentidos, Cécile Blanc distingue en Orígenes varias acepciones de la palabra cosmos: 1) el lugar terrestre; 2) incluso la parte de él que habitan los hombres; 3) los hombres, carnales o terrestres; 4) la creación liberada de la esclavitud de la corrupción (*CJuan* 1, 170), la Iglesia que es cosmos del cosmos (*CJuan* 6, 301); 5) el mismo Hijo de Dios, cosmos de la Iglesia (*CJuan* 6, 301) y que, en tanto que Sabiduría, encierra en sí los principios de todas las cosas (*CJuan* 49, 147), en SC 120, 398-9.

59 *CJuan* 1, 89.



punto Orígenes hacia los primeros seres creados en la génesis del mundo y si tienen cuerpo o no; su opinión —la común entonces— es que todo en la creación tiene un cuerpo, incluido el alma del sol, y «el que tiene cuerpo no deja de realizar lo del cuerpo»<sup>60</sup>; en este sentido se dice que «el Dios del universo» es el principio, Padre, principio del Hijo, hacedor de lo hecho<sup>61</sup>, y de manera absoluta, Dios principio de todas las cosas, y como en el principio estaba el Logos, considerándolo como el Hijo, como éste estaba en el Padre, está en el principio<sup>62</sup>. Se entiende también como el principio con el que las cosas son hechas, como piensan quienes creen que la materia preexistente es increada, pero no es el caso de los que «estamos persuadidos de que Dios ha creado los seres sacándolos del no ser»<sup>63</sup>. También se entiende como principio «según lo que (καθ' ὃ)»; el Hijo es icono o imagen del Dios invisible, y de la misma manera Cristo es principio de los engendrados según la imagen de Dios<sup>64</sup>. En último lugar, principio de una práctica, de una acción, y en ella del fin que la sigue.

¿Qué sentido deberemos escoger nosotros ahora para nuestro ἀρχή? Para Orígenes ni el de camino ni el de creación, sino posiblemente el de «por lo que (ὕφ' οὗ)». Como principio, Cristo es Demiurgo, puesto que es Sabiduría, y como tal es principio; como Sabiduría tiene que ver con la formación del pensamiento y nociones de todas las cosas y como Logos, con su comunicación a los seres espirituales<sup>65</sup>. Interpretado, dice Orígenes, según el sentido espiritual se podría decir que todas las cosas son creadas según la Sabiduría siguiendo «los modelos (τοὺς τύπους)» de un plan del que las nociones de todas las cosas están en el Logos<sup>66</sup>. Todas las cosas han sido sacadas por Dios en su Sabiduría según «reglas (λόγους)» determinadas de antemano para sus creaturas<sup>67</sup>. Sólo queda añadir, según Orígenes, que «tras haber creado (ὅτι κτίσας)»

60 *CJuan* 1, 99.

61 Demiurgador de lo demiurgado: «δημιουργημάτων ὁ δημιουργός».

62 «ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός», *CJuan* 1, 102.

63 «ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐπίτησεν ὁ θεός», *CJuan* 1, 103.

64 *CJuan* 1, 105. El «según qué» de Cristo es el Padre; el «según qué» de los hombres, Cristo. Se esboza aquí una teología del *eikono*, de la imagen, cf. Henri Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, París (Aubier) 1956. He dejado de lado algún sentido referido por Orígenes de la palabra «principio».

65 *CJuan* 1, 110-1. Véanse Cécile Blanc, en SC 120, 120-1. Cf. *CJuan* 1, 289 y 291-2.

66 *CJuan* 1, 113.

67 *CJuan* 1, 114.

una Sabiduría viviente, Dios le ha confiado el cuidado de, «según los modelos en ella contenidos, modelar y formar e incluso dar ser a los seres y a la materia»<sup>68</sup>. Es principio, pues, en tanto que Sabiduría, ni siquiera en tanto que Logos<sup>69</sup>. Dios es absolutamente uno y simple, dice Orígenes, pero no así el Salvador, quien por la multiplicidad de las criaturas deviene muchas cosas, tantas como espera de él toda creatura capaz de ser salvada<sup>70</sup>.

El Salvador ha dicho de sí mismo que es la luz del mundo (Jn 8, 12; 9, 5). Por eso, para Orígenes, la luz verdadera no es la que procede de los astros creados el cuarto día, sino la que viene de él, que como luz «del cosmos inteligible»<sup>71</sup> ilumina a todos los seres «lógicos y hegemónicos» —las almas lógicas que habitan el mundo sensible y todos los que llenan el mundo— para que su inteligencia (νοῦς) vea lo que tiene que ver, un mundo en el que el Salvador nos enseña que está como quien manda o como sol<sup>72</sup>. Así pues, Cristo, luz del mundo, es la verdadera luz en contraste con la luz sensible, pues nada sensible es verdadero; sin embargo, aunque no verdadero, lo sensible no es engañoso, puesto que tiene analogía con lo inteligible y por eso no es engañoso todo lo que no es verdadero<sup>73</sup>.

Volviendo a la «Sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24) de san Pablo, nos dice Orígenes que no sólo encuentra su existencia «en los pensamientos (*en fantasíais*)» de Dios, como ocurre con las fantasías de los hombres, sino que si alguien pudiera concebir por sí teóricamente una existencia incorpóral viva y animada, formada por «todas las ideas»<sup>74</sup> del universo, conocería esa Sabiduría que está sobre toda creatura; y como Dios así lo ha establecido, toda creatura

68 «ἀπὸ τῶν αὐτῇ τύπων τοῖς καὶ τῇ ὕλῃ», *CJuan* 1, 115.

69 *CJuan* 1, 118.

70 *CJuan* 1, 119. Orígenes afirma en *CJuan* 19, 146-7 que en el Hijo, en tanto que Sabiduría, se da un mundo inteligible mucho más variado que el mundo sensible.

71 «τοῦ νοετοῦ κόσμου».

72 *CJuan* 1, 161. Cécile Blanc, en SC 120, 142 explica que traduce *noús* y *noetós* como «espíritu» y «espiritual» puesto que —siguiendo a M. Martínez Pastor, *Teología de la luz en Orígenes*, Comillas 1962— entiende que Orígenes se refiere no sólo a la facultad de la inteligencia, sino a todo el conjunto del mundo espiritual, puesto que además de la inteligencia debe entrar aquí la voluntad, que tiene que ver con la moral, la virtud y la santidad. Una vez dicho esto, prefiero mantener las palabras originarias, a las que deberemos dar este sentido pleno.

73 *CJuan* 1, 167. Cécile Blanc piensa que aquí Orígenes es fiel a Platón, puesto que lo sensible no es pura mentira, sino opinión, conjetura, *dóxa*, SC 120, 143.

74 «τῶν ὅλων λόγους».



puede subsistir, puesto que tiene parte en la Sabiduría divina según la que ha sido generada<sup>75</sup>. Por esto, todo sabio participa de la Sabiduría de Cristo en proporción a «la potencia (ὁ δύναμις)» que ha recibido<sup>76</sup>.

Vayamos ahora al título de Λόγος<sup>77</sup>. Hemos visto ya que, para Orígenes, no es el único título y tampoco, quizá, el primero. Este título deja fuera todo lo que es contrario a la razón y nos hace seres razonables (λόγικος); nos hacemos razonables cuando en el Logos resucitamos, destruyendo en nosotros toda sin razón y toda muerte<sup>78</sup>. El λόγος permanece en nosotros los hombres sea en la plenitud de los que ya han pasado de la infancia, sea en el desarrollo supremo de los perfectos<sup>79</sup>. De la misma manera como la casa ha sido hecha por el logos del arquitecto o el barco por el logos del armador, los cielos fueron hechos firmes por el Logos de Dios con un cuerpo divino que se llama firmamento, no algo fluido e inestable como las otras creaturas inferiores, sino algo objeto de su predilección<sup>80</sup>. Por intermedio de él, todas las cosas fueron engendradas por alguien que es más que él, ¿quién, pues, sino el Padre?<sup>81</sup>.

Entraremos ahora en el *Tratado de los principios*<sup>82</sup>, título clásico en la filosofía griega desde sus mismos orígenes. Pero ¿de qué se trata?, ¿de los principios de la fe cristiana o de los principios metafísicos de la existencia y del conocimiento? Parece que de

75 *CJuan* 1, 243-4. Para Orígenes el Hijo y el Espíritu tienen *arjé*, puesto que provienen del Padre, y a la vez no lo tienen, puesto que están fuera del tiempo; es a la vez creado e increado (γὰρ τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον), *Contra Celso* 6, 17, pero en 3, 34 dice incluso que el Hijo es intermedio (μεταξὺ) entre la naturaleza inengendrada y la naturaleza engendrada; cf. Cécile Blanc, en SC 120, 181. Del *Contra Celso* existe una traducción completa (Madrid, BAC, 1967) hecha por Daniel Ruiz Bueno, benemérito traductor al que los patrólogos españoles actuales parecen no apreciar: esperemos que ellos terminen haciendo las cosas mejor.

76 *CJuan* 1, 246.

77 Cf. también *CJuan* 2, 18 y 61 (un Logos hecho carne) y 2, 103-4 (el Demiurgo no fue servidor del Logos para engendrar el cosmos, sino que el Logos fue servidor del Demiurgo para ello).

78 *CJuan* 1, 267-8. Cf. también *CJuan* 2, 20, 24, 28-29 y 54.

79 *CJuan* 1, 273.

80 *CJuan* 1, 288.

81 *CJuan* 2, 72. Sobre el Espíritu Santo véase *CJuan* 2, 73-78. El mal es nada (οὐδέν) y por tanto no ha sido creado por Dios, puesto que es no ser (οὐκ ὄν), *CJuan* 2, 96 y 99.

82 Seguiré la edición de *Sources chrétiennes* (n.º 252, 253, 268, 269 y 312): Orígenes, *Traité des principes*, texto, traducción francesa, introducciones y notas por Henri Crouzel y Manlio Simonetti, 5 vol., París (Cerf) 1978-1984. Se conserva sólo la traducción latina de Rufino. Para referirme a él, utilizaré estas siglas: *TP*.

ambos significados a la vez: Orígenes gusta de emplear una palabra en sus sentidos varios, aunque predomine uno, como si los demás fueran armónicos; esta ambigüedad se refleja en el libro que parte de la revelación —siendo por ello un libro teológico—, pero adelantando más allá con la razón, para lo que usa una problemática que procede de la filosofía de su tiempo, pues quiere llegar más allá de lo que se puede decir claramente con la sola revelación<sup>83</sup>.

En el prefacio se enumeran los nueve puntos de la predicación apostólica<sup>84</sup>. Nos interesa aquí comenzar por lo que Orígenes considera como «la regla de fe»: hay un solo Dios que ha creado y establecido todo, quien, cuando nada había, ha hecho ser el universo, Dios desde el comienzo de la creación y formación del mundo; después Cristo Jesús, el que ha venido, nacido del Padre antes de toda la creación, quien ha ayudado al Padre en la creación de todas las cosas y finalmente se anonadó a sí mismo haciéndose hombre, y se encarnó cuando era Dios<sup>85</sup>. Hay algo más en esa predicación eclesiástica: el mundo ha sido hecho en un cierto momento y como es corruptible será destruido<sup>86</sup>. Por fin, en ella nada se precisa sobre cuándo han sido creados los ángeles buenos o sobre su naturaleza, y tampoco nada se transmite en ella sobre si el sol, la luna y las estrellas son seres animados o sin alma<sup>87</sup>.

