

EL MUNDO COMO CREACION. COMENTARIOS FILOSOFICOS SOBRE EL PENSAMIENTO DE LOS PADRES HASTA SAN AGUSTIN

I

No quiero referirme aquí sólo a *La creación* de Joseph Haydn, que es una belleza como todos sabemos, sino a otra belleza todavía mayor: la obra del mundo. Y digo que la obra del mundo, pues éste es considerado por los pensadores cristianos como obra de un Creador, y ese Creador es Dios. Pues bien, sobre tal decir quiero empeñarme en lo que sigue, aprovechándome de este número de los *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* que sale a la luz como homenaje a Saturnino Álvarez Turiénzo en el momento de su jubilación —él fue el decano que me introdujo de rondón en la facultad de Filosofía, a mí que venía de los fríos de fuera—. Quiero, pues, dedicar una mirada a los Padres de la Iglesia, terminando, ¡cómo no!, en San Agustín. Lo haré sólo en un aspecto muy preciso de su pensamiento, lo que toca a su consideración del mundo como Creación. Mi perspectiva será también muy concreta, pues me limitaré a algunos comentarios de viejos textos desde un punto de vista filosófico.

Hay una manera de ver el mundo que lo contempla como conjunto desentendiéndose provisionalmente de estos o de los otros detalles: ve el mundo como universo, como un todo. La cosmología en los últimos años nos está poniendo ante los ojos un esplendoroso panorama de cómo ha sido la evolución del mundo desde el mismo comienzo de la «explosión inicial». Ella está siendo hoy uno de los últimos destilados de esa manera especial que tenemos de mirar el mundo, la que llamamos ciencia. Mediante el «principio de Arlequín» (en todas partes será como es aquí, porque de otra manera nada podríamos decir

sobre lo que está en un allí que se sale de nuestro aquí), las teorías científicas, nacidas todas ellas en el entorno que es el nuestro, al que se le ha añadido la imaginación matemática y todo lo que podemos husmear en los laboratorios, inventan la ciencia de la cosmología. Ahí está para quien quiera saber sobre ella. Nuestro pensamiento científico, pues, se hace una idea muy clara y determinada de lo que es el mundo como universo, y lo consigue no sólo tal como es hoy, sino como ha sido en las distintas etapas del tiempo y la evolución que lleva de unas etapas a otras. Se logra así una visión científica del universo, del cosmos. Así se hace ahora, así se hizo siempre con mayor o menor ventura.

Aunque a partir de ahora existan desacuerdos no todo se termina ahí, pues el hombre «piensa mucho» y al punto se hace preguntas más allá de lo que la mera ciencia le ha dicho. Se pregunta por cuestiones de origen, de finalidad y de sentido. Cuestiones que los científicos se prohíben con buenas razones. Pero no todos tenemos que prohibirnos esa «curiosidad», aunque seamos muy conscientes que ella nos arrastra mucho más allá de la ciencia. Ahí tenemos, por tanto, una posibilidad de hacernos la pregunta por la creación. Si hay un origen del que parte el universo, ¿qué pasaba cuando no había todavía tiempo, porque era el instante mismo en el que el tiempo comenzaba? Quizá la pregunta no tiene sentido, pues el antes y el después —el espaciotiempo— se inicia precisamente con ese inicio, o quizá, por ser así, la pregunta se hace acuciante. El cristianismo de los Padres de la Iglesia ha dicho: el mundo es creación de Dios, y Dios creó el mundo en ese instante del principiar.

Pero hay todavía otra manera de elevarse hacia el pensamiento —la problemática— del Creador. En el entresijo mismo del pensamiento científico constantemente aparece la cuestión de la finalidad. Véase, si no, lo que una y otra vez discuten los biólogos. Y la finalidad lleva de mano el pensamiento de algún «finalizador». El Creador está transparentándose, de cerca o de lejos, en el problema de la finalidad —de la teleología dicen algunos—. Otro tanto aparece en las «pruebas o vías de la existencia de Dios», según las cuales en opinión de muchos filósofos desde terrenos intramundanos o metafísicos se pueden encontrar portillos que nos apunten con convencimiento racional a Dios; muy especialmente a Dios como sustentador y providente, en última instancia como Creador. Pero, atención, hay un notable paralelismo sea que se diga «sí» hay Dios, o sea que se diga «no» hay Dios. A unos no les importa el asunto, a otros no les importa que a esos no les importe, pues a ellos sí que les importa. En fin, ¿por qué poner límites al campo del pensar? Además, son tan cambiantes las cosas en ese campo.

Deberemos recordar también ahora esos pasajes claros y nítidos de la Biblia, en los libros griegos del Antiguo Testamento y sobre todo en el Nuevo Testamento, en donde se nos dice que el hombre, la creatura, puede encontrar en la visión de lo intramundano huellas o semillas que le elevan al conocimiento natural —no sólo sobrenatural— del Creador: «Desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles, su poder eterno y su divinidad, son visibles para la mente que penetra en sus obras»¹. Hay en estas palabras la señal de toda una tradición de la Escritura y del pensamiento teológico de todos los tiempos que es interesante al extremo, y que debe ser reestudiada para adentrarse en serio en el problema de la Creación: Dios se ha manifestado a los hombres también por las obras —por las hechuras— de la creación. Puede ser conocido —«puede», tenemos posibilidad de llegar a su conocimiento, otra cosa distinta es que lleguemos de hecho a él— con certeza por la razón humana. Desde entonces se abre ahí una torrentera de pensamiento en el pensamiento cristiano hasta el día de hoy. Pero recordemos también la terrible agudeza de Pascal cuando nos llama la atención y nos pone ante los ojos el dilema siguiente: el «pensar» nos lleva al Dios de los filósofos, no al Dios de Jesucristo. ¿Esto es siempre así?, ¿es sólo así? Depende de la «corporalidad» que demos al pensar; depende de lo que pensemos que es pensar.

Hay otra llamada de atención de fuerza singular que debemos tener en cuenta. La de quienes afirman que la Creación es revelación de Dios y señalamiento de que el mundo es obra —hechura— de Dios, por tanto distinta de él, acción realizada fuera de sí mismo. Esto no era en absoluto evidente para los griegos, No es que deba tratarse primero del universo como una realidad en sí y para sí misma, que haya que mirarla con los ojos que el hombre se ha dado en la ciencia, y que luego como por algunos agujerillos y elementos traslúcidos se nos señale la existencia de algún fuera-de-ella que tiene con ella una relación importante pues es su Creador. Por el contrario, la afirmación de la Creación en sus mismas entrañas, como se sabe, es una afirmación teológica, porque ella es conocida sólo en cuanto revelación que Dios nos hace en Jesucristo, se añade a veces. (La exageración de esta manera de ver las cosas está, quizá en hacer hincapié en el «sólo»). Desde antiguo esta idea ha sido importante en el pensamiento cristiano: «Del mismo modo que su (de Dios) querer es ya una realidad y una

1 Rom 1,20: Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδίου αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους. «En sus obras» traduzco alguna vez por «en sus hechuras», porque sé que es una expresión derivada del verbo hacer, véase luego.

realidad que llamamos *mundo*, de igual modo su proyecto es la salvación de los hombres, una salvación que lleva el nombre de *Iglesia*»².

