

TEOLOGIA

III ENCUENTRO ARGENTINO DE PATROLOGIA

Luis H. Rivas: Presentación • Ma. Mercedes Bergadá: El hombre y su lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa • Ramón Cornavaca: La mutabilidad del hombre y la protréptica divina • Pablo Argárate: La unidad dinámica del Cósmos en San Máximo el Confesor • Francisco Weismann: Sentido y finalidad de la realidad creada. Perspectiva agustiniana • Edgardo M. Morales: Relación Iglesia - Estado: El caso de Pablo de Samosata en la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea • Luis Glinka: El hombre: Un ser libre [En San Gregorio de Nisa] • Notas bibliográficas

EL MUNDO Y EL HOMBRE EN LA ENSEÑANZA DE LOS PADRES

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES - REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXXIII — Nº 67 AÑO 1996: 1er. semestre

SUMARIO

<i>Luis H. Rivas</i> : Presentación	5
<i>Ma. Mercedes Bergadá</i> : El hombre y su lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa	7
<i>Ramón Cornavaca</i> : La mutabilidad del hombre y la protréptica divina	27
<i>Pablo Argárate</i> : La unidad dinámica del Cósmos en San Máximo el Confesor	35
<i>Francisco Weismann</i> : Sentido y finalidad de la realidad creada. Perspectiva agustiniana	53
<i>Edgardo M. Morales</i> : Relación Iglesia - Estado: El caso de Pablo de Samosata en la <i>Historia Eclesiástica</i> de Eusebio de Cesarea	61
<i>Luis Glinka</i> : El hombre: Un ser libre [En San Gregorio de Nisa]	75
<i>Notas bibliográficas</i>	93

III ENCUENTRO ARGENTINO DE PATROLOGIA EL MUNDO Y EL HOMBRE EN LA ENSEÑANZA DE LOS PADRES

Hemos recordado en este año 1995 los treinta años de la finalización del Concilio Ecu­ménico Vaticano II. La *Sociedad Argentina de Teología* se asoció a esta conmemoración dedicando especialmente la XIV Semana de reflexión a la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*.

Se ha querido que el *III Encuentro de Patrología*, convocado en este mismo año, estuviera dedicado también a estudiar los grandes temas que están en el centro de preocupación de este documento conciliar: el hombre y el mundo, para investigar la forma en que ellos han sido tratados por los Santos Padres.

El Encuentro tuvo lugar en Buenos Aires en los días 28 y 29 de Octubre y contó con la presencia de once especialistas en la materia, lamentando la ausencia de varios profesores que no pudieron asistir por encontrarse desempeñando otras actividades en el extranjero. Las jornadas se destacaron por el alto nivel de las exposiciones y discusiones, de lo cual es un elocuente testimonio el texto de las ponencias que aquí se publican. Resultó sumamente alentador el comprobar que se han integrado nuevos estudiosos de la patrística, señal del interés que esta materia está despertando en las generaciones jóvenes.

Presento aquí las seis ponencias leídas durante el Encuentro, y que fueron objeto de animados diálogos por parte de todos los participantes. El tema del mundo fue tratado en dos ponencias: el Prof. Pablo Argárate lo presentó desde las obras de San Máximo el Confesor, mientras que el Prof. R.P. Francisco Weismann lo encaró desde la perspectiva agustiniana. El hombre fue el tema de tres ponencias que estudiaron obras de San Gregorio de Nisa: la profesora María Mercedes Bergadá lo trató desde el tratado *De opificio hominis*; el Prof. Ramón Cornavaca lo expuso a partir de algunas observaciones al *Comentario al Cantar de los Cantares*. El R.P. Luis Glinka lo estudió en diversas obras del mismo autor. Finalmente el Prof. Pbro. Edgardo Morales hizo una presentación del tema de la relación Iglesia-Estado en el caso de Pablo de Samosata, según aparece en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea.

La Sociedad Argentina de Teología, al mismo tiempo que agradece a los Autores por haber cedido este material para su publicación, lo presenta con gran satisfacción con el deseo de que la tarea de estos investigadores llegue a conocimiento de todos aquellos que se interesan por la obra de los Padres.

Luis Heriberto Rivas
Presidente

EL HOMBRE Y SU LUGAR EN EL MUNDO EN LA OBRA DE SAN GREGORIO DE NISA

Como sabemos, este III Encuentro ha sido convocado en el marco de la recordación de la Constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, a los treinta años de su promulgación, y por eso se nos ha sugerido centrar nuestros temas en la relación hombre - mundo en el pensamiento de los Padres.

No es difícil encontrar muchos puntos de coincidencia entre el documento conciliar y el pensamiento de los Padres - o al menos de muchos de ellos, especialmente los que tuvieron que luchar contra los diversos sistemas gnósticos - ya que uno y otros se caracterizan por una concepción positiva del mundo, como creado por Dios y amado por Él ; un mundo que puede presentar peligros, pero que no es malo en sí mismo y es el lugar de salvación para el hombre.

Así la Parte I de *Gaudium et spes* es una *reflexión sobre el hombre en el mundo*, y en su capítulo 1 muestra la *dignidad* del hombre en cuanto persona humana y por ser *imagen* de Dios ; en el capítulo 2 señala que el hombre es un *ser en sociedad*, no solitario, sino que ha de realizarse en una comunidad humana; en el capítulo 3 examina el *valor de la actividad humana* por la que el hombre se realiza en el mundo y analiza también el sentido de esa actividad en función de la escatología: lo que el hombre haga para que el mundo sea más vivible tiene también un valor para el destino final de la persona y del mundo, que llega a su término en la Parusía, cuando todo será asumido en el Señor y en el Reino final.