Los estudiosos de Orígenes creen encontrar una estructura estricta y armoniosa en la obra. Tras el prefacio vienen una serie de tres tratados —los únicos en los que voy a fijarme— más bien filosóficos y especulativos, que se corresponderían con la «física» de los griegos, pero una física mirada desde lo que él mismo llama la «divina filosofía»; se encontraría en ellos, pues, un esfuerzo de reflexión especulativa sobre los *principios* cristianos<sup>88</sup>.

83 Henri Crouzel, en SC 252, 13-4.

84 El Dios único; Cristo; el Espíritu Santo; el alma; la resurrección; el libre arbitrio; el diablo y sus ángeles; el mundo que ha sido hecho y tendrá un fin; y las Escrituras inspiradas.

85 «Primo, quod unus est deus, quia omnia creauit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit uniuersa, deus a prima creatura et conditione mundi... Tum deinde quia Christus Iesus qui uenit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui cum in omnium conditione patri ministrasset, *per ipsum* namque *omnia facta sunt*, nouissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus est, incarnatus est, cum deus esset, et homo factus mansit quod erat, deus», TP prólogo 4. Léase la nota 21 de Crouzel, en SC 253, 14-6.

86 TP prólogo 7.

87 TP prólogo 10.

88 Nos plantea aquí Orígenes tres grandes tratados siguiendo los tres grandes principios: a) la Trinidad y su acción propia (TP 1. 1-4); b) las naturalezas razonables

En lo que podríamos llamar tratado del primer gran principio —Dios—, encontramos enseguida una afirmación importante que plantea el problema de conciliar una creación acontecida en el comienzo del tiempo y la inmutabilidad de Dios<sup>89</sup>: decir que Dios es omnipotente (Sab 7, 25) supone que haya sujetos sobre los que ejercer su dominio, «y por tanto, para mostrar a Dios omnipotente, es necesario que todas las cosas subsistan», puesto que si hubieran pasado «siglos o espacio (*saecula uel spatia*)» en los que lo que ha sido hecho no estaba hecho aún, en ellos entonces Dios no hubiera sido omnipotente, deviniéndolo sólo en el momento en que hubiera habido alguien en quien ejercerla. ¿No sería absurdo suponer que en Dios no había lo que convenía hubiera y se diera «posteriormente una cierta progresión (*postmodum per profectum quendam*)» hasta haberlo? Si «nunca ha habido un tiempo (*numquam est quando*)» en el que no fuera omnipotente, es porque «siempre ha habido (*semper habuerit*)» sujetos en quienes ejercer el dominio. Por eso, hay que afirmar que la Sabiduría es una emanación purísima de la gloria del Omnipotente, asociada a esa gloria, puesto que por ella Dios es dicho omnipotente. Hay que añadir que el Padre es omnipotente en cuanto que domina todo, cielo y tierra, luna y estrellas y todo lo que contienen, y ejerce ese dominio por su Palabra. Su gloria está en el hecho de que la ejerce por medio de la Sabiduría, es decir, por su «Palabra y Razón (*uerbum ac ratio*)» y no por la fuerza de la necesidad; está en el hecho de «que sostiene todo (*quo obtinet omnia*)»<sup>90</sup>. En otro lugar, se pregunta Orígenes si «el mundo ha comenzado en el tiempo (*coepit mundus ex tempore*)», y siendo así ¿«qué hacía Dios antes (*quid ante*)» del comienzo del mundo? Decir que estaba ocioso e inmóvil es impío y absurdo, como lo es también pensar que hubo «un tiempo (*aliquando*)» en el que no hacía el bien y en el que la omnipotencia no ejercía dominio alguno. Afirma Orígenes que se les hace a los cristianos esta objeción cuando afirman que el mundo «ha comenzado en un cierto tiempo (*ex certo tempo coepisse*)» y contamos los años de su

(*TP* 1, 5-8); c) el mundo y las creaturas que contiene (*TP* 2, 1-3). El mundo, el alma y Dios, o las clásicas vías cosmológica, antropológica y metafísica. Naturaleza, Espíritu y Logos, siguiendo a Hegel.

<sup>89</sup> No deje de notarse la fuerza con la que la temporalidad irrumpe en la problemática origeneana de la misma Trinidad.

<sup>90</sup> *TP*, 2, 10.

duración siguiendo a la Escrituras, no cree, sin embargo, que un hereje<sup>91</sup> pueda responder guardando la razón de sus propios dogmas. Orígenes quiere permanecer fiel a la regla de la piedad y afirma que no es cuando ha hecho el mundo visible cuando Dios ha comenzado a trabajar, sino que de idéntica manera que tras la corrupción de este mundo habrá otro, antes de éste había otros<sup>92</sup>, lo que viene confirmado por la Escritura (Is 66, 78 y Ecle 1, 9s.), cuyo testimonio muestra que antes han existido siglos y existirán siglos después<sup>93</sup>.

En cuanto a la creación, la afirmación de Orígenes es muy explícita: todo ha sido creado por Dios, nada hay que no haya recibido de él su substancia, así lo afirman numerosos pasajes de la Escritura, por tanto hay que rechazar la opinión de quienes hablan de una materia coeterna con Dios o de almas inengendradas en las que Dios pondría no la subsistencia sino una cierta cualidad y orden de vida<sup>94</sup>. De quien se dijo por Moisés: «Yo soy el que soy» (Ex 3, 14), participan todos los que son; participación que llega a todos, justos y pecadores, y a todo lo que es. Y Cristo está en el corazón de todos como «Palabra o Razón» de cuya participación se hacen los seres razonables<sup>95</sup>. La Trinidad es la potencia bienaventurada y soberana que domina todo; es el Dios Padre bueno y benigno del universo, potencia benefactora y demiúrgica<sup>96</sup>. Mas es absurdo e impío pensar que esas potencias de Dios han permanecido ociosas, por lo que no se puede creer que haya permanecido un

91 Los objetores son paganos, algunos admiten el comienzo y el fin del mundo. Los neoplatónicos estaban divididos en cuanto a la eternidad del mundo. Debían conciliar a Platón, quien afirmaba la creación del mundo por el Demiurgo (*Timeo* 28-9), y la concepción del mundo como emanación necesaria de la bondad divina. El medioplatónico Albinos pensaba que no había ni comienzo ni fin. Plutarco y Atico, que hay un comienzo, pero no un fin (cf. Proclo, *In Timaeum* 2, 48 s.). Crouzel, en SC 269, 105.

92 Crouzel insiste en que no hay que forzar estas expresiones origeneanas que quizá sólo tienen por objeto rechazar la ociosidad de Dios. Crouzel, en SC 269, 103-6.

93 TP 3, 5.3. En TP 1, 4.3-5 y en 2, 3.6 se ha referido Orígenes a este problema; enseguida lo veremos.

94 «Quod autem a deo uniuersa creata sint, nec sit ulla substantia, quae non ab eo hoc ipsum ut esset acceperit, ex multis totius scripturae adsertionibus comprobatur, repudiatis atque depulsis animabus, quibus non tam subsistendi naturam, quam uitae qualitatem atque ordinem a deo insitum uolant», TP 1, 3. 3. Lo que rechaza Orígenes explícitamente son opciones comunes en el pensamiento griego. Respecto a las almas engendradas véase *Contra Celso* 4, 30.

95 TP 1, 3. 6.

96 Rufino deja en griego los adjetivos de este párrafo, que marcan la influencia de Filón y la tradición platónica. Crouzel, en SC 253, 80.

solo momento en absoluto en que no hayan hecho el beneficio de algún bien. Por ello se ve que Dios no ha estado un solo momento en el que no haya sido creador, benefactor y providente<sup>97</sup>. He ahí una dificultad para la inteligencia humana. La solución se encuentra en que Dios Padre ha sido siempre, siempre ha tenido un Hijo único que es llamado Sabiduría, y en ella, que estaba desde siempre con el Padre, la creación estaba siempre presente en tanto que descrita y formada y no ha habido un solo momento en el que la «prefiguración» no se encontrara en la Sabiduría<sup>98</sup>. Así pues, no es necesario aceptar que las creaturas sean inengendradas y coeternas con Dios o que en un momento Dios haya debido cambiar y ponerse a hacer el bien: en la Sabiduría todo se encontraba «prefigurado y preformado» ya antes de que después fuera hecho substancialmente; Dios no ha comenzado un día a ser creador, como si ya antes no lo hubiera sido<sup>99</sup>.

En el tratado del segundo gran principio —las naturalezas racionales y sus especies—, nos encontramos de sopetón con potencias santas y malas, y otras que son intermedias entre ambas y se encuentran en lucha y combate, es decir, los hombres<sup>100</sup>. Y nos encontramos enseguida también con que Orígenes plantea una serie de problemas, pero nos advierte que más como discusión y examen que como afirmaciones ciertas y definidas<sup>101</sup>. ¿Por qué tanto susto y precaución? Porque va a adentrarse en terrenos que no están delimitados por la «regla de la fe». Apoyándose en varios textos escriturísticos quiere mostrar cómo el fin de los seres razonables ha de ser el de retornar a la unidad en una sumisión libre a Dios, lo que se ha llamado la *apocatástasis*<sup>102</sup>, pero no vamos a seguir este caminar origeneano que nos alejaría de lo que constituyen el interés de estas páginas.

Todas las almas y todas las naturalezas racionales, según Orígenes, «han sido hechas o creadas», sean santas o malas; todas por

97 TP 1, 4, 3: «nullum prorsus momentum... aliquando non fuerit...», expresiones que me parece ponen la temporalidad misma en el interior de la contemplación origeneana de la Trinidad.

98 TP 1, 4, 4.

99 TP 1, 4, 5: «secundum praefigurationem et praeformationem». Y de nuevo la problemática de la temporalidad intratrinitaria: «semper fuerit..., quae protinus substantialiter facta sunt. ...cum ante non fuerit».

100 TP 1, 5, 1.

101 TP 1, 6, 1.

102 Cf. Crouzel, en SC 253, 83.

su propia naturaleza son incorpóreas, y no por ello dejan de ser «hechas o creadas (*factae sunt uel creatae*)»<sup>103</sup>. Debemos pues, con él, entrar al punto en la consideración del sol, la luna y las estrellas, de las que ya hemos visto cómo Orígenes se interesaba en el prólogo<sup>104</sup>; nos queda ver lo que la razón permite encontrar sobre ellos<sup>105</sup>. Pueden ser considerados seres animados, puesto que, según la Escritura<sup>106</sup>, pueden recibir órdenes de Dios; Orígenes nos refiere además el perfecto orden de sus respectivos cursos, ¿cómo decir, pues, que tanto orden y tanta razón sean ejecutados y realizados por irracionales?<sup>107</sup>. Como la discusión muestra que los astros son seres animados y razonables, hay que preguntarse ahora, con Orígenes, si han recibido sus almas a la vez que sus cuerpos; opina que el espíritu les ha sido insuflado desde fuera, pero incluso eso debe mostrarlo a partir de las Escrituras, y tras su examen concluye que las almas existen a la vez que los cuerpos<sup>108</sup>.