Tenemos ahí los datos de un problema de extraordinario interés, que ocupó, cómo no, a los Padres de la Iglesia. Ese problema de la creación además fue decisivo en la historia de las ciencias de toda la Edad Media e incluso mucho más allá. ¿El gran empujón que para la ciencia supuso el siglo XVII no provenía en una parte importante de la consideración del mundo precisamente como creación de Dios? Más todavía, las positivities de la ciencia de hoy (que las tiene) y sus negatividades (que también las tiene), ¿no sostienen algunos de sus supuestos y referencias últimas (aunque no siempre explicitadas) en el «problema de Dios», es decir, en la consideración o no del mundo como creación?

Al principio creó Dios el cielo y la tierra, enseña el libro del Génesis. El universo, el mundo, todo lo que hay, es cosmos, es orden y belleza, es realidad. Y vio Dios que era bueno. En el relato de la creación se nos manifiesta un convencimiento teológico inspirado. Es por tanto revelación de Dios. Y la obra de Dios que se revela en la creación según su Palabra, es efecto de su amor. Tal es la manera de hablar del pensamiento cristiano desde sus primeros comienzos. Sin embargo, no era así la manera de pensar del mundo griego, marcado por la imagen del *Timeo* de Platón según la cual el Dios-demiurgo, el Artesano, el Fabricante, toma en sus manos lo que ahí encuentra para modelar el mundo mirando a las ideas arquetípicas del Padre Dios. Ni en esa tradición ni en la tradición cosmogónica de la *Teogonía* de Hesíodo hay nada que tenga que ver con la creación, menos aún con la creación desde la nada. Así, pues, nace ahora una nueva tradición filosófica.

II

En la *Teogonía* de Hesíodo a la que me acabo de referir se habla sin más de «nacer de engendramiento», serán luego los presocráticos quienes hablen de «principiar»³. Platón⁴ habla de «producir», de un «acto de hacer», de una «hechura». El verbo utilizado es ποιέω, su significado es fabricar, ejecutar, confeccionar; crear, producir, en el sentido de engendrar, dar a luz, producir el suelo, hacer nacer, causar; actuar, ser eficaz; componer un poema, es decir,

2 Ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶ καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, οὗτος καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται, San Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I 6 27, edición de Sources Chrétiennes, París, Cerf, 1960, tomo I, p. 160.

3 Véanse las primeras páginas de mi largo artículo «El nacimiento de la ciencia: los filósofos presocráticos», *Naturaleza y gracia* XXXIV (1987) 163-252.

4 En otro lugar me he ocupado larga y por ahora inacabadamente de Platón. Véase mi artículo «La filosofía de la ciencia en Platón, una introducción», *Aquinas* XXXIII (1990) 101-45.

también representar, imaginar, inventar, hacer con arte, suponer, mirar cómo se hace una cosa; procurar, producir. De manera similar ἡ ποίησις significa la acción de hacer, y desde ahí creación⁵, creación legal por adopción; fabricación manual, confección; acción de comparar, facultad de comparar, desde ahí obra poética, género poético. Por fin, ὁ ποιητής significa autor, creador; fabricante, artesano; que compone versos, poeta, que compone obras en prosa. Ese haz de palabras es el empleado por los griegos para indicar la «producción» del mundo, incluso por su «hacedor».

Una página excepcional por su importancia del *Timeo* nos dice que el Demiurgo, fijos los ojos en lo que es idéntico, se sirve de ello como modelo para realizar lo que es necesariamente bello. Por el contrario, si el modelo es lo nacido, no realiza lo bello. ¿Sobre qué modelo ha hecho el entero cielo (πας οὐρανοῦς), el cosmos? Ha nacido, pues es visible, tangible y tiene cuerpo, por tanto tiene causa. Descubrir al Hacedor y Padre (ποιητὴν καὶ πατέρα) de este todo no es fácil (28a-29a). ¿Sobre cuál de los dos modelos se ha hecho? El cosmos es bello y el Demiurgo bueno, por ello es obvio que miró al modelo eterno, de ahí que el cosmos surgido así se ha generado siguiendo lo que es objeto de intelección y de reflexión, lo idéntico. Es una acción ésta que va del desorden al orden (30a). El todo (ὅλον) es inteligente, porque así es más bello. Tiene alma, puesto que el intelecto (νοῦς) no puede nacer en nada, en ningún cuerpo, separado de ella. Así el mundo es un viviente único, formado a la semejanza del más bello de los seres inteligibles y de un ser perfecto en todo (30b). Por eso hay un cielo único. Lo nacido así es corporal, visible y tangible por tanto, comenzando Dios la construcción (ἑποίει) del cuerpo del mundo por el fuego y la tierra (31b), luego siguiendo con las mediedades del aire y del agua. Ese mundo es esférico y circular (33b). El origen de los elementos es un comienzo principal, geométrico (53c-56c), pero no temporal. En todo nacimiento está la muy difícil cuestión, el mismo Platón nos advierte de ello, del «receptáculo» (50b-51b) en donde las cosas se engendran, porque hay algo que recibe todas las cosas, capaz de todas las impresiones, de tener impresas todas las huellas, pues todo lo acoge; es como una cera, un oro líquido refinado y sin escorias, capaz de moldearse en todas las figuras. Puesto en movimiento y troceado por las cosas que le penetran, accionado por ellas, el receptáculo —la primera idea del espacio, quizá— recibe todos los aspectos. Ese receptáculo es madre, el modelo es padre y la naturaleza mediadora entre ambos, hijo.

5 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 6 4,2, 1140a.

Los LXX utilizan para traducir el comienzo del Génesis esa vieja palabra griega ποιέω y sus derivados⁶. El Nuevo Testamento también en algunos pocos lugares⁷. Pero los libros griegos de la Biblia y sobre todo el Nuevo testamento hablan de otra cosa, y para ello emplean otra palabra, κτιζω y sus derivados, para referirse a los orígenes del mundo, pues ya no es «hacer», «producir», «demiurgar», sino «crear». Esta palabra nueva significa en griego clásico construir casas o ciudades; fundar una colonia; instituir; crear, producir; realizar hasta el final, hacer. El diccionario de Bally para explicar la palabra ἡ κτίσις, que en su sentido activo significa fundación en primer lugar, en otra nueva acepción, la de creación, cita en su apoyo del nuevo significado Rom 1,20. Esa misma palabra en sentido pasivo significa lo que es creado y por ello la creación, el universo, el mundo, tal como parece en Mt 10,6⁸ y 13,19; también la cosa creada, la creatura⁹; igualmente la autoridad constituida¹⁰. Por último, ὁ κτίστης significa fundador, por ello el Creador, así en la versión de los LXX en 2 Re 22,32, de nuevo Jdt 9,12¹¹, Eclesiástico 24,8, 2 Mac 1,24¹²; también significa el que restablece, el que restaura.

Como hemos visto con exigua brevedad, y quedándonos en meras cuestiones de vocabulario en lo que toca al Antiguo y al Nuevo Testamento¹³, el cambio de «paradigma» conlleva un claro cambio de palabra para expresar conceptualmente lo que se piensa. Eso es lo que vamos a ver a continuación.

III

Es ahora el momento de citar, como un camino intermedio, la opinión de Filón de Alejandría, el judío a caballo del mundo helenístico, de muy amplia, quizá, y muy difusa influencia en los cristianos primeros. Nos interesa aquí detenemos en algunas de sus páginas, pues nos da el marco en que se debatía el pensamiento judío en el medio judeo-helenístico en el que nace el cristianismo.

6 Gén 1,1: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, cfr. también 2,2.4.18.

7 Cfr. Mt 9, 28-9; 18,35; 19,4.16; 25,40; Lc 11,40; Ju 5,19; 17,4; Act 4,24; 14,15; 17,24.26; Ap 14,7; He 1,2; 3,2; 13,21.