Este trabajo se propone rastrear estos temas en el pensamiento de Gregorio de Nisa. Centraremos nuestro examen en el tratado *De hominis opificio (perì kataskeuês anthrôpou)* que en opinión de muchos puede considerarse el primer tratado de antropología cristiana¹, y buscaremos allí qué nos dice el Niseno acerca del origen del

1. Para Jean Daniélou el DHO es "el primer tratado consagrado por un pensador al problema antropológico". W. JAEGER, escribiendo varios años después en su libro

hombre, su constitución, su condición de imagen divina, su relación con el mundo que lo rodea, su situación actual y su destino trascendente.

Escrito en los primeros meses del año 379, el comienzo del período de intensa actividad literaria de Gregorio, que entonces tiene unos 49 años, ha vuelto del exilio y ha retomado definitivamente la posesión del obispado de Nisa, ofrece este tratado como regalo de Pascua a su hermano menor Pedro, también obispo de otra diócesis cercana, y en un *Prólogo* breve, pero sumamente retórico, expone su tema y el motivo que lo ha llevado a escribirlo y anticipa ya algunos rasgos de la valoración que hará del hombre.

Basilio había muerto el 2 de enero de ese año, y habían quedado inconclusas sus homilías *In Hexaemeron* comentando el relato bíblico de la creación, que habían llegado solamente hasta el quinto día. Faltaba pues tratar el sexto día, o sea *la creación del hombre*. Así escribe Gregorio en este Prólogo:

“El tema del tratado parecerá audaz a la mayoría ; empero, no nos ha parecido fuera de lugar. Pues Basilio, nuestro común padre y maestro, aquel hombre verdaderamente *creado según Dios* y cuya alma había sido conformada a *imagen del Creador*, fue el único que comprendió de manera adecuada la creación de Dios, y a través de su propia reflexión hizo accesible a muchos la profundidad de *la ordenada disposición del universo* y facilitó el conocimiento del mundo que encuentra su cohesión en la verdad de la sabiduría divina, a aquellos que encontrándole son introducidos por él en la contemplación de estas cosas” (125 b)*

“Por nuestra parte [...] hemos concebido el proyecto de añadir lo que

“Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius” (Leiden, Brill, 1954) sostiene que el Niseno en este tratado es el verdadero fundador de la antropología cristiana *filosófica*. Pero no todos comparten este juicio, ya que algunos autores (vgr. W. TELFER, *“The Birth of Christian Anthropology”*, *JTS* 13 (1967) 347-354) argumentan que Gregorio, aunque haya hecho amplio uso de las concepciones que le ofrecía la filosofía helenística, en realidad no se proponía desarrollar una antropología *filosófica* concorde con la doctrina cristiana acerca del hombre, de modo tal que pudiese ser accesible también a los paganos cultos de su época, sino que su objetivo es puramente espiritual y dirigido a alimentar la reflexión de los que ya tienen fe (y por eso se basa en la Escritura) aunque ésta sea “la más filosófica” de sus obras.

* Las referencias corresponden al texto griego en Migne PG 44, 124-256, usado también como base de la traducción francesa de Jean Laplace SJ en “La création de l’homme”. Coll. Sources Chrétiennes” N° 6 (Paris, Ed. du Cerf, 1946) que salvo pequeños retoques seguimos en nuestras transcripciones.

faltaba a lo que aquel gran hombre había investigado [...] para que no parezca faltar en este caso la gloria que al maestro ha de venirle de sus discípulos. Pues si careciendo su *Hexaemeron* de la consideración acerca del hombre, ninguno de sus discípulos ardiera en deseos de poner algún esfuerzo para suplir lo que falta, vendría a tener razonable asidero el reproche, en menoscabo de la gloria de Basilio, como si no hubiese querido hacer nacer en sus discípulos cierto hábito de reflexión. Por tanto, en la medida de nuestras fuerzas, nos atrevemos a emprender la explicación de lo que falta" (125 c-d).

Y tras otras frases retóricas pasa a señalar la importancia del tema a tratar, o sea *el hombre y su posición protagónica en el cosmos*:

"No emprendemos aquí el estudio de un objeto minúsculo, de alguna maravilla de interés secundario en el mundo, sino de *una realidad que supera en grandeza a todo lo que conocemos*, puesto que, *sola entre todos los seres, la humanidad es semejante a Dios*" (128 a).

"Entre todo lo que concierne al hombre no debemos dejar de examinar nada de *lo que la fe nos enseña* acerca de su *pasado*, del destino de esperanza para él en el *porvenir* y de su condición *presente*" (128 a).

De modo que la fuente principal de su reflexión acerca del hombre será "lo que la fe nos enseña" - aunque también se ayudará con el aporte de "los filósofos del exterior" - y es lógico que sea así ya que su trabajo se encuadra en la consideración del "sexto día" del relato del Génesis acerca de la creación. Por lo cual bien puede calificarse al *De hominis opificio* como una antropología *teológica*, y correspondería al *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, escrito unos cuarenta años después y que se mueve en el plano estrictamente filosófico, sin apelar a la revelación prácticamente hasta el último capítulo, el mérito de ser el primer tratado de antropología *filosófica* escrito por un cristiano².