Por fin, en el tercer gran tratado que sigue al tercer gran principio —el del mundo y las creaturas que contiene—, lo primero que a Orígenes le choca del mundo es que se trata de un compuesto en su variedad y en la diversidad de los seres animados. Pero Dios ha ordenado todo para hacer un mundo dotado de unidad y de armonía, para que todas las cosas se produzcan con vista a la utilidad y aprovechamiento del todo, para realizar la plenitud y perfección de un mundo único<sup>109</sup> y dirigir la variedad de las mentes

103 TP 1, 7. 1.

104 Orígenes supone que los astros son seres razonables, como lo pensaba la filosofía (Platón, *Timeo* 40 b; *Leyes* 898 e y 899 a; Albinos, *Epítome* 14, 7; Cicerón, *Nat. deor.*, 2, 15, 39), pero combate su astrolatría (*Contra Celso* 5, 8); son seres superiores a los hombres (*Contra Celso* 5, 10-11); no cree que los astros dirijan los asuntos de los hombres sino que son signos que los ángeles pueden leer, pero no los hombres, por ello la astrología es un engaño de los ángeles malos. Crouzel, en SC 253, 106.

105 TP 1, 7. 2.

106 Se refiere enseguida a Is 45, 12.

107 TP 1, 7. 3. Es éste un argumento clásico.

108 TP 1, 7. 4. Afirmación de preexistencia clásica del platonismo (Platón, *Fedro* 247 b; 249 c; Albinos, *Epítome* 16, 2; Filón, *Gig.* 12; *Somn.* 1, 138). *Extrínsecus* procede de Aristóteles (*Gen. anim.* 2, 3). Orígenes utiliza esa palabra en numerosas ocasiones para mostrar que el alma viene de fuera, sea porque es creada por Dios con ocasión de la generación del cuerpo, sea por la preexistencia. La traducción de Rufino dice *spiritus*, pero Crouzel supone que en el original griego debía poner *noûs* y no *pneûma*, en SC 253, 108, cf. 16-7.

109 Concepción de origen estoico. Para Orígenes, Dios ha creado el mundo sensible como medio de redención de las creaturas caídas; es a la vez consecuencia de su caída y, por su acción creadora, instrumento de su vuelta; una prisión y a la vez el bello y ordenado lugar de la Providencia, en el que las creaturas que lo componen —rasgo



mismas a un único fin de perfección; él es el único poder que abraza el conjunto, y mantiene toda la diversidad del mundo llevando a unidad los diversos movimientos, impidiendo que una obra tan inmensa como la del mundo se rompa por la división de las almas<sup>110</sup>. Por eso hay que concebir el mundo como un animal inmenso y enorme gobernado como por un alma única por el «Poder y Razón» de Dios<sup>111</sup>.

Ahora debemos discutir —con Orígenes— de qué manera la diversidad del mundo no puede subsistir sin los cuerpos, porque la realidad misma nos muestra que la naturaleza de los cuerpos sufre diversas y variadas permutaciones, por ejemplo, lo que tomamos como alimento se convierte en substancia de nuestro cuerpo. Esto lleva a que entendamos por materia «el substrato de los cuerpos», es decir, «aquello por lo que los cuerpos subsisten con la adición e inserción de cualidades», y éstas son cuatro: lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo, que se insertan en la ὕλη —la cual es distinta a aquéllas por su propia razón— para constituir las especies; pero aunque la materia sea sin cualidades por su propia razón, no puede subsistir fuera de las cualidades<sup>112</sup>. Esa materia es tal que sirve para todos los cuerpos del mundo y es a ella a la que Dios ha querido dar existencia, y el Creador se sirve de ella para fabricar todas las formas y especies que quiere, una vez que reciba las cualidades que quiera darle. ¿Cómo ha habido tanta gente, se pregunta Orígenes, que haya podido pensar que era una materia increada

platónico— son reflejo del mundo inteligible que se da en la Sabiduría. Crouzel, en SC 253, 132.

<sup>110</sup> TP 2, 1. 1-2.

<sup>111</sup> TP 2, 1. 3. Concepción estoica, con la idea del alma del mundo que procede de Platón (*Timeo* 30 b). Lo que algunos (Albinos, *Epítome* 14, 3) ponían en el Dios supremo, y se corresponde con el Pneuma inmanente de los estoicos, para Orígenes es el Hijo, no un Logos inmanente, sino un Logos personal trascendente. Crouzel, en SC 253, 133.

<sup>112</sup> «Materiam ergo intelligimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitibus corpora subsistunt... Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus uoluit, queat et conditori ad quascumque formas uelit ac species famularetur in omnibus et seruiret, recipiens in se qualitates, quas ipse uoluisset imponere», TP 2, 1. 4. La concepción origeneana de la materia es a la vez platónica, estoica y medioplatónica (Platón, *Timeo* 50 b-51 b; Albinos, *Epítome* 2; cf. Plutarco, *De commun. notitiis adv. Stoicos* 34 y 38; Sexto Empírico, *Adv. Mathematicos*, 312): un substrato amorfo que puede revestir todas las formas sin comprometerse definitivamente con ninguna, como la materia prima medieval (*Contra Celso* 3, 41; *CJuan* 13, 21. 127; 61. 429; TP 4, 4. 4-58; 3, 6. 4). Crouzel, en SC 253, 134-5.

y coeterna al mismo Dios, atacando por ello a quienes piensan que Dios es creador y providente del universo?; o ¿cómo considerar a Dios ocioso al no tener materia sobre la que trabajar, puesto que es una materia que no es efecto de la providencia sino producto del azar?, pero, además, ¿bastaría el azar para una obra tan grande, de tanta fuerza y tan bien ordenada? Pensar cosas así le parece a Orígenes absurdo y propio de gentes «que todo lo ignoran de la potencia y de la inteligencia de la naturaleza increada». La materia que Dios ha creado es exactamente esa que ellos dicen ser increada<sup>113</sup>.

Pero, cuando las naturalezas racionales llegan a la cima de la santidad y de la bienaventuranza, ¿se hacen incorporales, o es necesario que siempre estén unidas a un cuerpo? Porque si se diera lo primero parecería lógico pensar que la naturaleza corporal ha sido creada de la nada por intervalos; lo mismo que fue hecha cuando no existía, cesará de ser cuando su oficio no sea ya útil<sup>114</sup>. Orígenes opina que jamás viven sin substancia material, puesto que parece que la vida incorporeal es privilegio de la Trinidad. Esta substancia material tiene una naturaleza capaz de transformarse de todo en todo: empleada para seres inferiores toma la forma de algo espeso y sólido, pero utilizada para seres perfectos y bienaventurados brilla con el esplendor de los cuerpos celestes<sup>115</sup>.

### 3. *Basilio de Cesarea*

Las nueve homilías en las que san Basilio comentó los seis días de la creación o Hexaéméron fueron predicadas en su iglesia episcopal de Cesarea de Capadocia, durante cinco días casi seguidos de la cuaresma del año 378, a veces por la mañana y por tarde<sup>116</sup>. Sus palabras fueron recogidas por los taquígrafos y luego

113 También en *TP*, 2, 1. 4. Platónicos y estoicos sostenían que la materia era eterna y a la vez polemizaban con los epicúreos, quienes negaban la providencia organizadora del mundo. A Orígenes esto le parece contradictorio, pues la materia, al no recibir de Dios su origen, limitaría su omnipotencia. La ociosidad de Dios era una consecuencia extrema de la imposibilidad del Dios de los helenistas. Para Orígenes hay correspondencia perfecta entre la cantidad de materia creada y los cuerpos en los que se utiliza, por ello no puede venir del mero azar (cf. *TP* 2, 9. 1.).

114 *TP* 2, 2. 1.

115 *TP* 2, 2. 2. Todavía en *TP* 2, 2.3, se interesa Orígenes por la pluralidad de los mundos y la apocatástasis, sin tomar posición.

116 Algunos piensan que fueron predicadas durante la semana de pascua de ese mismo año, la última de la vida de Basilio.

transcritas, lo que hace al texto en ocasiones vivísimo, con referencias deliciosamente espontáneas; cada homilía lleva un título, en el que se expone el tema. Al final de la novena homilía evoca la creación del hombre y establece el plan de futuros sermones sobre este tema. San Basilio murió el 1 de enero del 379. Esas predicaciones han llegado hasta nosotros con el título de *Homilías sobre el Hexaéméron*<sup>117</sup>.

Entre las fuentes de su comentario hay dos tradiciones que se entremezclan. Una, la de los comentarios al relato mosaico de la obra de los seis días, entre los que están, sobre todo, Filón, san Teófilo de Antioquía y Orígenes, y en la concepción del comentario mismo el segundo de una manera muy especial<sup>118</sup>. De Filón se encuentran influencias más bien puntuales; el sincretismo filoniano muestra un clima espiritual muy distinto al de Basilio. La estima de san Basilio por Orígenes era tan grande que con su amigo san Gregorio Nazianzeno recopiló textos origeneanos en la *Philocalia*, de éxito imperecedero. Parece que a él debe su respeto por la Escritura y el deseo de hacer servir todo lo que pueda sacar de la filosofía para la inteligencia de su texto; no comparte, sin embargo, un alegorismo que le decepciona en lo tocante a la letra, aunque no a su sentido espiritual, como vamos a ver. Con todo, la influencia mayor es la de los *Libros a Autólico* de san Teófilo de Alejandría; los estudiosos encuentran múltiples pequeñas concordancias, aunque quizá más una influencia formal que profunda. En todo caso, debido a la amplitud de la obra y del pensamiento de san Basilio esas influencias no son importantes y su *Hexaéméron* debe relativamente poco a estas fuentes<sup>119</sup>.

La segunda tradición que debemos consignar entre sus fuentes es la de la antigüedad pagana<sup>120</sup>. Primordial la de Platón, especialmente del *Timeo*, que es patente en toda suerte de puntos, incluido su mismo carácter hipotético. Influencia también de los neoplatónicos; conoce como mínimo largos trozos de las *Enéadas* de Plotino. Basilio es un espíritu positivo y se vuelve también sobre Aristóteles, sobre todo cuando se trata de cosmología, de geografía y de

117 Seguiré la edición de *Sources chrétiennes* (n. 26 bis): Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, texto griego, introducción y traducción francesa de Stanislas Giet, París (Cerf) 1968. Para referirme a este escrito utilizaré las siglas *HH*.

118 Giet, en SC 26 bis, 51-2.

119 Giet, en SC 26 bis, p. 56.

120 Giet, en SC 26 bis, 56-63. La cita entrecorrida en la página 62.

historia natural; como la de Platón, su influencia «se encuentra casi en cada página». Junto a Aristóteles, Basilio toma muchas cosas referentes a los animales y plantas de Teofrasto, Eliano, Opiano y Plutarco. De los estoicos toma todo lo que se refiere a la preponderancia del fuego en el universo, su acción devoradora y el abrazo final del mundo; la bondad de nuestras inclinaciones naturales; sobre todo, la idea de una finalidad externa que ordena el conjunto de los seres para fines que les son extraños. Ahora bien, ¿han sido recibidas estas fuentes por lectura directa de san Basilio? Todo indica que no<sup>121</sup>: proceden de manuales y, seguramente, de cuadernos de notas que el mismo Basilio tenía de sus tiempos de buen estudiante ateniense, puesto que sabemos muy bien que no se fiaba de su memoria. Alguno ha sugerido que utilizó mucho el *Comentario al Timeo*, perdido luego, del estoico Posidonio; es seguro, sin embargo, que no le debe a éste la idea maestra de su sistema, pues no se trata ya de una providencia definida como un agente físico —el calor—, ni de una razón no orgánica, como en los antiguos estoicos, sino —como dice Basilio varias veces— de «lo orgánico hecho racional». El éxito del *Hexaéméron* basileano fue imponente.