8 Mt 10,6: ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτισεως.

9 Jdt 9,12: κτίστα τῶν υδάτων, βασιλεῦ πάσης κτίσεως σου; Sal 73,18; Tob 8,5 en la re-
censión larga. Rom 1,25; Col 1,15: πρωτόκοσ πάσης κτίσεως.

10 Cf. 1 Pe 2,13.

11 Texto citado más arriba en nota.

12 κύριε, κύριε ὁ θεός, ὁ πάντων κτίστης, ὁ φοβερὸς καὶ ἰσχυρὸς καὶ δικαίος καὶ ἐλεή-
μων, ὁ μόνος βασιλεὺς.

13 Con un poco más de detalle, aunque ya antiguo, léase Leo Scheffczyk, *Creación y Provi-
dencia*, Madrid, BAC, 1974, pp. 1-27.

En su tratado sobre la creación del mundo¹⁴ proclama el acuerdo entre el mundo y la ley de Moisés, «el hombre sometido a la ley» es el mismo que «el hombre de la creación (κοσμοποίηαν)» (3). Se recrea Filón en afirmar la belleza insuperable de las concepciones de la creación. Algunos dicen que el mundo es inengendrado y eterno, que Dios está en una profunda inanición, cuando por el contrario hay que reverenciarle como Hacedor y Padre, sin exaltar el mundo¹⁵ fuera de toda medida (7). Moisés, que adquirió la cima de la filosofía, lo supo bien, pues afirmó verdades «entre las más complejas de la naturaleza»; sabía que hay una causa activa y una causa pasiva¹⁶, la causa activa es el intelecto universal (8) y la pasiva es inanimada e inmóvil por sí, se pone en movimiento confirmada y animada por el intelecto y se transforma en la obra del cosmos; los que dicen, pues, que el mundo es inengendrado, cierran el camino a la Providencia¹⁷ (9), porque sí, es cierto, el Padre y Demiurgo es quien elabora lo engendrado (10). Moisés dice que el Cosmos ha sido elaborado por el Demiurgo en seis días, sin que el Hacedor haya tenido necesidad de un intervalo de tiempo; lo ha hecho de una vez, pues cuando ordena y cuando concibe, así es; lo que nace reclama un orden, por eso lo ha hecho de una vez; el orden implica número y el seis —de los seis días— es el más propio a la generación, es el número perfecto (13). En el día primero tenemos el mundo inteligible que sirve de arquetipo y de modelo de lo que lo sensible es copia; el mundo corporal se hace desde el modelo incorporeal y a su semejanza (16). ¿Está en algún lugar ese mundo constituido por las ideas? (17). La potencia¹⁸ de Dios, una de las cuales es la hacedora-de-mundo, es lo que nos muestra de él. Ese lugar buscado antes, el de las potencias de Dios, es el Logos¹⁹ divino (20). Sin apoyarse en nada de

14 *De opificio mundi*, edición y traducción de R. Arnaldez en *Oeuvres*, t. 1, Paris, Cerf, 1961. Para no emborronar las notas, como ya lo he hecho antes, citaré en el cuerpo de mi texto con números que señalan el capítulo correspondiente.

15 Filón insiste numerosas veces en la trascendencia de Dios con relación a las criaturas, sin que eso implique una separación de él con respecto al hombre, aunque sí una radical semejanza de lo creado y lo increado, cf. Jean Daniélou, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Madrid, Taurus, 1962, pp. 171-2.

16 Filón la toma de los estoicos.

17 Πρόνοια: estoico.

18 La esencia de Dios es incomprendible, pero podemos conocer algo de él porque se nos revela, se da a conocer mediante el mundo exterior, la creación, y también mediante su acción interior en el alma por la profecía. Por la acción de Dios en el mundo pueden conocerse sus atributos; entre las potencias, hay una potencia creadora y una potencia regia. Los atributos mismos de Dios nos son incomprendibles como Dios mismo, sólo conocemos sus efectos, las δυνάμεις, que son aprendidas por el espíritu humano: son ellas los arquetipos inteligibles de la creación. Cf. Daniélou, pp. 176-181.

19 ¿Es el Logos de Filón una hipótesis intermedia entre Dios y el Cosmos? Para Daniélou es el principio de toda la creación inteligible y sensible, el instrumento mediante el cual Dios realiza la creación, es él quien concibe las ideas arquetipo, es el νοῦς de Dios, pero un pensamiento orienta-

fuera de sí, apoyándose sólo en sí mismo, Dios reconoce que debe hacer el bien sin reserva alguna y dar a la naturaleza todo lo bueno que sin él no habría (23).

En el día primero se da el comienzo, pero no un comienzo según el tiempo, porque el tiempo no existía antes del Cosmos²⁰, pues es un intervalo del movimiento del mundo²¹ (26). Aunque el Hacedor hiciera todo a la vez, lo realizó con orden, ya que nada bello hay sin orden, y el orden es el encadenamiento en un proceso (28). Primero hizo el cielo incorporeal, la tierra invisible, la idea de aire y el vacío; luego la esencia incorporeal del agua y del aliento; en séptimo lugar la luz, también incorporeal e inteligible, que era el paradigma del Sol y de los astros luminosos que iba a crear en los cielos (29). Fijada la mirada sobre la idea de la luz inteligible, creó los astros sensibles, imágenes divinas de cualquier belleza, que colocó en el cielo como en el santuario más puro de la substancia corporal (55). Por fin, el hombre es imagen y semejanza de Dios, pero no así el cuerpo, pues Dios no tiene la figura humana y el cuerpo no tiene la forma de Dios; la imagen se aplica al intelecto, la guía del alma; ese intelecto es el modelo único del que se copia como de un arquetipo el intelecto de cada hombre particular (69).

Representa Filón el «platonismo» echado en el molde de las ideas bíblicas. Pero no es de él de quien aquí quiero hablar.

* * *

Es también momento de hacer referencia a un texto de larga influencia, producto del estoicismo medio y de las doctrinas de Posidonio, pero que pasó por ser aristotélico, me refiero al *Tratado del cielo* del Pseudo-Aristóteles²². Me interesa que nos detengamos en él pues nos da el marco global de cómo se comprendía en sus términos más generales la cosmología en el momento en que surge el cristianismo.

La filosofía «al elevarse a la contemplación de los seres (ἡ τῶν ὄντων θέα) busca conocer la verdad que hay en ellos», pero como a los cuerpos «no les es posible alcanzar la región celeste», será «el alma, gracias a la filosofía, la que

do al mundo; es además el piloto del Cosmos, es el que discierne y anima. Filón substituye el νοῦς aristotélico y la ψυχή estoica por el λόγος, por eso los teólogos cristianos le buscarán para elaborar su teología del Verbo, cf. pp. 181-193.

20 Cf. Daniélou, pp. 198-203.

21 Según la definición estoica. Intervalo: διάστημα.

22 Sigo muy de cerca la traducción francesa de J. Tricot, Aristote, *Traité du Ciel, suivi du Traité Pseudo-Aristotélicien Du Monde*, Paris, Vrin, 1986, pp. 179-204. Véase también el mismo texto traducido parcialmente en J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Volumen II: *Le Dieu cosmique*, Paris, Gabalda, 1949 (reproducida en Vrin, 1986), pp. 460-477. La manera de citar seguirá el procedimiento indicado más arriba.

haga ese viaje guiada por el intelecto» y abrace las cosas alejadas unas de otras. El alma así conoce las cosas de su mismo género y aprehende las cosas divinas. Quienes han descrito la naturaleza, se han quedado en una sola región, sin contemplar «las realidades más altas, el Cosmos y lo que hay de más grande en él» (1, 391a).