2. Esta obra del obispo de Emesa, que no apunta a la instrucción espiritual de los fieles sino al diálogo con los no-cristianos, desarrolla una antropología compatible con la concepción bíblica pero lo hace fundándose en las diversas doctrinas filosóficas y argumentando en el plano de la pura razón natural. Por eso, como lo ha señalado L.W.BARNARD en su artículo "*The Father of Christian Anthropology*" (ZNTW, 63 (1972) 254-270) "si excluimos los pocos pasajes específicamente cristianos en el DNH, lo que queda es un tratado grecorromano de antropología". No obs-

Pasando rápida revista a los primeros capítulos del tratado, que son los que nos ofrecen una descripción del hombre y de su lugar en la creación, vemos que el capítulo I diseña a grandes rasgos el escenario en que aparecerá el hombre “cuando fue completado el conjunto del mundo visible y cada ser en particular hubo ocupado el lugar que le correspondía” (128 c). Se trata de la clásica cosmología de inspiración estoico-aristotélica que presenta al universo integrado por los cuatro elementos y los principios de movimientos y reposo. Ya aquí aparecen las nociones de *akolouthía*, *methórios* y *syngéneia* que también serán claves en la antropología del Niseno. Y concluye con un párrafo muy retórico que describe la creación al final del quinto día, cuando sólo faltaba crear al hombre:

“Es así pues, como el conjunto de los seres alcanza su perfección. Así habla Moisés: el cielo, la tierra y toda sustancia situada entre ambos fueron constituidos, y cada cosa recibió la belleza que le corresponde: el cielo, el brillo de los astros; el mar y el aire, los animales que en ellos nadan o vuelan; la tierra, la diversidad de las plantas y de los rebaños; todos esos seres reciben juntos su vitalidad de la voluntad divina [...] La tierra que había hecho germinar las flores y los frutos estaba llena de esplendor; las praderas estaban cubiertas de todo lo que en ellas brota. Las rocas y las cimas de las montañas, las laderas de las colinas y las llanuras, todos los valles se coronaban de hierba nueva y de la magnífica variedad de los árboles: apenas brotaban éstos de la tierra cuando ya habían alcanzado su perfecta belleza. Naturalmente, todas las cosas se hallaban en la alegría; los animales de los campos traídos a la vida por orden de Dios brincaban en los bosquecillos reunidos por tropas y especies. Por todas partes, los ramajes umbríos resonaban con el canto armonioso de los pájaros. Podemos también imaginarnos el panorama que se ofrecía a las miradas sobre un mar aún apacible y tranquilo en la reunión de sus olas; los puertos y los abrigos que se habían formado espontáneamente a lo largo de las costas según el querer divino unían el mar al continente. Los movimientos apacibles de las olas respondían a la belleza de los prados, haciendo ondular ligeramente las crestas de las olas bajo soplos dulces y bienhechores. Y toda la

tante, reivindica el título de “padre de la antropología cristiana” para Atenágoras, por la doctrina expuesta en el *De resurrectione* que se le atribuye, atribución que ha sido cuestionada con muy buenos argumentos por R.M. Grant, quien ve en ese tratado la obra de un autor no anterior al siglo III por la madurez del pensamiento, el rigor de la exposición y por el hecho de que no aparezca citado por ningún autor anterior a Metodio de Olimpia ya en el siglo III.

creación, en su riqueza, en la tierra y en el mar, estaba pronta. Pero *aquel cuya posesión ella era aún no estaba allí*" (132 a-c).

Entonces habrá de comenzar el capítulo II preguntándose *por qué el hombre llega el último a la creación*:

"Esta cosa grande y preciosa que es el hombre no había encontrado aún un lugar en la creación. No era natural que el jefe hiciese su aparición antes que sus súbditos, sino que *solamente después de la preparación de su reino debía ser revelado el rey*, cuando el Creador del universo hubo, por decirlo así, preparado el trono de aquel que debía reinar. He aquí la tierra, las islas, el mar y sobre ellos la bóveda celeste como un techo. Riquezas de todas clases habían sido colocadas en esos palacios: por riquezas entiendo toda la creación, todo lo que la tierra produce y hace germinar, todo el mundo sensible, viviente y animado y también [...] todos esos bienes que Dios oculta en el seno de la tierra como en criptas regias. *Entonces hizo Dios aparecer el hombre en este mundo*, para ser a la vez *el contemplador y dueño de las maravillas del universo*: quiere que el gozo de ellas *le dé la inteligencia de Aquel que se las proporciona*, al par que la grandiosa belleza de lo que ve lo pone sobre las huellas del poderío inefable e incomprensible del Creador" (132 d - 133 a).

Acotemos que este llegar a Dios a través de la contemplación de las cosas creadas, señalado por Pablo en Rom 1,20, ya antes era argumento frecuente en el estoicismo medio (Panecio y sobre todo Posidonio) tal como aparece reflejado en Cicerón (*De nat. Deorum* II, 6, 17) y en Filón (*De monarchia*, 1) y también será frecuente en los Padres Apologistas.

Asimismo hemos de señalar en este párrafo del Niseno la consideración de todas esas bellezas naturales y esas creaturas - que no llegan a ser "imagen" de Dios como lo será el hombre - como otros tantos vestigios o "huellas" del Creador, como lo hallaremos tantas veces en San Agustín (especialmente en los *Sermones* y en las *Enarrationes in Psalmos*) y en el medioevo en el *Itinerarium mentis in Deum* bonaventuriano.