La primera homilía se titula así: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Se propone describir «la organización del mundo», «El principio del orden que reina en el mundo visible», puesto que la producción del cielo y de la tierra no es fruto de un encuentro casual de los elementos, como algunos han pensado, «sino que tiene por causa a Dios»<sup>122</sup>. Con Moisés, pues, junto a san Basilio, vamos a introducirnos en «la contemplación de las realidades»<sup>123</sup>. Los sabios griegos lo han pasado muy mal, dice san Basilio, para explicar la naturaleza; la diversidad de lo que dicen sirve para que se refuten los unos a los otros. Los que ignoraron la existencia de Dios, no aceptaron que «una causa que está en posesión de su razón»<sup>124</sup> haya presidido la génesis del universo; han recurrido a principios materiales o han imaginado átomos, y su ateísmo les ha llevado a creer que el conjunto de los seres estaba sin piloto y sin dirección, como llevado por el azar.

121 Giet, en SC 26 bis, 64-9.

122 «τὴν αἰτίαν», HH 1, 1 (4 A).

123 HH, 1 (5 B). Expresión tradicional para designar la gnosis, pero no es extraña al platonismo, para quien las ideas son las realidades verdaderas. Giet, en SC 26bis, 90.

124 «αἰτίαν ἐμφροναν», HH 1, 2 (8 A).

«El historiador de la creación» —Moisés— desde sus primeras palabras nos ha esclarecido diciendo que hay principio, para que nadie imagine que el mundo no ha comenzado. ¡Y qué bello es este orden!, exclama Basilio: «el Demiurgo de este universo», cuya potencia hacedora no se limita al mundo, sino que se extiende al infinito, «llevó al ser», por el impulso de su voluntad, «a las magnitudes de lo visible»<sup>125</sup>. Y ¿quién es el que ha creado cielos y tierra? La naturaleza bienaventurada, la bondad sin envidia, el objeto del amor de todo lo que es deseable, la belleza deseable, la luz espiritual, la sabiduría inaccesible<sup>126</sup>. No se imagine el hombre, pues, que el mundo visible no haya comenzado, quizá porque el movimiento de los astros en círculo alrededor de nosotros escapa a la simple percepción de los sentidos y éstos no perciban el punto de partida ni el de llegada, ya que, incluso si la percepción nos escapa, es necesario un punto del que haya partido quien ha trazado la circunferencia con la ayuda de un centro y de un radio. No te dejes, pues, engañar, afirma Basilio, porque los objetos que se mueven en círculo vuelven siempre con un movimiento igual y continuo: «lo comenzado con el tiempo de toda necesidad debe finalizar con el tiempo (ἀπὸ χρόνου)»<sup>127</sup>. Este es el que podríamos llamar «principio de realidad» de Basilio contra geómetras y aritméticos que se oponen a la enseñanza revelada; aquellos cuyos elementos se corrompen y cambian, padece necesariamente lo mismo que afecta a sus partes<sup>128</sup>.

Qué superflua —dice— puede ser la sabiduría: saben medir tantas cosas, establecer listas de estrellas, dividir las regiones del zodiaco, observar cuidadosamente el discurrir de los astros y medir los tiempos de los astros errantes para que realicen su revolución. Sólo les falta una habilidad: la que les haría «conocer a Dios, productor (ποιητήν) del universo», juez equitativo de nuestras vidas, y tener una idea conforme «a la doctrina del juicio (περὶ τῆς κρίσεως λόγῳ)» respecto al acabamiento del mundo, puesto que el mundo cambiará según las condiciones de vida prometidas a nuestras almas<sup>129</sup>.

125 *HH* 1, 2 (8 C).

126 *HH*. 11, 2 (9 A).

127 *HH* 1, 3 (9 A-C).

128 *HH* 1, 3 (9 C-12 A). Principio estoico que se encuentra en Posidonio (Díogenes Laercio, *Vida de los filósofos* 7, 1. 70) y también en Filón, *De aetern. mundi* 24, Giet, en SC 26bis, 100.

129 *HH* 1, 4 (12 B-C).

Vivimos en un mundo temporal. Hay afinidad entre el mundo, los animales y las plantas y el curso del tiempo, de un tiempo que se da prisa y huye sin jamás cesar: tal es también la naturaleza de los seres devinientes; convenía que los vivientes estuvieran envueltos en tiempo, cuya naturaleza posee cualidades análogas a los seres que cambian. ¿Comienzo, pues? Sí, «en el comienzo temporal (ἐν ἀρχῇ ταύτῃ τῇ κατὰ χρόνον)» Dios produjo el mundo<sup>130</sup>. Pero ¿qué significa ἀρχή? ¿Primer movimiento?. ¿lo que hace que algo exista?, ¿la industria?, ¿el fin feliz? Su significación, según Basilio, no se restringe a ninguna. Si remontas —prosigue— del presente al pasado y procuras descubrir «el primer día del cosmos naciente», puedes conocer «la organización del mundo», que ha sido presidida por una «razón industriosa (τις τεχνικὸς λόγος)»; después verás al cielo y a la tierra que han sido puestos como fundamento y base; por fin, verás que el mundo visible no es fruto del azar, «sino de un fin (πρὸς τι τέλος)» útil, que es el lugar en el que las «almas racionales (ψυχῶν λογικῶν)» aprenden a conocer a Dios. Quizá se refiere al momento intemporal en que se pronunciaron aquellas palabras, puesto que el comienzo es algo «invisible e inextenso», ya que «el comienzo del tiempo no es todavía tiempo»; pues si alguien creyera que lo es, debería dividirlo en fracciones y ponerle comienzo, medio y fin, con lo que se deberá hablar «del comienzo del comienzo»; y quien lo divida en dos, hace dos comienzos, o incluso puede multiplicarlos al infinito, puesto que la fracción siempre se puede volver a dividir. Esas palabras nos fueron dichas para que aprendamos que en el instante «intemporal (ἄχρονον)» del querer divino, el mundo existió<sup>131</sup>.

El «industrioso Hacedor» ha creado el mundo para que aparezca como una producción que se ofrece a la contemplación de todos y que deba reconocerse la sabiduría de su autor<sup>132</sup>. Dios causa del mundo, sí, pero ¿causa involuntaria, como algunos dicen? No es que Dios sea por necesidad la causa del ser, sino que en su bondad creó esta obra útil; en su sabiduría, esa obra es muy bella; en su poder, esta obra es muy grande; casi, pues, hemos visto manipular la substancia del universo, ajustarla y hacer un todo sinfó-

130 *HH* 1, 5 (13 B-C).

131 *HH* 1, 6 (16 B-D).

132 *HH* 1, 7 (17 A-B).

nico y armonioso<sup>133</sup>. Creación del cielo y de la tierra, pero también de los cuatro elementos, aunque no se diga explícitamente por Moisés. Pero si el cielo —fuego— ocupa por naturaleza «el lugar (τὸν τόπον)» superior y la tierra el lugar inferior, al hacer Moisés mención de las naturalezas más separadas, implícitamente designaba también «la región (χώρον)» intermedia<sup>134</sup> —¡maravilloso principio hermenéutico el de san Basilio!—.

Aunque la Iglesia no se ocupa de preguntarse por las sustancias de las cosas, nos dice san Basilio, lo que llevaría además a largas digresiones, no puede dejar de decirnos que «la esencia (τῆς οὐσίας)» del cielo es ligera y no sólida ni espesa. ¿Y la de la tierra? Son investigaciones sin discreción, pero por «razonamientos (τοῖς λογισμοῖς)» hay que llegar a lo que «subyace (τὸ ὑποκείμενον)»; no hay que buscar —afirma san Basilio— una naturaleza sin cualidades que exista por sí misma desprovista de cualquier propiedad, sino que lo que en ella vemos le da existencia, al completar su esencia; si por la razón quitas las cualidades, llegas a la nada<sup>135</sup>. Y la tierra, ¿sobre qué reposa? Difícil saberlo, pero en definitiva hay que reconocer que el universo entero está sostenido por «la potencia del Creador»<sup>136</sup>; pero ocupa el centro como su región natural. ¿Te gusta, pregunta Basilio, alguna de estas opiniones porque te parece verosímil? Admira sobre todo la sabiduría de Dios, que la simplicidad de tu fe sea más fuerte que los razonamientos<sup>137</sup>. Además de los otros cuatro elementos, ¿habrá un quinto elemento, el del cielo, una naturaleza corporal, como algunos han supuesto en razón de la necesidad del razonamiento? En todo caso, palabrerías<sup>138</sup>.

Dejándoles refutarse unos a otros, «renunciando nosotros a razonar sobre las esencias de las cosas (περὶ τῆς οὐσίας ἀφῆμενοι

133 HH 1, 7 (17 C-20 A). Resonancias del *Timeo* de Platón, pero con un sentido profundo muy distinto. Giet, en SC 26 bis, 116-7.

134 HH 1, 7 (20 B-C).

135 HH 1, 8 (20 C-21 A). Los neoplatónicos disolvían la materia en cualidades espirituales; Plotino y Orígenes hablan de un último supuesto material. Gregorio de Nisa, como Basilio, del encuentro de todas las cualidades que da existencia a los cuerpos (cf. *De hom. opificio* 213 C). Giet, en SC 26 bis, 122.

136 «τῇ δυνάμει τοῦ πτίσαντος». HH 1, 9 (24 B).

137 HH 1, 10 (24 B-25 A).

138 HH 1, 11 (25 A-28 A). La quinta esencia era rechazada entonces por neoplatónicos (Plutarco, *De facie in orbe lunae*), por Plotino (*Eneadas* 1, 2) y por los estoicos, para quienes el éter está constituido por fuego (Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos* 7, 1. 69). Giet, SC 26bis, 135.

λόγου)», creeremos —con Basilio— las palabras de Moisés y glorificaremos las excelencias del Hacedor. Pues, ¿qué es lo importante?: que la belleza de las cosas visibles nos dará una idea de quien está por debajo de toda belleza; que el grandor y los límites de los cuerpos que nos ofrecen los sentidos, nos servirá para conjeturar al infinito y sobremanera grande, cuya potencia va más allá de todo pensar<sup>139</sup>.