Cosmos se dice en dos sentidos: «el conjunto compuesto de Cielo y Tierra y de las naturalezas que contienen»²³ y «el orden y composición de todas las cosas conservado por la acción de Dios y a causa de Dios». En ese todo está el centro, inmóvil y fijo, concedido a la Tierra, y luego la región superior, que no tiene fronteras ni límites, el Cielo, morada de los dioses (2,391b). La substancia del Cielo y de los astros es el éter²⁴, llamado así porque corre siempre; el éter se extiende hasta su límite, el orbe²⁵ de la Luna (2,392a). Tras «esa naturaleza etérea y divina», viene la substancia enteramente «pasiva y cambiante, corruptible y sujeta a la muerte», naturaleza ígnea que se extiende por el aire (2, 392b); luego agua y tierra, inmóvil y bien asentada. «Cinco elementos localizados en cinco regiones dispuestas en esferas»²⁶, la más pequeña la esfera de la tierra, que es interior a la del agua, ésta interior a la del aire, el aire a la del fuego y la esfera del fuego interior a la del éter. En total estima nuestro texto que el mundo habitado es un continente de 40.000 por 70.000 estadios (3, 393a).

En la Tierra y entorno a ella se producen dos suertes de exhalaciones²⁷, una de naturaleza húmeda (niebla, rocío, lluvia, nieve, hielo) y otra de naturaleza seca, el viento, que se llama sopro o aliento (πνεῦμα), el cual se toma también en otro sentido, «la substancia animada y generatriz que se encuentra en las plantas y en los animales y que lo penetra todo» (4, 394b). Continúa con la rosa de los vientos, los rayos, arco iris, y demás fenómenos que observamos en la tierra y en el mar. Para decirlo en una palabra, «como resultas de la mezcla mutua de los elementos, el aire, la tierra y el mar son verosíblemente el escenario de los fenómenos de la misma naturaleza, aportando así a los seres tomados individualmente destrucción y generación, pero conservando el todo indestructible e inengendrado» (4, 396a).

23 Según la definición del estoico Crisipo. Para la etimología, mírese Aristóteles, *De coelo*, I 3, 270b y *Meteor.*, I 3, 339b.

24 Contra los estoicos: para ellos los astros están formados de fuego. Es el pensar de Aristóteles.

25 Todavía en Copérnico, el orbe no es una mera «órbita», sino toda una esfera.

26 Cf. Aristóteles, *Meteor.*, I, 340b-341a.

27 ἀναθυμίασις, cf. Aristóteles, *Meteor.*, I, 341b.

Pero ¿por qué no ha desaparecido el Cosmos? «Quizá la naturaleza se complace en los contrarios y sabe descubrir la armonía» que no se encuentra en los semejantes. Así lo hace el arte. Así lo señalaba Heráclito el Oscuro²⁸. Un orden establecido «por una única armonía que resulta de la mezcla de los principios más contrarios»; un todo ordenado «por una única potencia que se extiende a través de todas las cosas, y que, a partir de elementos no mezclados y diferentes (el aire, la tierra, el fuego y el agua) ha fabricado el todo» (5, 397a). Todo se conserva, porque hay acuerdo de los elementos, y la causa de este acuerdo «es la igualdad de sus partes y el hecho de que ninguno tiene más potencia que otro», balanza de equidad para lo pesado y lo ligero, lo caliente y lo frío. «La igualdad es por así decir causa de la conservación de la armonía, y la armonía causa de la conservación del Cosmos, el cual es generador de todas las cosas y la más bella de ellas» (5, 397a). Una permanencia sin fallo de todas las cosas y que «preserva a la totalidad del Cosmos de la destrucción por la eternidad» (5, 397b).

Nos encontramos así ante «la causa constitutiva de la totalidad de las cosas», la pieza capital del todo: «todas las cosas vienen de Dios y han sido constituidas por Dios para todos los hombres, y no existe ninguna naturaleza que, de sí y por sí, tenga su plena independencia, privada de la permanencia que le viene de él²⁹, sin que para ello haya que decir que las cosas estén llenas de dioses³⁰. Dios es «conservador y generador» de todas las cosas. No está sujeto a la fatiga, sino que emplea una potencia que nunca se cansa y que le hace muy superior a todas las cosas, que le coloca en un lugar alto y primero, por eso ha recibido el nombre de el Altísimo (6, 397b). El texto nos presenta ahora la analogía de Dios con el Gran Rey, al ejemplo de Cambises, Jerjes y Darío³¹. Es él quien tiene su sede en la región más elevada, mientras «que su potencia expandida por el todo pone en movimiento al Sol y a la Luna, imprime un movimiento enteramente circular al Cielo, y es causa de conservación de los seres que están en la Tierra». Como las marionetas a las que basta tirar de un hilo, «así la naturaleza divina, por medio de un solo movimiento de lo que está más cercano a ella, transmite su potencia a los seres que están des-

28 Ese texto que reproduce dice así: «Acoplamiento: cosas íntegras y no íntegras, convergente-divergente, consonante-disonante; de todas las cosas una y de una todas las cosas», texto recogido como fragmento de Heráclito en DK 52 B 10; se lee en *Los filósofos presocráticos*, edición de Conrado Eggers Lan en Gredos, n. 571.

29 Tal es la Providencia de los estoicos.

30 Como decía el dogma estoico de la inmanencia.

31 Cfr. 5, 389a-398b.

pués, y de éstos a otros más alejados, hasta que penetra a través del Cosmos entero» (6, 398b).

Este Cosmos armónico ha recibido el nombre de Cosmos ordenado, y no el de desordenado. Así «cuando el Soberano y generador de todas las cosas, que sólo es visible a nuestra razón, da la señal a toda la naturaleza que se desparra- ma entre el Cielo y la Tierra, todo entero se mueve con un movimiento conti- nuo y circular y en los límites que le son propios» (6, 399a). Por «la acción de un solo impulso», que además nos es invisible, y sin que sea obstáculo alguno esa invisibilidad —como también nos es invisible el alma—, los astros realizan sus funciones (6, 399b). Así se comporta Dios con el Cosmos. Pero él no habi- ta en el centro, en donde está la Tierra, «sino que, siendo él mismo puro, ha elevado su sede a una región pura, a la que con razón llamamos Cielo». Esa re- gión superior es la que está ocupada por las cosas nobles (6, 400a). Lo que un piloto es a un barco, un cochero a un coche, un corifero a un coro, el legislador a una ciudad, eso es Dios en el cosmos, pero sin ninguna de las penas o debili- dades corporales de aquéllos. Y Dios tiene en el universo una ley imparcial que no admite cambios³², estableciendo así el orden entero del Cosmos (6, 400b). Aunque único³³, Dios tiene muchos nombres, los de los dioses griegos, pero también otros como Necesidad, Destino, Fatalidad, etc., personificaciones, como lo dijo ya el noble Platón³⁴, del mismo Dios.

IV

Comenzaremos por ver también con mucha brevedad el pensamiento de al- gunos de los antiguos Padres de la Iglesia. La *Didajé*³⁵ es el primer texto fuera del Nuevo Testamento que nos habla de la «creación³⁶ de los hombres» (16 5). La primera carta de San Clemente tiene una clara resonancia de Platón, pero ya dentro del nuevo «paradigma», cuando dice que «fijemos nuestra mirada en el Padre y Creador del cosmos de todas las cosas» y que «consideremos cuán blan- damente se porta con toda su creación³⁷»; poco después se habla del «grande

32 La imparcialidad «a balanzas iguales» es estoica.

33 εἷς ὢν.