Concluye este capítulo con otra comparación, que tampoco es original de Gregorio pues la hallamos cuatro siglos antes en Filón (*De opificio mundi*, 78), que indudablemente Gregorio conocía, pues la semejanza textual es muy grande. Para responder a la pregunta que se había formulado en el título, ¿por qué el hombre llega el último a la creación?, dice ahora el Niseno:

“He aquí *por qué el hombre es traído el último a la creación*. No porque sea relegado con desprecio al último lugar, sino porque *convendrá que desde su nacimiento fuese rey de su dominio*. Un buen dueño de casa sólo introduce a su invitado después que están hechos los preparativos para la comida, cuando ha arreglado todo como es debido y ha decorado suficientemente la casa, los asientos, la mesa ; entonces, cuando la cena está lista, hace entrar a su invitado. De la misma manera Aquel que, en su inmensa riqueza, es el anfitrión de nuestra naturaleza, decora previamente la morada con bellezas de todo género y prepara este gran festín de variados manjares ; recién entonces introduce al hombre no ya para confiarle la adquisición de los bienes que todavía no tendría, sino *el gozo de lo que a él se ofrece*”. (133 b).

Como vemos - y es oportuno señalarlo en función de la conmemoración de la *Gaudium et spes* que nos convoca - la valoración que el Niseno hace de todo el mundo creado y de su relación con el hombre no podría ser más positiva.

Y cierra el capítulo con unas líneas en las que asoma uno de los temas claves de su antropología: la condición de *methorios* del hombre, ser “fronterizo” entre los diversos órdenes, entre el mundo de los seres materiales y el de las sustancias espirituales, único en toda la creación que los reúne en sí y que pertenece a ambos por derecho propio: hombre de dos reinos.

“Por eso, al crearlo, pone (Dios) un doble fundamento *por la mezcla de lo divino y lo terrestre*, a fin de que, por uno y otro carácter, el hombre tenga naturalmente el doble gozo de Dios por la naturaleza divina y de los bienes terrenos por la sensación, que es del mismo orden que esos bienes” (136 a).

Por esta condición - que no comparte ni con las naturalezas angélicas - el hombre es *el único que compendia en sí toda la creación*³ y que puede ser *mediador* entre un orden y otro, y entre Dios y la creación entera.

3. Aquí Gregorio se aparta resueltamente de Filón y demás platónicos para quienes no es el hombre todo, sino sólo el alma la que es *methorios*, o aun para Filón lo es solamente el *Lógos* (*Her* 205) para separar más la creación del Creador. Sin embargo no por esto desconoce Gregorio la situación *in confinio* que es también la del alma humana en cuanto está “en el confín de las dos naturalezas, una de las cuales es incorpórea e inteligente, en la cual no cabe la muerte ; la otra es corpórea, material y privada de razón” según escribirá muchos años después en su *Comentario al Cantar*, hom. XI, 1009 a.

En el capítulo III vuelve a insistir, como ya lo expresa en el título, en que *“la naturaleza humana es lo que hay de más precioso en toda la creación visible”*. Por eso, a diferencia de lo que había hecho al crear todas las otras creaturas visibles,

“para la formación del hombre el Creador procede con deliberación y, según la descripción de la Escritura, ha establecido de antemano un plan para determinar ese ser futuro, su naturaleza, el *arquetipo* cuya semejanza llevará⁴, su fin, su género de actividad, el ejercicio de su poder. La Escritura examina todo eso cuidadosamente, de antemano, para mostrar que el hombre va a obtener una *dignidad* anterior a su nacimiento, ya que *ha obtenido el gobierno del mundo antes de venir al ser*” (133 c - d).

Y tras citar el texto de Gen 1, 26-27, “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, que él gobierne a los peces del mar, a las bestias de la tierra, a las aves del cielo, a los animales y a toda la tierra”, prosigue exclamando:

“¡Cosa asombrosa! El sol es creado sin que preceda deliberación alguna. Lo mismo ocurre con el cielo. Sin embargo, nada lo iguala en la creación. Para tales maravillas, una palabra basta para constituir las: [...] el mar, la tierra, los animales, las plantas, con una palabra vienen a la existencia. *Solamente para la creación del hombre* el autor del universo avanza con circunspección: prepara de antemano la materia que lo compondrá, *lo conforma a la belleza de un arquetipo* y finalmente, de acuerdo con el fin para el cual lo ha hecho, le compone una naturaleza concorde consigo mismo y en relación con las actividades humanas, de acuerdo al plan que Él se ha propuesto” (136 a).

En el capítulo IV, que lleva por título *“La constitución del hombre significa el poder de dominación que él tiene sobre todas las cosas”*, va a señalar cómo la estructura misma del hombre, sus facultades de inteligencia y libertad, lo configuran para ser el *rey* de este mundo, “a imagen de la naturaleza que todo lo gobierna”. Es un

4. Al hablar de un arquetipo conforme al cual creará Dios al hombre, indudablemente se refiere a la humanidad de Cristo, prevista por Dios desde toda la eternidad y conforme a la cual creará al hombre, que sería así hecho “a imagen de la imagen”, como ya lo había expresado San Ireneo, para quien Cristo era “el primer Adán” a cuya imagen es hecho el Adán bíblico.

capítulo que podríamos decir central para la concepción del hombre como *imago Dei*, y por eso, ya que es breve, conviene analizarlo casi íntegramente. Dice así:

“Los artistas aquí abajo dan a sus instrumentos una forma en relación con el uso que harán de ellos. Así el mejor de los artistas fabrica nuestra naturaleza como una creación *adaptada al ejercicio de la realeza*. Por la superioridad que le viene del alma, por la apariencia misma del cuerpo, dispone Él las cosas de tal manera que el hombre sea apto para el poder real (*basilikós*). Este carácter regio [...] el alma lo manifiesta espontáneamente por su independencia y autonomía (*ek tou adéspoton einai kai autexousion*) y por el hecho de que, en su conducta, ella es dueña de su propio querer (*autokhratorikós*). ¿De quién es propio esto, sino de un rey?” (136 b - c).