La segunda homilía se titula: «La tierra era invisible e informe», y trata también de la luz. Está dividida en varias partes muy netas, que siguen las distintas palabras del Génesis. ¿El cielo estaba perfectamente estructurado y la tierra no? Ni el uno ni la otra lo estaban: el cielo estaba todavía informe y la tierra era todavía invisible. ¿Invisible porque el hombre no estaba ahí para verla? No, porque estaba escondida bajo las aguas. Pero «los falsificadores de la verdad» piensan que se está refiriendo «a la materia (τὴν ὕλην)», invisible e informe puesto que todavía sin cualidades, sin figura ni apariencia; luego, cuando la recibe, «el artesano (ὁ τεχνίτης)» la reviste de una forma por efecto de su propia sabiduría, llevándola al orden y a la existencia de las cosas visibles; así pues, si la materia es «inengendrada (οὐκ ἀγέννητος)», es de la misma dignidad de Dios<sup>140</sup>. ¿Qué les ha podido confundir así? La pobreza de la naturaleza humana, puesto que han pensado la creación divina en analogía a la actividad del artesano; por lo que «la acción demiúrgica (ἐπὶ τῆς θείας δημιουργίας)» sería así: la esquemática del mundo le vendría del Hacedor del universo, pero la materia le sería ofrecida al Creador desde el exterior, por tanto, el mundo sería una composición de substancia y esencia recibida del exterior y la figura y forma recibida de Dios, «por lo que rehúsan a Dios el haber presidido la organización de los seres»<sup>141</sup>. Pero no es así. Antes de que «hubiera sido generado nada» de lo que vemos, Dios había resuelto «traerlo a la generación», concibió cómo debía ser el cosmos y «con la forma produjo la materia en armonía con ella», el conjunto del cosmos compuesto de partes disímiles ligadas «en indisoluble amistad», «en comunión y armonía», unidos «por la misma simpatía» los seres más distantes entre sí<sup>142</sup>. Dios creó todo

139 *HH* 1, 11 (28 A-B).

140 *HH* 2, 2 (29 C-32 A).

141 *HH* 2, 2 (32 C).

142 *HH* 2, 2 (33 A-B).



el entero cielo y la entera tierra, «su esencia y su forma (τὴν οὐσίαν τῷ εἶδει)» a la vez, porque Dios no es sólo inventor de esquemas, «es Demiurgo de la naturaleza de los seres (τῆς φύσεως τῶν ὄντων)». ¿Cómo, si no, se encontrarían la potencia activa de Dios y la naturaleza pasiva de la materia?, ¿acaso poseyendo ésta un sujeto sin forma y aquélla la ciencia de los esquemas sin materia, para que lo que a una le faltaba le viniera de la otra, y de esta manera el Demiurgo ejerciera su arte y la materia saliera de su amorfo estado?<sup>143</sup>.

La tierra, pues, era invisible, porque estaba cubierta de agua; informe, porque el exceso de humedad era un obstáculo para su fecundidad, pero tenía en su seno el germen de todo en virtud de la potencia puesta en ella por el Demiurgo en espera del «tiempo (χρόνου)» en que, según la orden divina, produjera sus frutos visibles<sup>144</sup>.

«Las tinieblas cubrían los abismos», nueva ocasión para ficciones. Esas tinieblas no serían —dicen— un obscurecimiento normal del aire, un lugar inmerso en la sombra al estar privado de luz, sino «una potencia mala», «el mismo mal» que tiene en sí su principio y que se opone como enemigo a la bondad de Dios<sup>145</sup>. Tal es la opinión de marcionitas, valentinianos y maniqueos. Pero no es así, dice san Basilio, el aire estaba sin luz y entenebrecido; la invisibilidad de la tierra viene de que un abismo la cubría, un abismo tenebroso<sup>146</sup>. Pero entonces, ¿será que el mal tiene su génesis en Dios? El mal no es un ser vivo y animado, sino una disposición del alma contraria a la virtud que viene del abandono del bien<sup>147</sup>; de lo que tú eres señor, nos dice, no busques el principio en el exterior. Las tinieblas, por tanto, no tienen esencia, son un estado del aire debido a la ausencia de luz<sup>148</sup>; no subsisten en sí mismas, sino que acompañan la existencia de otros seres<sup>149</sup>.

El Espíritu de Dios planeaba sobre las aguas para preparar la naturaleza de las aguas a producir los seres vivos. Basta con este

143 HH 2, 3 (33 B-C).

144 HH 2, 3 (36 A-B).

145 HH 2, 4 (36 B-C).

146 HH 2, 4 (37 B).

147 HH 2, 4 (37 C-D). También para Plotino (*Eneadas* 1, 8. 11) el mal es privación del bien; el Pseudo-Dionisio (*Los nombres divinos* 4, 18-35) desarrolla largamente esta idea, que le puede venir de Basilio. Giet, en SC 26bis, 148-9.

148 HH 2, 5 (40 A-B).

149 HH 2, 5 (41 B-C).

pasaje, dice Basilio, para que se vea cómo el Espíritu Santo no es extraño «a la energía demiúrgica»<sup>150</sup>.

«Y dijo Dios: Que la luz sea». La «primera voz (πρώτη φωνή)» de Dios demiurgó la naturaleza de la luz, disipó las tinieblas, puso fin a la tristeza, dio al mundo su resplandor y a los astros su aspecto. Y la naturaleza de la luz es tal que para hacer su camino no necesita del tiempo, sino que permite a nuestra mirada alcanzar al instante los objetos visibles y sus rayos llegan a nosotros instantáneamente. Pero tengamos cuidado con los antropomorfismos, no imaginemos la voz de Dios como un sonido emitido por órganos adecuados, el aire golpeado por la lengua: es el impulso de su querer que se hace sensible a los que enseña, presentándose ante él como mandato<sup>151</sup>.

«Y vio Dios que la luz era bella». La belleza corporal se debe a la simetría de las partes y a la feliz apariencia de los colores; por el testimonio mismo de Dios, sabemos que la luz tiene esa justa proporción que viene del conjunto agradable, pero esta apreciación de Dios no vale sólo para el placer de los ojos, sino que preveía ya la utilidad de la luz, puesto que en aquel momento ningún ojo todavía podía apreciar su belleza. «Y Dios separó la luz de las tinieblas». Dios hizo que sus dos naturalezas no pudieran mezclarse, poniéndolas en completa oposición. Hubo una tarde y hubo una mañana, pero no siguiendo el ritmo del sol, sino el de la luz primitiva<sup>152</sup>. «Hubo una tarde y hubo una mañana: día uno». Dice, apostrofa muy interesado Basilio, «día uno (μία)» y no «día primero», ¿por qué? Porque cuando Dios dio su naturaleza al tiempo, lo evaluó por medio de la semana, haciendo que ésta volviera una y otra vez «para numerar el movimiento del tiempo (ἐξαριθμοῦσαν τοῦ χρόνου τὴν κίνησιν)», y que el único día volviera sobre sí siete veces para llenar la semana: esto es lo propio de la eternidad —volver sobre sí sin jamás acabar—, con lo que se muestra el parentesco entre el tiempo y la eternidad<sup>153</sup>. Ese día uno es, pues, «imagen de la eternidad (τοῦ αἰῶος τὴν εἰκόνα)»<sup>154</sup>.

La tercera homilía está dedicada al «firmamento». No es sólo un mandato, sino que se da la razón: «Para que separe las aguas

150 *HH* 2, 6 (44 B).

151 *HH* 2, 7 (44 C-45 B).

152 *HH* 2, 7 (45 C y 48 A).

153 *HH* 2, 8 (49 A-C).

154 *HH* 2, 8 (52 B).

de las aguas». Es ocasión para que san Basilio se pregunte cómo se expresa Dios. En nuestro espíritu la expresión se da así: aparece en él la huella del objeto, se forma «el fantasma» para representarlo, entre los signos que se le presentan escoge los más apropiados y los enuncia; por fin, esta palabra interior se confía a los órganos vocales, y lo conocido secretamente hasta entonces por el movimiento articulado de la voz se expresa<sup>155</sup>. ¿Así acontece en Dios? No, evidentemente. En él, su querer, el primer impulso del movimiento espiritual, es el Logos de Dios; la Escritura, continúa san Basilio, ha querido que apareciera para mostrarnos cómo la creación ha sido generada por alguien que era su asociado y con el que conversa, guiándonos así progresivamente al conocimiento del Hijo único<sup>156</sup>.

En realidad, toda la tradición griega dice que son dos cielos: el firmamento y el cielo invisible<sup>157</sup>. Lo malo es que algunos, según san Basilio, encuentran ocasión con esto de los mundos innumerables para volver a sacar su «materia inengendrada». Para él, es tan claro que hay dos cielos, que busca con san Pablo el tercero, el que contemplarán los bienaventurados. Además, ¿no reconocen todos los siete cielos de los planetas?; aunque este reconocimiento no le lleva a hablar como hacen muchos de las melodías celestes. Pero, en fin, concluye san Basilio, abandonemos esas largas disputas profanas y volvamos a la doctrina de la Iglesia. El segundo cielo, el firmamento, nos es presentado ahora con otro nombre y con una función propia; difiere del que fue hecho en el comienzo por su firmeza y por su función<sup>158</sup>.

Y ¿cuál es la substancia del firmamento<sup>159</sup>? ¿La de un «cuerpo matemático» que consiste únicamente en las tres dimensiones? Más bien la de un «cuerpo firme», que a las dimensiones añade una naturaleza resistente, capaz de resistir la movilidad e inestabilidad de las aguas. ¿Agua congelada, cristal de roca, piedra especular? Nada de eso, afirma Basilio, pero tampoco una substancia simple

155 *HH* 3, 2 (56 A).

156 *HH* 3, 2 (56 A-B).

157 Platón hablaba de *Oúranos è kósmos* (Timeo 28 b). Véase Giet, en *SC* 26 bis, 197-203.

158 *HH* 3, 3 (56 D-60 A). Orígenes había distinguido ya entre cielo y firmamento (*HGén* 1, 2), el primero totalmente espiritual, el segundo corporal.

159 La naturaleza de los cuerpos supracelstes es ligera y rarefacta, no cae bajo los sentidos, *HH* 3, 7 (68 B-C). Cf. también *HH* 8, 7 (180 B-C).

o mezclada de esas que aparecen en las divagaciones; la Escritura enseña a no fantasear más allá de los conocimientos que nos son concedidos<sup>160</sup>.

«Que separa las aguas de las aguas». Infinita abundancia de las aguas, sin comparación con los otros elementos. Un abismo recubre la tierra por todos los lados. Pero nadie tenga nuestra opinión, prosigue Basilio, como si admitiéramos hipótesis que la razón juzga imposibles y ficticias. Desde el comienzo todo había sido previsto respecto a esa separación. Pero ¿qué necesidad de tantísima agua? La existencia del fuego, y el hecho de que sean elementos opuestos por completo y tiendan a destruirse mutuamente lo exige<sup>161</sup>; era necesario que no se estableciera discordia entre ellos. Por eso se organizó todo con orden y medida. Pero el fuego es necesario en el mundo para la generación y conservación de las creaturas<sup>162</sup>. También el agua, en ríos y riachuelos innumerables<sup>163</sup>, hasta hacer que la substancia opuesta al fuego sea también incabable<sup>164</sup>.

Pero llegará el día en que el fuego lo haya consumido todo<sup>165</sup>, y el discernimiento de las aguas prepara ese día. El firmamento es como un filtro que deja pasar hacia arriba las partes más ligeras y hacia abajo las más pesadas, para que del comienzo al fin se mantenga la temperatura a pesar de la disminución de humedad<sup>166</sup>. Y aquí san Basilio debe polemizar con los peripatéticos, quienes no creen en la disminución progresiva del agua y para quienes se diría que el sol no es caliente; la evidencia —nótese el recurso a ella— demuestra que no es así. El sol camina de un lugar a otro para que el exceso de calor no arruine el buen orden del mundo si estuviera siempre en el mismo lugar; con la acción de su calor las partes

160 *HH* 3, 4 (60 C-61 C). «Se ve a la vez el cuidado por mantener el comentario en el límite de los conocimientos posibles y lo arbitrario que preside el trazado de esos límites». Giet, en SC 26bis, 210.