34 Cita *Leyes*, V, 730b. Esa cita termina el texto.

35 *La Didajé*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno de los *Padres Apostólicos*, Madrid, BAC, 1967, 2ª edición, pp. 77-94. Cambiaré con frecuencia la traducción de Ruiz Bueno.

36 Cada vez que sea ἡ κτίσις o sus derivados, pondré «creación» o sus derivados. Cuando sea como en Platón ὁ ποιητής o sus derivados, pondré «Hacedor» o sus emparentados.

37 *Primera Carta de San Clemente*, XIX 2 y 3, en la edición de la BAC, p. 196.

Demiurgo y Soberano de todo el universo»³⁸. El *Pastor de Hermas* en su primera página, al comenzar las *Visiones* glorifica «las criaturas de Dios por lo grandes y magníficas y poderosas que son»³⁹. En el comienzo de sus *Mandamientos* nos dice: «Ante todas las cosas, cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo e hizo pasar todas las cosas del no ser al ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα), el que todo lo abarca y es inabarcable»⁴⁰. En las *Comparaciones* insiste en esa manera de decir lo que piensa del mundo como creación, de Dios como Creador y del hombre como creatura⁴¹. En *Herms*, pues, la afirmación del nuevo «paradigma» es clara y nítida: el mundo es creación de la nada.

En *Aristides*⁴² encontramos la actitud clásica de maravillarse ante el orden del cosmos, ante quien lo mueve, ante quien lo mantiene y por quien subsiste. En su apología en defensa de los cristianos dirigida al soberano, quiere ver «quiénes de entre los hombres participan de la verdad y quiénes del error» (II). La clasificación la hace en tres grupos: los adoradores de dioses —divididos a su vez en otros tres: caldeos, griegos y egipcios—, los judíos y los cristianos. Los caldeos yerran al pensar que el cielo o la tierra o el agua o el fuego o el viento o el Sol o la Luna o el hombre son Dios. No es así ya que «los elementos mismos», no son dioses, «sino corruptibles y mudables, sacados de la nada (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) por mandato del Dios verdadero» (IV 1). Resulta evidente «que el cielo no es Dios, sino obra de Dios (ἀλλ' ἔργον θεοῦ)» (IV, 3). Los griegos introducen muchedumbre de dioses. Los egipcios erraron todavía más, porque adoran a animales irracionales. Los tres divinizan a dioses sordos e insensibles. No hay que «llamar dioses a los que son visibles y no ven, sino que hay que adorar como Dios al que es invisible y todo lo ve y todo lo ha demiurgado» (XIII 8). Los judíos conocen a Dios, pero no es el suyo un conocimiento cabal, pues niegan a Cristo. Sólo los cristianos «han hallado la verdad, pues conocen al Dios Creador y Demiurgo del universo en su Hijo Unigénito y en el Espíritu Santo y no adoran a otro Dios fuera de éste» (XV 2). Dios es el «Dios Creador» (XVII).

38 *Primera Carta de San Clemente*, XX 11, p. 198. En XXXIV cambia el texto de Is 6,3 de la LXX que transcribe, en el cual se dice «ἡ γῆ», por «la creación (ἡ κτίσις)», p. 209. Véase también la *Carta de Bernabé*, 15 3, en la edición de la BAC, p. 802.

39 *El Pastor de Hermas*, Visión primera, 1 3 y 6, en la edición de la BAC, pp. 938-939; cf. Visión primera, 3 4, p. 941; Visión tercera, 4 1, p. 953; Cfr. Mandamiento séptimo, 5, p. 987; Mandamiento duodécimo, 4 2, p. 1003.

40 Mandamiento primero, 1, p. 971; cfr. *Visiones*, 1 6, p. 938.

41 Comparación quinta, 6 5, p. 1022; Comparación novena, 12 2, 14 5, 23 4 y 25 1, pp. 1064, 1069, 1078 y 1079.

42 *Apología de Aristides*, según los fragmentos griegos, en la edición de Daniel Ruiz Bueno de los *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 117-132. Cito de nuevo sólo con el número del capítulo.

Algunas de las afirmaciones básicas en lo que toca a la relación del mundo con Dios están ya hechas, incluyendo la creación por Dios de la nada.

* * *

San Justino es celebrado como el primer filósofo que se hizo cristiano, a la vez que el primer filósofo cristiano. Al comienzo de su primera apología⁴³ pide al emperador y su hijo que celebren «el juicio contra los cristianos conforme a exacto razonamiento de investigación (ἐξεταστικὸν λόγον)» (I, 1 3). Afirmación básica de su doctrina es que «la razón⁴⁴ en persona, tomó forma y se hizo hombre y fue llamado Jesucristo» (I, 5 4). La idolatría es «cosa irracional (ἄλογον)», insulto a Dios, «pues teniendo él gloria y forma inefable, se da nombre de Dios a cosas corruptibles y que necesitan de cuidado» (I, 9 2). Se nos «ha enseñado que él, al principio, por ser bueno, demiurgó todas las cosas de una materia informe⁴⁵ (ἐξ ἀμόρου υλῆς) por amor de los hombres» y todas resultan buenas por ser sus obras. «Al principio nos hizo no siendo (οὐκ ὄντας ἐποίησε)», pero nos concederá como premio final la incorrupción; «ser generados (γενέσθαι) al principio no fue mérito nuestro», pero ahora nos lleva a que sigamos lo que es grato por libre elección mediante «las potencias racionales (λογικῶν δυνάμεων), que él mismo nos regaló»⁴⁶ (I, 10 2-3).

Los estoicos, afirma san Justino, aceptan como principio que Dios ha de resolverse en fuego y que luego por transformaciones sucesivas hará nacer un nuevo mundo, «pero nosotros tenemos a Dios, hacedor de todas las cosas, por algo superior a todas las transformaciones»; sin embargo, es bien consciente de que «cuando nosotros decimos que todo fue ordenado y hecho por Dios, no parecerá sino que enunciamos un dogma de Platón» (I, 20 2-3)⁴⁷, reconoce de

43 San Justino, *Apología I*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno de los *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 182-260; la *Apología II*, en pp. 261-278. He utilizado Juan José Ayán Calvo, *Antropología de San Justino. Exégesis del mártir a Ge., I-III*, Santiago de Compostela-Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1988, 264. No cita en ningún momento la edición y traducción de Daniel Ruiz Bueno. Estoy seguro que él y los patrólogos españoles tienen razón al hacerlo, pero se olvidan que es la única traducción de la que disponemos los profanos. Los cambios que he debido hacer contando con Ayán han sido mínimos, sin embargo.

44 Traduce *λόγος*, que en numerosas ocasiones he puesto *lógos*.

45 Ayán traduce «amorfa», p. 44.

46 Poco después insiste en que los cristianos no son ateos pues dan culto al Demiurgo de todas las cosas («aquél que siempre es y generó [καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα] el universo»), en segundo lugar honran a Jesucristo y en tercer lugar al Espíritu profético, cfr. *Apología I*, 13 1-4, pp. 193-4.