Como acabamos de leer, la misma constitución física del hombre, su postura erguida, vertical, sus facultades de inteligencia y libertad, lo hacen apto para la función para la que fue creado: ser *rey* de este mundo, como Dios lo es de todo el universo. Como tendremos ocasión de ver en lo que sigue, Gregorio también se diferencia aquí de la línea platónico-alejandrino en que, sin dejar de reconocer como uno de los rasgos de la semejanza con Dios la inteligencia, pone el acento más bien en la *libertad*. Y para ésta no emplea aquí el término *eleuthería*, usado habitualmente por muchos Padres, sino que prefiere hablar de *autexousta*, la condición de ser “dueño de sí”, “señor de sí mismo” y por ende *libre*, no sometido a otro señor, a nadie. Así como Dios es *autexousios*, el hombre también lo es. Y vuelve a insistir, desarrollando más algunos aspectos:

“Añadid a ello que su creación *a imagen de la naturaleza que todo lo gobierna* muestra precisamente que tiene desde el comienzo una naturaleza regia. Según la usanza común, los autores de los retratos de príncipes, además de la representación de sus rasgos fisonómicos, expresan la dignidad real mediante vestimentas de púrpura, y ante esa imagen se acostumbra a decir: ‘el rey’. Así la naturaleza humana, creada para dominar el mundo, a causa de su semejanza con el rey universal ha sido hecha como una imagen viviente que participa del arquetipo por la dignidad y por el nombre: no la rodea la púrpura, ni significan su dignidad un cetro o una diadema - el arquetipo no los tiene - sino que, en lugar de la púrpura, está revestida de la *virtud*, el más regio de todos los vestidos; en lugar de cetro, se apoya sobre la bienaventurada *inmortalidad*; en lugar de una diadema real, lleva la corona de la *justicia*, de suerte que todo en ella

manifieste la *dignidad real*, por su exacta semejanza con la belleza del arquetipo" (136 c - d).

Obviamente, en toda esta primera parte de su tratado Gregorio se está refiriendo a la naturaleza humana íntegra, al hombre tal como salió de manos del Creador antes de que la caída alterara u oscureciera algunos de esos rasgos y su relación con el mundo al que debía dominar.

Es interesante destacar - apartándonos por un momento del texto que venimos comentando - que precisamente esta condición de rey y señor, en la que fue creado, y su carácter de imagen de Dios, dotado como Él de *autexousía*, son los que inspiran a Gregorio, en la IV de sus homilías *In Ecclesiasten*, los párrafos que encierran la más vehemente condena de la esclavitud que se haya escrito en la antigüedad. Pues al comentar el pasaje de Eccl 2,7 en que Qohélet recuerda haber tenido grandes posesiones, esclavos y esclavas, ganados, etc., Gregorio comienza su ataque (334,4) diciendo que "la frase tiene para nosotros el valor de una confesión" pues enuncia un hecho verdaderamente monstruoso: *tòn ànthropon ónta, despóten heauton tòn homophylon oiésthai*; vale decir, que alguien que no es más que un simple hombre reconozca creerse dueño de aquellos que le son semejantes, que comparten su misma naturaleza, que pertenecen a su misma especie.

Y sigue haciendo otras consideraciones que expresan un pensamiento muy afín al que encontramos en la *Gaudium et spes*: así p.ej. dirá que el hombre, la más alta de todas las creaturas visibles, podrá ciertamente *tener alguna autoridad sobre otros hombres*, en las condiciones establecidas por la organización social y de conformidad con sus leyes, pero jamás podrá ser el *propietario* de alguno de sus semejantes. Derechos de propiedad, sólo puede tenerlos sobre seres que le son inferiores: animales, árboles con sus frutos, tierras con sus cosechas [...] en fin, todo lo que haya sobre la faz de la tierra menos las creaturas humanas, que son sus semejantes y le son *homóphyloi*.

Tras este argumento, que podríamos decir fundado en la razón natural, pasa luego a otro más teológico y fundado en la Escritura:

"Condenas a la esclavitud al hombre que tiene una naturaleza *libre y dueña de sí (eleuthéra he physis kai autexousios)* y te permites dar una ley que se opone a Dios, contradiciendo la ley natural. A este mismo hombre que fue creador para ser el señor de toda la tierra, al que el Creador constituyó como señor de toda la creación visible, lo

sometes al yugo de la servidumbre haciendo así resistencia y oposición al orden divino [...] ¿Es que has olvidado los límites de tu poder, que sólo se extendía a los seres irracionales ? ¿Cómo es posible que, yendo mucho más allá, te exaltes frente a esa misma naturaleza que es *libre* (*eleuthéras physeos*) poniendo en el número de los cuadrúpedos, o aun de aquellos que no tienen pies, al que es de tu misma especie (*tò homóphylon*) ?" (335, 5-17)**.

Va a recordar también que siendo el hombre creado por Dios *a su imagen* y destinatario del dominio de la tierra y de todo lo que ésta contiene, es absurdo pretender que se lo pueda comprar o vender por un precio:

"¿Qué has podido encontrar, en el mundo entero, que pueda ser puesto en parangón con el valor de una naturaleza semejante ? ¿Qué precio le has fijado a la razón ? ¿Cuántos denarios has gastado por la imagen de Dios ? ¿Por cuántas monedas has comprado esta naturaleza hecha por Dios mismo ?" (336, 7-11).