161 Platón, *Timeo* 56 e; Calcidio, *Comentario al Timeo* 322; Séneca, *Cuestiones naturales* 2, 26, 3. Giet, en SC 26bis, 214.

162 *HH* 3, 5 (64 A-65 B). El fuego es un tema de Posidonio; cf. Cicerón, *De nat. deorum* 2, 9, 10, 12. Giet, en SC 26bis, 216.

163 Entre ellos el *Tartesos*, probablemente el Gualdalquivir. Parece que los conocimientos geográficos de san Basilio desconocen a Estrabón y Ptolomeo, siendo lo que eran en tiempos de Alejandro. Giet, en SC 26bis, 218-9.

164 *HH* 3, 6 (65 C-68 B).

165 La teoría estoica de la *ecpyrosis*, según la cual el fuego se irá apoderando progresivamente del mundo; Séneca, *Cuestiones naturales*, 3, 13, 1. Giet, en SC 26 bis, 222.

166 *HH* 3, 7 (68 B-C).

ligeras y potables del agua se evaporan y por eso los mares son tan insalubres, pero ¿no habían dicho los peripatéticos que la humedad no disminuye en nada por el efecto del sol?<sup>167</sup>. Las exhalaciones húmedas se reúnen en nubes, los vapores se condensan en gotas que cuando crecen caen como lluvia, y con el frío la nube se rompe y caen como nieve<sup>168</sup>.

Pero que nadie compare estas indiscretas y curiosidades de los que filosofan con relación al cielo con la simplicidad y falta de investigación de las razones espirituales; unos hacen violencia a la verosimilitud para introducirla en sus razones, para los otros la verdad se presenta desnuda<sup>169</sup>.

Pero ¿qué decir de los que defienden el partido contrario<sup>170</sup>, que el universo será destruido por el fuego y que resurgirá «de las razones seminales (ἐκ τῶν σπερματικῶν λόγων)»? Estos se apartan de la verdad y descubren el camino del error<sup>171</sup>. ¿Qué decir también de autores eclesiásticos<sup>172</sup> que con el pretexto de «sentidos anagónicos y conocimientos más elevados» se dan a «analogías», para quienes las aguas son, en sentido figurado, potencias espirituales e incorpóreas y cosas por el estilo? Que tales opiniones son un tejido de mentiras y fábulas de viejas. Enuncia aquí san Basilio su «principio de interpretación de las Escrituras»: nosotros entendemos el agua por agua y tomamos la división hecha en el firmamento según el sentido de lo que indica. Ni los cielos tienen un alma, ni el firmamento es un viviente dotado de sensibilidad. Si se trata de ficciones, no aceptamos esa manera de hablar. Si se quiere hacer de ellas expresión de la verdad, no las concedemos. El lenguaje de los textos, por el contrario, busca hacer completa «la glorificación del Creador (τῆς δοξολογίας τοῦ κτίσαντος)»<sup>173</sup>.

«Y Dios vio que su obra era bella». Lo bello es lo acabado, según los requisitos del arte, y que concurre perfectamente a la

167 HH 3, 7 (69 A-72 A). Para quienes toda el agua evaporada cae como lluvia y el sol no atrae la humedad (Aristóteles, *Meteor.*, 1, 9. 345 b 28; 2, 554 b 34). El discernimiento de las aguas, según san Basilio, se hace en dos etapas: 1) por evaporación en la superficie del mar; 2) en las partes elevadas de la atmósfera por ese «filtro» del firmamento. Giet, en SC 26 bis, 229-30.

168 Platón, *Timeo* 49 c; Aristóteles, *Meteor* 1, 9. 346 b 30; 1, 11. 347 b 18 y 13; Pseudo-Aristóteles, *Del mundo* 4, 394 a 37. Giet, en SC 26 bis, 232.

169 HH 3, 8 (73 A-B).

170 Los estoicos, que defendían la *palingénesis*.

171 HH 3, 8 (73 C).

172 Orígenes.

173 HH 3, 9 (76 B).

realización de su fin; el que había esquematizado la finalidad examinando las partes en función del todo, según las exigencias de su propia obra, las aprobó<sup>174</sup>.

La cuarta homilía continúa con las aguas: «Que se junten las aguas». ¿Por qué, se pregunta san Basilio, esa propiedad natural de descender por la pendiente que el texto une a la orden del Demiurgo? Porque —responde— la voz de Dios es productora de la naturaleza, y la orden dada a las creaturas fija la regla que han de seguir desde entonces. La naturaleza del agua recibió la orden de seguir su camino y nunca ha dejado de obedecer el mandato divino que la empuja<sup>175</sup>. Corrieron las aguas para llegar a sus lugares asignados; una vez en ellos, quedaron en reposo. Las aguas corren en virtud del mandato divino, y el mar queda circunscrito en su interior por efecto de la primera ley<sup>176</sup>. Y cuando aconteció el mandato a las aguas, los receptáculos para recibirlas estaban ya preparados. ¿Y qué decir —se pregunta Basilio— de la objeción de que nuestro relato de producción del cosmos es contrario a la experiencia, puesto que las aguas no se juntaron en un solo lugar? Lo mismo que el fuego se divide en múltiples hogares, así el agua se separa pero hay un solo juntarse. Además, hay un único mar, como lo dicen quienes han dado la vuelta a la tierra<sup>177</sup>. Y las aguas se juntaron en lo seco, que había sido creado por el Demiurgo antes de haber generado el sol; nadie ponga en él, pues, el mérito de haber secado la tierra<sup>178</sup>.

Lo seco es la particularidad de la tierra, su naturaleza, pues cada uno de los elementos ha recibido una cualidad particular que permite reconocerlo por lo que es: el agua por lo frío, el aire por lo húmedo, el fuego por lo cálido. Pero cuando los elementos se nos dan a los sentidos, ya están mezclados, y nada en los objetos visibles y sensibles es simple y puro, sino que la tierra es a la vez seca y fría; el agua, húmeda y fría; el aire, cálido y húmedo; el fuego, cálido y seco. Así, gracias a la cualidad conjunta, cada ele-

174 *HH* 3, 10 (76 C-D). Completa lo dicho de la belleza al final de la segunda homilía en torno a la simetría.

175 *HH* 4, 2 (81 A y C).

176 *HH* 4, 3 (84 A-B).

177 *HH* 4, 4 (85 A-D). «Hay que reconocer que Basilio se da mucha pena para hacer verosímil una interpretación que no lo es en absoluto», Giet, en SC 26 bis, 260. La tierra conocida entonces. la *oikumene*.

178 *HH* 4, 5 (88 C).

mento tiene el poder de unirse a otro, mezclándose con él y formando, finalmente, un ciclo y un coro armoniosos<sup>179</sup>.

«Y vio Dios que era bello». No es que Dios contemplara el mar con sus ojos, porque el Hacedor no tiene ojos: por su sabiduría contempla lo generado. Lo bello se hace por el juicio de la razón demiurgadora<sup>180</sup>.

En la quinta homilía se contempla cómo «la tierra se cubre de plantas». Es normal que la tierra, tras reposar, cumpliera la «voz» divina, la cual deviniera como «una ley de la naturaleza» y que permaneciera en la tierra para darle luego el poder de engendrar y fructificar<sup>181</sup>. Para algunos, la causa de esta germinación es el sol, pero —opina Basilio— la producción terrestre se ordena antes de la existencia del sol; nadie, pues, lo adora como si fuera la causa de la vida<sup>182</sup>. Y la tierra se cubre de plantas para nosotros, para enriquecer nuestra existencia, como preparación de la vida; las semillas se encuentran ahí para nuestro uso. ¿Qué decir, sin embargo, de las mil plantas que parecen no tener grano? Que en su interior y en sus raíces tienen «una potencia seminal (τὴν δύναμιν τῶν σπερμάτων)», que cada planta, «según su especie», tiene o una semilla o esta virtud. «Que la tierra germine», y por el efecto de una pequeña voz, de una breve orden, la tierra infecunda y fría se hace maravillosamente fecunda, exclama san Basilio<sup>183</sup>.

¡Admira, pues, la creación para que por todo y en todo recuerdes al Hacedor! Cuando veas crecer la hierba, cuando veas una flor, acuérdate de «la naturaleza humana», de la brevedad de la vida; mira bien, basta una enfermedad repentina y toda la escena

179 *HH* 4, 5 (89 A-92 A).

180 *HH* 4, 6 (92 B-C).

181 *HH* 5, 1 (96 A).

182 *HH* 5, 1 (96 A-B) 40; también 6, 1 (120 B-C).

183 *HH* 5, 2 (97 A). Para san Basilio la germinación se hace así: cuando el grano cae en una tierra que posee la justa proporción de humedad y calor, se ablanda y se hace poroso, toma la tierra que está alrededor y saca los elementos que le son apropiados o emparentados; filtrándose por sus poros, minúsculas partículas de tierra aumentan el volumen del grano, de suerte que empujan a las raíces hacia abajo y también a la ramas hacia arriba; como el grano no cesa de calentarse, la humedad que aspiran sus raíces, por acción del calor, trae alimentos terrestres en la medida justa, que son repartidos por todo el conjunto. Así el crecimiento se hace poco a poco hasta llevar a cada planta a la medida que le es propia. En *HH* 5, 3 (100 C); también en *HH* 5, 8 (113 A-B). Se da evidentemente, según san Basilio, la inmutabilidad de las especies: no encontrarás en el mundo plantas que se desarrollen fuera del mandamiento divino, cf. *HH* 5, 5 (104 B).

del mundo cambia de improvisto para el actor: la gloria del mundo no es sino un sueño, la flor en su extremada fragilidad es imagen de la gloria humana<sup>184</sup>. Mas una planta o una hierba bastan para «ocupar el pensamiento (ἐξαρκεῖ τὴν διάνοιαν)» «en la contemplación (εἰς τὴν θεωρίαν)» del que ejecutó la obra<sup>185</sup>.

La voz de Dios, y al punto todo comienza a crecer de manera fecunda. En lo que crece encontramos a veces imágenes del alma: basta con ver la viña, si la miras con inteligencia, para acordarte de tu naturaleza, nos recuerda Basilio<sup>186</sup>. En los árboles podemos también encontrar analogías de la juventud y de la vejez del hombre, y de la misma manera que la agricultura sabe cambiar las cualidades de las plantas, así los esfuerzos del alma para alcanzar la virtud pueden vencer cualquier debilidad<sup>187</sup>.

Como resumen y ritornello de lo que es el alcance profundo de su pensamiento nos hace exclamar san Basilio: «Nada se hace sin causa, nada es fruto del azar; todo responde a una sabiduría inefable»<sup>188</sup>. Contempla, pues, lo que «la previsión del Creador» consideraba desde el origen y que un día generó; por tanto, ama de más en más a tu Creador<sup>189</sup>.