47 Dios como Hacedor también, por ejemplo, en 67 2, p. 258. «Yo mismo, cuando seguía la doctrina de Platón», II, 12 1, p. 274.

buena gana, pues, que no todo lo que dice es novedoso. «Ahora mismo está enseñando» un tal Marción a sus seguidores, dice Justino, un Dios superior al Demiurgo y les hace «negar al Dios Hacedor de todas las cosas, admitiendo en cambio, no sabemos qué otro Dios al que, por suponérsele mayor, se le atribuyan obras mayores que no a aquél»⁴⁸ (I, 26 5).

Para San Justino, el hombre es racional y libre, pues «al principio», hizo Dios racional al hombre y capaz de libertad para escoger el bien, de manera que ante él no tenga excusa, «como quiera que todos han sido generados racionales y capaces de contemplación (λογικοί φάρ και θεωρητικοί γεγένηται)»⁴⁹ (I 28 3). Vuelve con que Platón es discípulo de Moisés y hace estas afirmaciones maravillosas: «De nuestros maestros también, queremos decir, del Verbo que habló por los profetas, tomó Platón lo que dijo sobre que Dios hizo el mundo, transformando una materia informe⁵⁰ (ἕλην ἄπορφον οὔσαν στέψαντα). (...) En conclusión⁵¹, que todas las cosas del Cosmos fueron hechas por palabra de Dios de fundamentos preexistentes (ἐκ τῶν ὑποκεμένων και προδηλωθέντων)»⁵² (I 59 1 y 5). ¡Son ellos, los platónicos, los que repiten nuestras doctrinas!

Ha aparecido ya, y se repite al final con fuerza, que Dios es inefable, el «Dios innominado (τὸν ἀνωνόμαστον θεόν)», como se le denomina en el episodio de la zarza ardiente⁵³.

En su segunda apología⁵⁴ San Justino afirma que a los cristianos no les es lícito el suicidio, pues «nosotros hemos sido enseñados que Dios no hizo el mundo al azar, sino por causa del género humano» (II, 3 2). La creación la utiliza como base, por tanto, para razonamientos morales. Insiste también en que todo lo ha hecho Dios por amor a los hombres: ha «hecho todas las cosas del Cosmos, sometido las cosas terrenas a los hombres y ordenado los elementos del cielo» (II, 4 2). El Padre de todas las cosas, ingénito como es, no tiene nom-

48 Sobre Marción, cfr. I 58, p. 247, en donde le achaca predicar no se sabe qué Dios fuera del Demiurgo de todas las cosas.

49 Sobre la libertad, cfr. 43 y 44, pp. 228-31, en éste se afirma que Platón depende de Moisés y que en los filósofos y profetas hay «gémenes de verdad (σπέρματα ἀληθείας)». Ayán traduce el final: «pues fueron hechos racionales y contemplativos».

50 Ayán dice «amorfa», p. 47.

51 Acaba de citar Gén 1,1-3, con ἐποίησεν.

52 Ayán traduce «...que por el Logos de Dios fue hecho todo el cosmos a partir de los sustratos también declarados por Moisés...», p. 46. Cf. 67 7, p. 259: se celebra la liturgia dominical en el día del Sol «por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo (καί την τρέψας κόσμον ἐποίησε), y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos».

53 Cfr. 61 y 63, pp., 251-3; el episodio de la zarza en Ex 3, 2ss.

54 San Justino, *Apología II*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno de los *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 261-278.

bre impuesto. «Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño, no son propiamente nombres, sino denominaciones tomadas de sus beneficios y de sus obras (τῶν ἔργων)» (II, 5 2). El Hijo «es engendrado cuando al principio creó y ordenó (ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε) por su medio todas las cosas» (II, 5 3).

Los primeros capítulos del diálogo con el filósofo judío Trifón pasan por ser de importancia excepcional⁵⁵. Paseando bajo los porches del gimnasio fue reconocido Justino como filósofo por Trifón y al punto se pusieron a hablar sobre Dios, visto que los filósofos, dicen, no se plantean el problema de si hay un solo Dios o hay muchos dioses. Cuenta Justino cómo se puso primero en manos de un estoico, «pero dándome cuenta que nada adelantaba en el conocimiento de Dios, sobre el que tampoco él sabía palabra ni decía ser necesario tal conocimiento» (2 3), lo abandonó y se fue con un peripatético. A los pocos días el peripatético le pidió dinero para que su trato fuera provechoso; le abandonó al punto, además no le parecía filósofo en absoluto. Se dirigió entonces a un pitagórico, quien le preguntó si sabía todo de la música, la astronomía y la geometría, pues primero tendría que desprender su alma de lo sensible para prepararse a lo inteligible; pero como no tenía demasiado tiempo, «me decidí, por fin, a tratar también con los platónicos». Precisamente por esos días acababa de llegar a la ciudad un anciano, eminencia entre los platónicos, a él se dirigió y con él hizo grandes progresos: «la consideración de lo incorpóreo me exaltaba sobremanera; la contemplación de las ideas daba alas a mi inteligencia». Todo iba demasiado rápido para llegar a contemplar al mismo Dios, «porque tal es el blanco de la filosofía de Platón» (2 6).

El diálogo con el anciano —según Justino refiere a Trifón— le lleva a esta cadena de pensamientos: διάλογος > ἰλόλογος > λόγος > ἰλοσοία, que es idéntica a la «recta razón (ὀρθὸς λόγος)» (3 3). El pensar es un diálogo consigo mismo y puede expresarse en palabras, pero no en la superficialidad del «amante de las palabras», sino del «amante de lo que es verdad»; ese es el trabajo bien hecho y verdadero: lo que concierne al logos⁵⁶. La filosofía «es la ciencia del ser y el conocimiento de la verdad (ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπιγνωσις), y la felicidad es la recompensa de esta ciencia y de este conocimiento». Pero «¿a qué llamas tú ser (τὸ ὄν)⁵⁷?»; lo que es siempre del

55 San Justino, *Diálogo con Trifón*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno de los *Padres apologetas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 300-548. Era fácil descubrir al filósofo, llevaba rojas sus vestiduras. Sobre los capítulos 1 a 9, que ocupan las pp. 300-317 en la edición de Ruiz Bueno, véase J. C. M. van Winden, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho chapters one to nine*, Leiden, Brill, 1971, 133 p.

56 Cf. van Winden, p. 55.

57 Según interpreta van Winden, en lugar del texto recibido θεόν debe leerse τὸ ὄν.

mismo modo y es causa del ser de todo lo demás, eso es Dios (3 4-5). Luego conversan sobre la naturaleza del alma, que tiene la potencia con que entender a Dios (4 3); ya desde ahora; mientras está en el cuerpo, le es posible llegar a Dios «por medio de la inteligencia (διὰ τοῦ νοῦ)» (4 5). El alma, dice el anciano, no habrá que decir que sea inmortal, pues si lo es, tiene que ser increada, «¿y tú también —me dijo él— tienes el mundo por inengendrado (ἀγέννητος)» (5 1), pues si fuera el mundo creado, también el alma tendría que ser creada. Es el momento para referirse entre el anciano y Justino al *Timeo*⁵⁸, en la cuestión sobre si el mundo fue generado. El anciano afirma que todo es corruptible por naturaleza, capaz de desaparecer y dejar de existir, «sólo Dios es inengendrado⁵⁹ e incorruptible (ἀγέννητος καὶ ἄθαρτος), y por eso es Dios: pero todo lo demás fuera de Dios es creado y corruptible» (5 4), y como lo inengendrado es semejante a lo inengendrado, más aún, igual, por eso hay un único inengendrado. Luego el anciano advierte a Justino de la existencia de hombres inspirados por espíritu divino que se llaman profetas cuyos escritos se conservan y que tienen gran interés «en las cuestiones de los principios y fin (καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους) de las cosas y, en general, sobre aquello que un filósofo debe saber». La punta importante de estos profetas es que «glorificaban a Dios Hacedor y Padre de todo, y anunciaban a Cristo, Hijo suyo, que de El procede» (7 3). El anciano en esas conversaciones deja un fuego encendido en el alma de Justino, quien confiesa: «hallé que ésta sola es la filosofía segura y provechosa» (8 1). Sobre ella el diálogo con Trifón prosigue largamente su rumbo⁶⁰. Sólo notaré que, para Justino, Dios todo lo conoce de nosotros y que nadie le está oculto, «sin que tenga que moverse El, que no cabe en un lugar ni en el mundo entero y era antes de que el mundo existiera (ὅς γε ἦν καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι)» (127 2).