Y ahora, el maestro de retórica que es Gregorio remata su argumentación "a toda orquesta":

"Dime, si puedes, ¿quién es el que puede vender o quién es el que puede comprar a aquel que está hecho a imagen de Dios y dotado por Dios del poder de regir todo lo que hay sobre la tierra ?" (336, 14).

Y parece aventurar una primera afirmación: "Sólo Dios puede hacer eso". Pero inmediatamente se retracta, como habiendo hecho una afirmación excesiva, aun tratándose de Dios y de su poder:

"Más aún, se diría que *ni Dios mismo puede hacerlo*. Pues 'sus dones son sin arrepentimiento' (Rom 11,29), y por tanto *no reducirá a servidumbre a aquella naturaleza que Él ha confirmado en su libertad incluso cuando nos hemos sometido a la servidumbre del pecado*. Así, si Dios mismo no ha reducido a servidumbre a aquel que es libre (*ho theòs ou doulòì tò eleútheron*) ¿quién se atreverá a extender su dominio propio aún más allá del de Dios ?" (336, 15-20).

** En este caso seguimos el texto de la reciente edición crítica (*Gregorii Nysseni Opera*, Vol. V. Münster, 1962) y la traducción es nuestra.

Aquí volvemos a encontrarnos con lo que habíamos señalado al considerar el capítulo V del *De hominis opificio* y que constituye una de las tesis más características del pensamiento de Gregorio: ve en la *libertad*, más todavía que en la inteligencia, el rasgo principal de la semejanza del hombre con Dios: el hombre es *autexousios* como Dios es *autexousios* y esta *autexousia*, vale decir esta condición de ser dueño de sí, de sus acciones, de sus querer, es lo propio de la condición *regia* que el hombre tiene. Ya tendremos ocasión, en lo que nos falta aún por ver, de apreciar la enorme importancia que esta concepción tiene en toda la antropología del Niseno e incluso en su escatología, concretamente en lo que alguna vez hemos llamado su concepción *dinámica* de la bienaventuranza.

Continuando con nuestro examen del *De hominis opificio* pasamos rápido por el capítulo VII, titulado *Por qué el hombre está sin armas y sin protección alguna*, donde Gregorio no hace otra cosa que desarrollar un tema ya muy tratado en el estoicismo medio - y que por eso lo encontramos también en Cicerón (*De natura deorum* II, 63ss): a primera vista, el hombre parece el más desprotegido de los seres, ya que no tiene una piel que lo abrigue y lo defienda, ni tiene la fuerza del buey, ni la velocidad del caballo, ni los elementos ofensivos y defensivos: cuernos, dientes, garras, que tienen otros animales. Pero por su inteligencia es capaz de poner a su servicio la fuerza del buey, la velocidad del caballo que lo transporta, la lana de las ovejas para abrigarse, la rapidez de la paloma mensajera para comunicarse. Es un capítulo bastante largo, pero que no hace otra cosa que repetir los lugares comunes propios del tema.

Más originalidad encontramos en el capítulo VIII, mucho más breve, pues si bien comienza con una afirmación que también podemos hallarla en *De natura deorum* II, 55 en cuanto "la estatura del hombre es erguida, tendida hacia el cielo y mirando a lo alto", enseguida va a añadir que "esa actitud lo hace *apto para el mando* y significa su poder *regio*".

Siguen luego una serie de consideraciones - similares a las que podemos hallar en otras obras de Cicerón (*De Legibus* I, 9 y I, 21), y aun antes en Platón, en Aristóteles y en las *Metamorfosis* de Ovidio - en cuanto a las implicancias del hecho de que el hombre es "el único entre todos los seres terrestres que está hecho así, mientras el cuerpo de los otros animales está inclinado hacia el suelo", y es el único que anda en dos pies, por lo cual los miembros anteriores se han convertido en manos. Y aquí sí aparece una teoría original de

Gregorio y que le ha ganado un justo título de precursor de algunos hallazgos de la moderna antropología. Pues dedica un párrafo especial a *las manos y su relación con el lenguaje*:

“En particular las manos son, para las necesidades del lenguaje, de un particular auxilio. Quien viera en el uso de las manos *lo propio de una naturaleza racional* no se equivocaría en modo alguno, no solamente por esta razón corrientemente admitida y fácil de entender, de que ellas nos permiten representar nuestras palabras mediante letras - en efecto, es uno de los signos de la presencia de la razón el expresarse mediante las letras y así en cierta manera conversar con las manos, dando persistencia a los sonidos mediante los caracteres escritos - sino además porque, por mi parte, *tengo en vista otra cosa cuando hablo de la utilidad de las manos para la formación de la palabra*” (14 b - c).

Qué es esto que tiene en vista se aclarará hacia el final de este extenso capítulo donde ha considerado los grados del ser en general, los diversos niveles de animación, las tres “almas” platónicas y el orden de creación de los seres. Y dedica un largo párrafo final, que vale la pena transcribir íntegramente, a exponer su original teoría:

“Puesto que el hombre era *un viviente apto para la palabra*, era preciso que el instrumento de su cuerpo estuviese construido *en relación con las necesidades del lenguaje*. Así como los músicos cultivan tal o cual género de música según la naturaleza de los instrumentos [...] así *la palabra debía tener órganos apropiados*, a fin de que, elaborada por las partes aptas para la voz, *puédese dar un sonido que responda a las necesidades del discurso*”.