El pequeño mandato se hizo al punto una gran naturaleza<sup>190</sup>, una razón industriosa que de un modo más rápido que nuestro pensamiento desarrolló las mil particularidades de las plantas hasta hoy: de la misma manera que las peonzas de los niños fijan la punta y giran sobre sí en virtud de su primera impulsión, la naturaleza, teniendo principio en ese mandato, recorre el tiempo hasta la consumación<sup>191</sup>.

La sexta homilía se dedica al origen de los cuerpos luminosos. Colabore el auditorio en lo que se nos ofrece, señala san Basilio: una «búsqueda de la constitución del mundo» y una contemplación

184 *HH* 5, 2 (97 C-100 A). La imagen del actor se encuentra en Epicteto, *Manual* 17. Giet, en SC 26 bis, 288.

185 *HH* 5, 3 (100 D).

186 *HH* 6, 6 (108 B).

187 *HH* 5, 7 (112 A).

188 *HH* 5, 8 (113 A). También *HH* 7, 5 (160 A-B); 8, 7 (184 A); 9, 4 (197 B); 9, 5 (200 B y 201 B-C).

189 *HH* 5, 9 (116 A-B).

190 Ley de la naturaleza: «notemos la identidad de la ley de la naturaleza y del mandamiento divino. identidad sobre la que Basilio volverá. cf. 7, 4 (157 A), 7, 5 (160 A) y 9, 1 (189 A-B)». Giet, en SC 7bis, p. 320.

191 *HH* 5, 10 (116 C-D).



de éste que no tiene su principio en la sabiduría del mundo, sino en las enseñanzas que dio Dios a Moisés cuando le hablaba visiblemente y no por enigmas<sup>192</sup>. Comienza luego con la consideración de la belleza del mundo: ¿has contemplado de noche la belleza de los astros?, ¿has reflexionado de día sobre sus maravillas para por analogía de lo visible conjeturar al no visible? Dejaos conducir por mí, dice Basilio, como extranjeros a los que mostraré los misterios de una maravillosa ciudad<sup>193</sup>. Te conocerás a ti mismo terrestre por naturaleza y obra divina; con una fuerza inferior a los seres sin razón y dueño de los que no tienen alma; con una naturaleza que no te ha dotado demasiado, pero la superioridad de tu razón te da fuerza para elevarte hasta el cielo. Si lo visible es tan bello, ¿cómo será lo invisible? Si el grandor del cielo es desmesurado para «el entendimiento humano (ἀνδρωπίνες διανοίας)», ¿qué «inteligencia (νοῦς)» podrá descubrir la naturaleza de lo eterno?<sup>194</sup>.

El problema con el que se encuentra ahora Basilio es que las luminarias no iluminan, puesto que esto lo hace ya la luz, sino que alumbran. La misma diferencia aquí que entre el fuego y la lámpara. Antes se nos presentó la naturaleza misma de la luz, ahora el cuerpo solar preparado para que sirva de vehículo de ella. A la luz pura, simple, inmaterial se le prepara un vehículo como el sol<sup>195</sup>. Porque una cosa es el brillo de la luz y otra el soporte del cuerpo luminoso; distinguimos entre substancia y cualidad que se le añade<sup>196</sup>. Esas luminarias, por fin, tienen el encargo de separar el día de la noche: el sol para medir el día, la luna como reina de la noche<sup>197</sup>. La vida humana tiene necesidad de sus indicaciones<sup>198</sup>. Para la meteorología, como nos lo muestran halos, resplandores y arco iris que nos indican el tiempo que va a hacer<sup>199</sup>. Pero también para la astrología, que supera todos los límites, y a la que no se

192 Platón, *Timeo* 32 c.

193 La comparación del universo con una ciudad es estoica, cf. Cicerón, *De nat. deorum* 2, 6. Giet, en Sc 26 bis, 328.

194 *HH* 6, 1 (120 A).

195 *HH* 6, 2 (120 D-121 B). Para san Basilio, la luz que nos ilumina parece idéntica a la luz de la que gozan los seres espirituales (cf. *HH* 2, 5), luz de la que nos aísla el firmamento. Giet, en SC 26 bis, 335.

196 «ὅτι ἄλλο μὲν τι τοῦ φωτὸς ἢ λαμπρότης, ἄλλο δὲ τι τὸ ὑποκείμενον τῷ φωτὶ σῶμα» *HH* 6, 3 (121 B).

197 *HH* 6, 3 (124 B y D).

198 *HH* 6, 3 (125 A).

199 *HH* 6, 4 (125 A-128 A).

puede poner sino objeciones. ¿Quién conoce el momento exactamente preciso de un nacimiento?, pues esto es decisivo en sus cálculos: la más mínima diferencia arruina todo el cálculo; predicán, pues, cálculos del todo imposibles<sup>200</sup>. Además, es ridículo creer en influencias de los signos del Zodiaco<sup>201</sup>. Para colmo, en opinión de san Basilio, la astrología desconoce nuestra libertad, y dice tontearías y muchas impiedades. Los astros maléficos echan sobre Dios la causa de las maldades de quienes las hacen: si el mal viniera de su naturaleza, el Demiurgo sería el autor del mal, pero si su perversión es voluntaria, habrá que ver en ellos a seres voluntarios capaces de impulsos libres e independientes. Sería inútil legislar si nuestras acciones no tuvieran principio en nosotros, sino que fueran pura necesidad debida a nuestro nacimiento<sup>202</sup>. Si se atiende uno a todo eso, dice Basilio, desaparecen las grandes esperanzas cristianas: si el hombre no es libre, la justicia no tendría mérito ni el pecado condena. En donde reinan la necesidad y el destino no hay lugar para la justicia de Dios<sup>203</sup>. Esto no significa que no haya influencia alguna de los astros. El espectáculo de la luna nos instruye de nuestra propia condición, la rapidez con la que cambia la humana fortuna, por ejemplo; los cambios de la luna aportan no pocos cambios a la constitución de los animales y a todo lo que crece sobre la tierra<sup>204</sup>. Con respecto a las mareas dice Basilio algo que levantó curiosidad en sus sucesores: el flujo y reflujo del mar es como si la luna lo atrajera y empujara para que vuelva a sus límites naturales<sup>205</sup>.

Las homilias séptima («Los reptiles acuáticos y los peces»), octava («Los animales terrestres, las aves y los peces») y novena («Los animales terrestres») están dedicadas a los diversos animales. Las aguas reciben su belleza, a la vez, de los seres vivos. La vida se encuentra sólo en verdad en el mundo de los animales, seres

200 *HH* 6, 5 (129 B).

201 *HH* 6, 6 (129 C-132 B).

202 *HH* 7, 5 (132 B-133 C).

203 *HH* 6, 7 (133 B-C). Orígenes, *HGén* 12; pasaje reproducido en la *Filocalia* 33. Giet, en SC 26bis, 362.

204 *HH* 6, 10 (141 C). La influencia de la luna sobre los animales, plantas y hombres procede, en Posidonio, de la teoría estoica de la simpatía universal. Giet, en SC 26bis, 381.

205 *HH* 6, 11 (144 C). Esta afirmación de Basilio llamó mucho la atención en el nacimiento de la ciencia cristiana: san Ambrosio (*Hex.*, 4, 7.30), san Isidoro (*De nat. rerum* 40), Beda el Venerable (*De temporum ratione* 29) la citan. Giet, en SC 26bis, 382-3.

vivos dotados de sentimiento<sup>206</sup>. Las primicias de cada especie, como las semillas de la naturaleza, son las que reciben la orden de ser producidas<sup>207</sup>. Todos los animales, pequeños y grandes, fueron producidos por este primer mandato de tremendo poder<sup>208</sup>.

Una vez más debemos exclamar con Basilio: ¡qué hermoso espectáculo! Si los animales sin razón son así, ¿cuánto más nosotros, seres razonables, instruidos por la ley, atraídos por las promesas, penetrados por la sabiduría del Espíritu, llevaremos nuestras cosas mejor que los peces? Porque la nuestra es una «razón física (φυσικὸς λόγος)» que nos muestra la conveniencia del bien y el rechazo de lo repudiable<sup>209</sup>. El Señor del mar y de los vientos ha puesto en un pequeño animal la impronta de su gran sabiduría: ningún imprevisto, ningún abandono por parte de Dios, todo está a su vista sin que nunca duerma, está presente en todo y a cada uno procura su salvación<sup>210</sup>.

El «Logos de Dios es la naturaleza de lo generado». No se dice: Que la tierra germine de sí lo que ella contiene, sino que adquiera lo que no tiene «por la energía y poder de Dios». No se dice —afirma san Basilio—, como querrían los Maniqueos: Que la tierra produzca mediante un alma que en ella habría, sino: «Que la tierra produzca un alma viva», un alma que el mismo Dios da con su orden<sup>211</sup>. Y ¿para qué esta alma del animal? Para que comprendas —añade Basilio— la diferencia entre esa alma —que no es más que tierra, que no ha existido antes del cuerpo y no subsistirá tras él— y el alma del hombre<sup>212</sup>. Los pájaros nos enseñan muchas cosas, para que veas, dice san Basilio, cómo «la Providencia divina» se extiende a los seres sin razón<sup>213</sup>.

La creación se acaba: ¡gloria a Dios! Hemos visto todo lo que la orden de Dios «hizo pasar de la nada al ser»<sup>214</sup>. Nada ha sido creado que pase necesidad, nada que no sea suficiente para lo necesario; en todo ves «la sabiduría del Creador»<sup>215</sup>.

206 *HH* 7, 1 (148 B). Para Platón (*Timeo* 77 B) y Aristóteles (*De anima* 1, 5, 410 b 23) es vivo todo lo que participa de la vida, también las plantas.

207 *HH* 7, 2 (149 C).

208 *HH* 7, 1 (149 B) y 7, 2 (152 B).

209 *HH* 7, 5 (157 D-160 A).

210 *HH* 7, 5 (160 B).

211 *HH* 8, 1 (164 C-D).

212 *HH* 8, 2 (168 A).

213 *HH* 8, 5 (177 B).

214 «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραχθέντα», *HH* 8, 7 (180 C).

215 *HH* 9, 1 (188 B-189 A).

Pero todavía aprovecha el tiempo san Basilio para hacer una crítica a la interpretación alegórica de quienes no aceptan comprender las Escrituras en su significación propia. Opina que hay que tomar las cosas tal como son dichas. ¿Qué decir de toda suerte de opiniones sobre la forma de la tierra? Muestra el texto de las homilías de san Basilio que sabe lo que dicen esas opiniones, pero ello no le lleva a despreciar a Moisés, que para nada habla de la forma de la tierra. No nos quedemos, pues, en vanidades —opina Basilio— y tomemos las cosas como nos son dichas<sup>216</sup>. Tienes que elevar tu pensamiento, nos exhorta, por encima de la tierra: tu verdadera patria es Jerusalén<sup>217</sup>.

«Y Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza». ¿En qué posee el hombre la imagen de Dios, cómo participa de su semejanza? A este tema se referirá en la continuación de estas homilías sobre la obra de los seis días<sup>218</sup>.