Con San Justino nos encontramos en un punto curioso: todo el vocabulario es platónico —sólo en alguna ocasión habla de creación, según el nuevo «paradigma»— para hablar del mundo creado y de Dios Creador, incluso cuando señala que el Demiurgo utiliza una especie de materia original preexistente. San Justino habla de la creación, pero no parece considerar la creación *ex nihilo*.

Ayán supone en su estudio que Justino distingue dos momentos creacionales: «un primer tiempo en el que el Padre en solitario crea la materia amorfa o

58 Platón, *Timeo*, 28b.

59 Ruiz Bueno ponía «increado».

60 Es muy frecuente en este diálogo que se denomine a Dios τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων: 34 8, 35 5, 38 2, 50 1, 55 1 56 3.10.11.14.23, 57 3, 60 2, 84 2; cf. 41 1, 55 2, 68 3. Alguna vez denominado τῶν ὄλων πατήρ: 58 3, 74 1.2, 75 4.

los elementos primigenios (Gen 1, 1-2) y un segundo momento en que por medio del Logos lleva a término la obra creacional (Gen 1, 3)». Quizá no fue más explícito Justino en la doctrina sobre la creación de la materia, opina Ayán, porque «no viese claro la manera de conciliarla con la trascendencia de Dios Padre». Respecto al origen de la materia primordial, prosigue Ayán, se mantiene parco, como los otros escritores eclesiásticos, pues la revelación no aportaba datos sobre él y esa parquedad «contrapesaba las satisficadas lucubraciones gnósticas» sobre esa génesis. No es necesario que sus textos deban entenderse, prosigue Ayán, como una declaración sobre «la eternidad y *agenesía* de la materia», pues la expresión «crear a partir de una materia amorfa» es bíblica⁶¹, «ahora bien, a Justino, por fines apologéticos, le interesaba mostrar el paralelismo con el pensamiento de Platón»⁶².

* * *

Con Taciano⁶³ entramos en un filósofo más esquemático y más duro que San Justino, por ello sus posiciones son más claras, demasiado claras, quizá. Para él «nuestro Dios no tiene su consistencia en el tiempo (οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ) al ser el único sin principio y, a par, principio del todo. Dios es espíritu, pero no el que penetra por la materia (οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης) sino el constructor (κατασκευαστής) de los espíritus materiales y de las formas de la materia misma; invisible e intangible, él es padre de las cosas sensibles y visibles. Por sus hechuras le conocemos, y lo invisible de su poder, por sus criaturas lo comprenderemos». ¿Cómo adoraremos, pues, a aquello que ha sido demiurgado por Dios? Ni siquiera al «espíritu que penetra la materia» y se asimila a ella, ¿cómo lo tendríamos por Dios perfecto? (4). Dios era en el principio, pero nosotros hemos recibido de la tradición que el principio es «la potencia del verbo (λόγου δύναμις)»; el dueño de todo, por sí mismo soporte de todo, estaba solo antes de hacer lo que hizo, pero con él estaba toda potencia de lo visible y de lo invisible, todo lo sustentó en la potencia del Logos, que es la obra primogénita del Padre; él es el principio del cosmos; el Logos engendrado en el principio, tras demiurgar la materia, engendró lo que se hizo, «porque no es la ma-

61 Sab 11, 17: καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης.

62 Ayán, *Antropología de San Justino*, pp. 50-51. No encuentra contacto entre San Justino y Filón. En éste el pensamiento bíblico cede a lo platónico, en aquél «vicia las expresiones platónicas para que signifiquen lo cristiano».

63 Taciano, *Discurso contra los griegos*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno de los *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 572-628.

teria sin principio, como Dios, ni por ser principio es igual en potencia a Dios, sino que ha sido producida, y no por otro ha sido producida, sino por el que es Demiurgo de todas las cosas» (5).

El Logos celeste, «espíritu producido por el Espíritu y Logos de la potencia racional (λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως)», imitando al Padre que a él produjo, produjo al hombre a imagen de la inmortalidad, participando en la suerte de Dios, que es inmortal (7). Hombres y ángeles fueron hechos libres, capaces de libre elección. El Logos predijo lo futuro no por la fatalidad del hado o destino, sino por la determinación libre de los que eligen. Pero la perversión de los hombres introdujo el hado, que creen expresado en el horóscopo; pero nosotros somos superiores al hado (8-9). Termina Taciano advirtiendo a los helenos que «conociendo ya quién es Dios y cuál es su hechura», no esperen de él que reniegue de su conducta según Dios (42).

También *Atenágoras*⁶⁴ con explícita mención de Platón y Aristóteles se refiere a la creación. Cita ex profeso *Timeo* 28c y 41 a, en donde se llama a Dios Hacedor y Padre, como sabemos; también habla de Aristóteles y su escuela, quienes han introducido, dice, un solo Dios, pero que es una especie de animal compuesto, con un cuerpo —el éter, las estrellas errantes y la esfera de las fijadas, todo ello movido circularmente—, y un alma —la razón que dirige el movimiento del cuerpo, sin ella moverse, al contrario, siendo ella causa de todo movimiento—. Habla también de los estoicos, quienes en las denominaciones multiplican los nombres de los dioses, pero tienen a Dios por uno, «porque si Dios es el fuego artificioso que marcha por un camino para la generación del mundo y comprende en sí todas las razones seminales (τοὺς σπερματικούς λόγους) según las cuales todo se produce conforme al destino, y si el espíritu de Dios penetra por el todo del cosmos, Dios es uno» (6). Dios es el Hacedor de todas las cosas; uno desde el principio, no dos, porque no caben dos inengendrados, pues sería imposible que ambos estuvieran en un único y mismo lugar. Lo producido es semejante a sus modelos, pero lo improducido no es semejante a nada, pero Dios es inengendrado o improducido, impasible e indivisible, no está compuesto de partes. El Hacedor del cosmos está más alto que todo lo producido, ¿dónde, pues, estarán los otros dioses?, porque ni están en el Cosmos, ni en torno a él, ¿habrá otro mundo por encima del Cosmos y de Dios?, tampoco, pues todo ha sido llenado por el Hacedor; no hay, por tanto, un lugar en el que esté colocado otro dios, ni éste

64 *Atenágoras, Legación en favor de los cristianos*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno de los *Padres apologetas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 646-708.

tiene providencia ya que nada ha hecho, por esto «uno y solo desde el principio es el Dios Hacedor del Cosmos⁶⁵» (8).