“Con este objeto las manos han sido articuladas al cuerpo. Sin duda se pueden enumerar por millares las necesidades de la vida en las que la fineza de estos instrumentos que sirven para todo ha sido útil al hombre, tanto en la paz como en la guerra. Empero es *ante todo para el lenguaje* que la naturaleza ha añadido las manos a nuestro cuerpo. Si el hombre estuviese desprovisto de ellas, las partes del rostro habrían sido formadas en él, como en los cuadrúpedos, para permitirle nutrirse: su rostro tendría una forma alargada, afinada en la región de las narices, con labios prominentes, callosos, duros y gruesos, a fin de arrancar la hierba ; tendría entre los dientes una lengua muy distinta a la que tiene, vale decir una lengua reciamente carnosa, resistente y ruda, con el objeto de triturar al mismo tiempo que los dientes los alimentos [...] Si el cuerpo no tuviera manos *¿cómo se formaría en él la voz articulada?* La

constitución de las partes que rodean la boca *no sería conforme a las necesidades del lenguaje*. El hombre, en este caso, hubiera debido balar, proferir gritos, ladrar, relinchar, mugir como los bueyes o rebuznar como los asnos, o hacer oír rugidos como las bestias salvajes. Pero porque *ha sido dada al hombre la mano, la boca puede sin dificultad ocuparse de servir a la palabra*. Por eso las manos constituyen efectivamente *la característica evidente de la naturaleza racional: el modelador de nuestra naturaleza nos hace por ellas fácil el lenguaje*" (148 c - 149 a).

Como acabamos de leer, la hipótesis de Gregorio consiste en que, gracias a que la postura vertical del hombre deja disponibles a las manos para poder llevar a la boca los alimentos, éste no necesita tener un hocico y una lengua más recia, como los animales que con su boca han de arrancar del suelo o de los árboles la hierba o los frutos que comen. Y por ello los músculos de su garganta y de su lengua tienen la flexibilidad necesaria como para permitirle modular un lenguaje articulado. Una observación similar haría el evolucionismo del siglo pasado, al señalar también que esa función que cumplen la manos al llevar el alimento a la boca permitió que fueran menos recios los músculos faciales, pero la consecuencia, en este caso, no se refiere a la posibilidad de articular un lenguaje sino a que así pudo ser mayor la capacidad de la caja craneana y albergar un cerebro de mayor volumen. Pero no es ésta la única coincidencia de Gregorio de Nisa con el evolucionismo, sino que toda su concepción de una creación que se va desplegando gradualmente, con orden y encadenamiento (*tàxis kai akolouthía*), conforme a un plan divino fijado de antemano, en niveles ascendentes de complejidad y perfección, como preparando la materia de la cual "en el sexto día" debía ser hecho el hombre, culminación de todo ese proceso, ha hecho que varios autores, especialmente entre los de lengua inglesa⁵, vieran en el Niseno un precursor de un evolucionismo más bien al estilo de Teilhard de Chardin: como destinado a *reinar* sobre toda la creación visible, como ya vimos en los primeros capítulos, el

5 Así p.ej. los libros de E.C. MESSENGER, *Evolution and Theology. The problem of man's origin* (London, 1931 ; especialmente pp. 12-26 ; 121-144) y *Theology and Evolution* (London, 1950 ; pp. 12-14 y 87-101). Y entre ambos la crítica de W.J. MCGARRY, *Saint Gregory of Nyssa and Adam's body*, en *Thought*, X (1935) 81-84. Más recientemente J.P. SHELDON-WILLIAMS en su exposición sobre Gregorio de Nisa en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Ed. A.H. Armstrong, Cambridge Univ. Press 1967) también adhiere a este enfoque.

hombre hace su aparición “solamente después de la preparación de su reino” y todo ese largo desarrollo desde la aparición de la vida en el universo hasta las especies de animales superiores más próximas al hombre, no es otra cosa que una preparación remota y un despliegue gradual “de todos esos seres que reciben juntos (*háma*) su vitalidad de la voluntad divina” (132 a).

Pasando por alto los capítulos que siguen, que completan la descripción del hombre, sus facultades, sus sentidos, vamos a detenernos en unos párrafos finales del capítulo XII, donde se pone de manifiesto la decisiva influencia que, para bien o para mal, tiene la *libertad* en ese ser humano así constituido. Para ello comienza afirmando, con un vocabulario muy platónico, que

“la divinidad es el Bien supremo, y el más hermoso de todos, hacia el cual tienden todos los seres, poseídos por el deseo del Bien”.

“Por eso nuestro espíritu (*noûs*), siendo a imagen (*eikhón*) del Bien más hermoso, en tanto que conserva, *en cuanto de él depende*, la semejanza (*homotosis*) con su modelo, se mantiene él mismo en la belleza;

“pero si se aparta del bien, es despojado de la belleza en que estaba”.

“Y como decimos que el espíritu recibe su belleza de su semejanza con la belleza prototipo, como un espejo la recibe de la impresión de la forma que en él aparece, análogamente decimos que la naturaleza, regida por el espíritu, se hace racional (*logizómetha*), y de esta belleza colocada junto a sí recibe ella misma su ornamento, como si hubiese sido espejo de espejo;

a su vez, ella gobierna y sostiene la parte material (*tò hylikón*) del compuesto que ella integra” (161 c - d).