\* \* \*

Porque todavía compuso san Basilio dos homilías sobre el origen del hombre<sup>219</sup>. Forman texto aparte, lo que ha causado graves problemas de atribución; seguramente quiso Basilio terminar su comentario bíblico de los seis días de la creación cuando el texto anterior había sido difundido ya con prodigalidad, y no se trató de homilías predicadas, sino solamente de homilías preparadas por escrito para una eventual predicación. Para nosotros es decisivo seguir a Basilio hasta aquí, porque faltaría si no lo que para él mismo —con toda la tradición de los Padres— es lo más importante de la obra de la creación: el hombre. Sin embargo, no entraremos en los graves problemas que se plantean en torno a estas homilías<sup>220</sup>. Y no lo haré porque en absoluto he olvidado en ningún

216 *HH* 9, 1 (188 B-189 A).

217 *HH* 9, 2 (192 A-B).

218 *HH* 9, 6 (208 A).

219 Seguiré la edición de *Sources Chrétiennes* (n. 160): Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme* (*Hom. 10 et 11 de l'Hexaéméron*), introducción texto crítico griego, traducción francesa y notas de Alexis Smets y Michel van Esbroeck, París (Cerf) 1970. Para referirme a este texto utilizaré las siglas *OH*.

220 Se pensó que eran obra de Gregorio de Nisa, hermano de Basilio, a la muerte de éste, pero recuérdese que él mismo compuso su propio *De hominis opificio*. La larga introducción de Smets y Van Esbroeck trata todos los problemas que se plantean con respecto a este texto basileano, en *SC* 160, 1-126.

momento que el interés de estas páginas —¡desde su mismo título!— es filosófico, mejor dicho, de filosofía teológica.

La primera homilía trata sobre «ser a la imagen». Tenemos inclinación a conocer los cielos mejor que nosotros mismos, pero —nos exhorta Basilio— no desprecies la maravilla que hay en ti, te crees «pequeño», pero ahora descubrirás tu valor; comprendiendo la técnica en la estructuración «de lo pequeño», verás «el grandor del Demiurgo»<sup>221</sup>.

«Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν)». Nada igual se dijo sobre cualquiera de los otros seres organizados. Hasta ahora fue un mandato simple («Que la luz sea», por ejemplo), sin ninguna deliberación. Una palabra y fueron. No dice ahora Dios un simple mandato: «Que el hombre sea», sino que ahora el artesano reflexiona<sup>222</sup> y primeramente Dios tuvo un consejo para saber cómo introducir «en la vida este viviente digno de honor»<sup>223</sup>. Dios dice: «Creemos». Está el Padre, pero no hay que ir a él sin el Hijo, hay que glorificar al Padre en el Hijo, y al Hijo en el Espíritu Santo. Hay aquí, opina Basilio, en primer lugar «una historia», que vemos por «el esquema», y luego «una teología», por «la potencia» profunda. Y luego se añade: «Dios creó al hombre», para que se conserve la unidad en la divinidad, pero no «en las hipóstasis», sino por «la potencia». El preludio de la generación es así, pues, «una verdadera teología»<sup>224</sup> —trinitaria—.

Hemos sido creados a imagen de Dios, iconos de Dios. ¿Porque tiene él la misma forma que nosotros? No hay que encerrarle en conceptos corporales, hechos a nuestra medida: es inasible «en su grandor»; ni concebirlo por la figura, pues Dios se concibe «por la potencia», está por todas partes y más allá de todas partes, es «intangibile, invisible», ningún grandor lo circunscribe, ninguna figura lo delimita, ninguna potencia lo mide, ningún tiempo lo encierra, ningún límite lo cierra: «Nada es para Dios como para nosotros»<sup>225</sup>. «Lo incorruptible no es imagen de lo corruptible», ¿cómo, pues, entenderemos lo de la «imagen»? ¿por «el cuerpo o

221 *OH* 1, 2 (260 A).

222 Ni Filón ni Teófilo distinguen el «fiat» del «faciamus», Orígenes sí (*CGén.* 12). Smets-Van Esbroeck, en *SC* 160, 173.

223 *OH* 1, 3 (260 B).

224 *OH* 1, 4 (260 C-D).

225 «Οὐδέν ἐσθι περὶ θεὸν οἶον περὶ ἡμᾶς», *OH* 1, 5 (261 A-B).

por la razón (σώματι ἢ λογισμῶ)»: «por la substancia de la razón (ἐν τῇ τοῦ λογισμοῦ περιοσίᾳ)», lo que falta a la potencia del cuerpo lo suple la razón<sup>226</sup>. Pero ¿por qué se habla de razón? El hombre es imagen de Dios, «y la razón es el hombre (ὁ δὲ λογισμὸς ἄνθρωπος)»; hay dos hombres, uno exterior y otro interior, el «Yo» es el interior, el «Mío», el exterior, y «el yo es lo lógico del alma (ἐγὼ τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς)»; el cuerpo es el instrumento del hombre, el instrumento del alma, pero el hombre se dice sobre todo del alma: «Creemos el hombre a nuestra imagen», es decir, démosle la substancia de la razón<sup>227</sup>.

Y Dios ha hecho al hombre para que domine, pues lo ha hecho «príncipe de la creación», ¿cómo, pues, rebajaría su propia naturaleza? Allí donde está «el poder de dominar», allí reside la imagen de Dios<sup>228</sup>. Le ha dado dominio sobre todos los animales, ya que en el hombre «la razón penetra todo y domina todo (τὸν λογισμὸν πάντων διήκοντα καὶ πάντων κρατοῦντα)», la substancia de la razón es la que le ofrece el poder de dominar que el Creador ha puesto en él<sup>229</sup>. Nada detiene a la razón; todo lo ha sometido al hombre: acabó la creación y no le excluyó del derecho «de dominio (τῆς δεσποτείας)» sobre todo lo que hay<sup>230</sup>.

¿Qué es, pues, el hombre? El hombre es una obra de Dios con razón, engendrada a la imagen de su Creador<sup>231</sup>. «Creced», pero ¿hasta dónde? En relación con lo que es su constitución primera, cuando se le dieron «las razones del crecimiento»; lo que tuvo lugar en el comienzo fue proferido a través de toda la creación hasta «el fin (τέλους)»<sup>232</sup>. «Y llenad la tierra»: llenadla por esa fuerza de señorear la tierra que nos es dada por la razón y que nos hace señores de lo creado<sup>233</sup>. «Imagen y semejanza»: la primera la poseemos por creación; la segunda la adquirimos por voluntad. En la primera se nos ha dado nacer a imagen de Dios, por la voluntad se forma en nosotros la semejanza de Dios; lo que depende de ésta lo obtenemos por la fuerza de la acción, pues Dios nos ha dado

226 *OH* 1, 6 (264 A).

227 *OH* 1, 7 (264 B-C).

228 *OH* 1, 8 (264 D-265 A).

229 *OH* 1, 9 (265 C-D).

230 *OH* 1, 10 (268 B y CD).

231 *OH* 1, 11 (268 D).

232 *OH* 1, 13 (269 C y D).

233 *OH* 1, 14 (271 A-B).

la fuerza de poder asemejarnos a Dios. Por la imagen poseemos la razón; asemejándonos nos hacemos cristianos<sup>234</sup>. Por la bondad nos hacemos semejantes. Así pues, en esta «historia encontramos la educación de la vida humana», para que la «finalicemos» por nosotros mismos y nos hagamos dignos de retribución. ¿Cómo hacernos, pues, semejantes a Dios? Revistiéndonos de Cristo<sup>235</sup>. ¿Sólo el varón? No, también la mujer. Que no diga, pues: soy débil; la debilidad es de la carne, pero en el alma reside la fuerza<sup>236</sup>.

Cuidado, nos advierte, sin embargo, san Basilio, que estamos llenos de bestias salvajes: cólera, engaño, hipocresía, venganza, ambición. Pero habiendo sido creados para dominar, dominamos las pasiones: «domina tus pensamientos para dominar todos los seres»<sup>237</sup>.

La segunda homilía trata «sobre el hombre», sobre lo poco y lo mucho que es a la vez, su poco valor y el honor con el que ha sido tratado, que le hace exclamar a Basilio: «¡qué grande es el hombre!», que ha sido modelado por la misma mano de Dios<sup>238</sup>. Para algunos, Dios «modeló» el cuerpo e «hizo» el alma<sup>239</sup>; «hizo» el hombre interior y «modeló» el exterior, así pues, la carne ha sido «modelada», el alma, «hecha»<sup>240</sup>. El universo entero es como «un libro» cuyo texto publica la gloria de Dios<sup>241</sup>.

«Creced»: hay dos suertes de crecimiento, el del alma es el desarrollo de los conocimientos «con la finalidad» de la perfección: el del cuerpo, para llevar de lo pequeño a la talla normal<sup>242</sup>. «Comed de todo», pues en aquellos tiempos «la naturaleza todavía no estaba separada»<sup>243</sup>. Una época ésta ya pasada, pero así será la *apocatástasis*<sup>244</sup>.

234 OH 1, 16 (273 A-B).

235 OH 1, 17 (273 C-D).

236 OH 1, 18 (276 A).

237 OH 1, 19 (276 A-B).

238 OH 2, 1 (280 B-C).

239 Orígenes. *In Jerem.*, 1, 10; cf. Filón, *Legum allegor.*, 1, 31. Smets-Van Esbroeck, en SC 160, 231.

240 OH 2, 3 (280 D).

241 «Καὶ ὁ κόσμος οὗτος ὄλος σοι ὡσπερ τι βιβλίου ἔγγραφον. ὑπαρχοῦμενον τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν». OH 2, 4 (281 B). Kepler y Galileo harán buen uso de esta imagen del libro.

242 OH 2, 5 (281 B).

243 OH 2, 6 (284 C).

244 OH 2, 7 (284 D).

«Y Dios se reposó de todas sus obras el séptimo día». Los aritméticos ven aquí que el número seis tiene afinidad con la creación del mundo por su fecundidad, y ven también la esterilidad del número siete, que nada es capaz de engendrar. Pero aunque la aritmética es cosa bien interesante, dejaremos en silencio estas cuestiones: la Iglesia no busca una iniciación a las especulaciones, sino la solución a problemas espirituales que tocan a su edificación<sup>245</sup>.

Volvamos, con san Basilio, sobre «modeló». Nada tiene que ver con lo que hacen los que modelan estatuas. Dios ha modelado al hombre y su actividad partiendo del interior, modelando desde él todos sus componentes. A partir, pues, de la estructura del hombre podemos aprender la sabiduría que Dios empleó en nosotros, puesto que en verdad «el hombre es un microcosmos (μικρὸς διάκοσμος)»<sup>246</sup>. No tiene la cabeza inclinada hacia el suelo como el animal; no tiene la mirada dirigida al vientre, sino que mira a lo alto, a las alturas con las que se emparenta. No actúes, pues, contra la naturaleza, nos pide Basilio, no vayas a las cosas terrestres, sino a las celestes, allí es donde está Cristo. ¡Has nacido para mirar a Dios!<sup>247</sup>.

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA  
Universidad Pontificia de Salamanca

245 OH 2, 8 (285 C-D).

246 OH 2, 14 (293 B). «Microcosmos» se encuentra ya en Aristóteles (*Física* 9, 2, 252 b 27); según Diógenes Laercio (9, 13), Demócrito escribió ya *Mikròs diàkosmos*. Smets-Van Esbroeck, en SC 169, 269.

247 OH 2, 15 (293 C-D).