Nos queda ya únicamente de entre los Padres Apostólicos el que tuvo mayor influencia en los pensadores siguientes, *Teófilo de Antioquía*⁶⁶ en sus *Tres libros a Autólico*. Enseguida nos afirma Teófilo refiriéndose a Dios que «no tiene principio, porque es inengendrado; inmutable, porque es inmortal», es Señor, porque señorea, es Padre, «Demiurgo y Hacedor, porque él es el Creador y Hacedor (κτίστην καὶ ποιητήν) del todo», Altísimo, Omnipotente, todo es obra suya, todos son elementos suyos, «y todo lo hizo Dios del no ser al ser (ἐξ οὐκ ὄτων εἰς τὸ εἶναι)» (I 4). ¿El alma no puede verse en el hombre?, pues tampoco Dios puede ser visto por los ojos de los hombres, «pero se ve y se comprende por su providencia y por sus hechuras»; no es visto por los ojos de la carne porque es incomprensible, pero «toda la creación está envuelta (περιέχεται) por el soplo de Dios, y el soplo de Dios envolvente, juntamente con la creación está a su vez envuelto por la mano de Dios» (I 5). Su Dios es, añade, el Señor del todo, «Dios lo hizo todo por medio de su Logos y de su Sabiduría» (I 7). En ese hacer está comprendido el «haberte sacado de la nada al ser» (I 8).

Más aún, Dios no es contenido, «sino que él es el lugar del todo (ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὄλων)» (II 3). Los estoicos piensan que Dios no se preocupa de nadie, pero eso es una insensatez. Platón y su escuela dicen, sí, que Dios es inengendrado, Padre y Hacedor del todo, pero suponen «que la materia es inengendada como Dios y que aquella tiene la misma edad de Dios», pero si fuera así, ya no sería el Hacedor de todas las cosas y no se vería su unicidad; como Dios es inengendrado, es inmutable, si la materia también fuera inengendada, sería inmutable e igual a Dios. «¿Y qué maravilla fuera que Dios hiciera el cosmos de la materia preexistente (ἐξ ὑποκειμένης ὕλης)?», pero su poder está en hacer lo que quiere de lo que no es, «hacer de la nada y ser hacedor de lo que es (καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄτων ποιεῖν καὶ πεποιηκέναι τὰ ὄντα), y cuanto quiere y como quiere» (II 4).

Ahí están Homero, Hesíodo y los poetas que se empeñaron en denominaciones y genealogías de los dioses, de engendramientos de mundos y naturalezas eternas, dejándose llevar «de su imaginación y extravío, no por espíritu puro, sino embustero», aunque «alguna vez, algunos de ellos, que tenían el alma

65 El capítulo comienza con una frase paralela en donde en lugar de «Cosmos» dice «todas las cosas». Significan, pues, lo mismo.

66 Teófilo de Alejandría, *Los tres libros a Autólico*, en la edición de Daniel Ruiz Bueno de los *Padres apologistas griegos*, Madrid, BAC, 1954, pp. 768-873.

libre de su influjo, dijeron cosas acordes con los profetas» (II 8). Los hombres de Dios, en cambio, «fueron tenidos por dignos de recibir la recompensa de convertirse en instrumento de Dios y de ser henchidos de su sabiduría, y por esta sabiduría hablaron sobre la creación del cosmos y sobre las demás cosas» (II 9). Y enseñaron en primer lugar «que Dios lo hizo todas las cosas de la nada (ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν), porque nada fue coetáneo con Dios, sino que siendo él mismo su propio lugar y no teniendo necesidad ninguna y existiendo antes de todas las cosas, quiso hacer al hombre, por quien fuera conocido» (II 10). El Génesis nos dice que en el comienzo de lo que se hizo es la luz, pues ella es la que pone de manifiesto el ornato del mundo (II 11) y luego viene la obra de los seis días. «El poder de Dios se manifiesta en que primero hace las cosas de la nada y luego las hace como quiere», y el profeta⁶⁷ nos dice que primero fue la creación del cielo con forma de techo, la tierra es suelo y fundamento, también tinieblas, porque el cielo cubría como una tapa las aguas con la tierra. El cielo, como una bóveda, contenía la materia, que tenía forma de bola. «La ordenación de Dios, es decir, su Logos, brillando como una lámpara en habitación cerrada, iluminó la Tierra subceleste por una creación fuera del mundo». Pero, al comienzo de la historia y de la creación no habla del firmamento que vemos, sino de otro cielo invisible, en el que se recogían la mitad de las aguas, las que suministran lluvias, tormentas y rocíos; la otra mitad, dejada en la tierra, para los ríos, fuentes y mares⁶⁸ (II 13).

Habíamos quedado que no hay que circunscribir a Dios en un lugar y sin embargo, en el relato de la creación se lee que Dios se paseaba por el jardín. Dios, el Padre de todo, «es inmenso y no se halla limitado a un lugar», pero es el Logos por el que hizo todas las cosas, quien tomó su figura se presentó en el jardín y conversaba con Adán. La voz es la del Logos de Dios, siempre inmanente en el corazón de Dios. «Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Logos proferido, como primogénito de toda creación, no vaciándose de su Logos, sino engendrando al Logos y conversando siempre con él» (II 22).

Dios es, pues, Hacedor y Demiurgo del todo y «alimenta a todo aliento», sin que abandonara «a la humanidad», sino que le dio una ley y le envió sus santos

67 Moisés en el libro del Génesis.

68 Comienza una tradición —¿una tradición científica!— que explica en conjunción dialéctica el mundo entero de lo que hay mediante la obra de los seis días. Aunque de sumo interés para la cosmología de la Edad Media y para la historia de las ciencias de ese tiempo, tal perspectiva quedará fuera de este trabajo, que se ciñe al mismo hecho de la creación. La influencia de Teófilo de Antioquía fue decisiva, sobre todo a través de los comentarios al Hexaemeron que él inicia aquí.

profetas» (II 34). Valgan estas palabras de Teófilo para resumir su postura: «Nosotros confesamos a Dios, pero uno solo, el Creador, el Hacedor y Artífice de todo este mundo, y sabemos que todo se gobierna por su providencia, pero sólo por la suya» (III 9).

La obra de creación, por tanto, es la acción hacia afuera de un Dios trinitario. Dicho tema es importantísimo y quedará ya ligado para siempre con la teología trinitaria. Además, lo vimos ya en San Justino, saltará como uno de los más graves problemas con los que debe enfrentarse el pensamiento cristiano: el de la existencia o inexistencia de la materia preexistente que debe ser manufacturada por el Dios Creador⁶⁹. Ireneo de Lyon y Orígenes aparecen ya en el horizonte.

* * *

Utilizando la expresión del comienzo estamos ante un cambio esencial del «paradigma» en el que se comprenden las relaciones de Dios con el mundo. Todo parecería casi igual en alada continuidad y, sin embargo, todo es ya diferente. Dios es el Dios trinitario. El mundo es obra de la razón, y ésta tiene nombre. Y el mundo es obra buena. Sin embargo, hay mal en él. El hombre es libre. Y es capaz de elegir el mal.

También aquí hay «inconmensurabilidad» entre ambas maneras de ver. Por ello, hasta que la novedad de la afirmación filosófica de Dios como Creador y del mundo como creación de Dios se establezca en el pensamiento cristiano como obvio principio aceptado en paz por todos, los problemas surgirán a borbotones.

ALFONSO PÉREZ DE LABORDA

⁶⁹ El título indica más de lo que —espero que por ahora— ofrecen estas breves páginas. El tiempo con su paso se hace escaso, pero en ocasiones termina dando de sí.