Hasta aquí, cuando el espíritu - que está en el nivel más alto entre todo lo creado - haciendo buen uso de su libertad se mantiene orientado hacia el Bien supremo, que imprime en él su belleza, como en un espejo, y él a su vez informa con esta belleza a los estratos inferiores. Pero todo depende de esa *libertad* humana:

“En tanto que esta dependencia se respeta entre los seres, todos se hallan unidos, cada uno según su grado, a la belleza en sí, pues el elemento superior transmite su belleza al que está colocado por debajo de él. Pero cuando en esta buena armonía se produce una ruptura, o cuando, a la inversa del orden (*antakolouthè*), el elemento superior sigue al inferior, entonces la materia, saliéndose de un orden natural, pone de manifiesto su deformidad, pues por sí misma

no tiene forma ni constitución ; y entonces su *amorphía* corrompe la belleza de la naturaleza, que a su vez recibía su belleza del espíritu" (161 d).

Vale decir, que si el espíritu del hombre, dotado de esa *autexousía* que lo hace dueño de sus acciones, en lugar de permanecer orientado hacia lo superior, hacia la suma belleza y bondad divina, y reflejar entonces esa perfección en los estratos inferiores que quedan así ennoblecidos y en cierta medida "deificados", decide, en un mal uso de su libertad, "volver la espalda a Dios" y orientarse hacia lo inferior, entonces ocurrirá precisamente el proceso contrario y será la deformidad de la materia la que invadirá los estratos superiores, incluido el espíritu, que en lugar de reflejar la imagen divina sólo ofrecerá ya la opacidad y la carencia de bien y de belleza.

"Así se hace la génesis en la dirección del mal, por la progresiva puesta a un lado del bien. [...] Esta caída no tiene otra causa que la inversión de la tendencia espontánea de la naturaleza, en seguimiento del deseo que no tiende al bien y a la belleza, sino hacia aquello que tiene necesidad de otro que lo embellezca. Pues forzosamente (*anánke*) la materia que mendiga su propia forma impone su deformidad y su fealdad a aquél que quiere parecersele" (164 a - b).

Y finalmente, tras aludir a todo el conjunto de la consideración sobre el hombre, sus sentidos, sus facultades y demás aspectos que ha venido tratando hasta aquí, concluye el capítulo diciendo que:

"Estas consideraciones nos han llevado a *introducir en la continuación de esta exposición el principio aquí arriba enunciado*, donde vemos que *en el compuesto humano el espíritu está gobernado por Dios, y nuestra vida material por el espíritu, cuando ella guarda el orden de la naturaleza. Pero si se aparta de este orden, se vuelve extraña a la influencia del espíritu*" (164 c - d).

De aquí en adelante, va a considerar ya no ese *ánthropos* tal como salió de las manos del Creador, sino este hombre actual cuya libertad muchas veces elige *mal*. Dejamos de lado la consideración del extenso capítulo XVI en el que, al considerar la presencia en el ser humano de algunos rasgos que parecen totalmente opuestos a la imagen divina (la sexualidad, la condición mortal), expone "a manera de hipótesis", "como un ejercicio", la doctrina que suele llamar-

se “de la doble creación”: un hombre tal como hubiera sido de no haber mediado en la presciencia divina el conocimiento de la futura caída (y que por lo tanto nunca existió de hecho) y éste que fue creado con las características que tiene porque así lo requería la caída prevista.

Hacia el final de ese capítulo, insistiendo en que al crear al hombre “a su imagen y semejanza” Dios lo ha hecho partícipe de sus bienes, vuelve a recordar que

“uno de esos bienes consiste en *hallarse libre de todo determinismo*, no estar sometido a ningún poder físico, sino *tener, en sus decisiones, una voluntad independiente*. Pues la virtud es libre y espontánea, y lo que se hace por constricción o violencia no es virtud” (184 b).

Sin embargo, alguna diferencia hay entre esta libertad o *autousía* en Dios y la que se da en el hombre creado a su imagen:

“La imagen lleva en todo la impresión de la belleza prototipo ; pero si no tuviera ninguna diferencia con ella no sería ya en modo alguno un objeto a *semejanza* de otro, sino exactamente igual al modelo, del cual no lo diferenciaría absolutamente nada. ¿Qué diferencia hay pues entre la divinidad y aquél que es a su semejanza ? Exactamente ésta: la una es *increada*, el otro recibe la existencia por una creación” (184 c).

Y siguiendo una idea muy origeniana va a señalar el *cambio*, la *mutabilidad*, como lo que es característico de todo ser creado, que no tiene *permanencia* sino que ya en origen hay un tránsito del no-ser al ser:

“Universalmente se admite el carácter *inmutable* y siempre idéntico a sí mismo de la naturaleza increada, mientras que la naturaleza creada sólo puede tener consistencia *en el cambio*. El pasaje mismo del no-ser al ser es un *movimiento* y una modificación para aquel que la voluntad divina hace pasar a la existencia [...]. Así, en el razonamiento que nos ocupa, si consideramos la naturaleza divina y la humana, en el sustrato de cada una descubrimos la diferencia que consiste en que la una es *increada*, y la otra es *creada*. Por tanto, mientras la una es *idéntica y permanece siempre*, la otra, producida por una creación, *ha comenzado a existir por un cambio* y se halla naturalmente inclinada a modificarse así” (184 d).

Pasamos también por alto la consideración de las pasiones y cómo en el estado actual del hombre ellas muchas veces oscurecen la imagen divina, y el hombre atraído por los placeres sensibles lleva una vida más semejante a la de las bestias. Pero esa misma "disposición interior hacia lo que nos es agradable" hace que nunca se elija el mal por sí mismo, sino en cuanto que se nos presenta bajo apariencia de bien. "El mal no se presenta jamás en su desnudez" - dirá en el capítulo XX que considera "La vida en el paraíso y el árbol prohibido" - sino que "se nos presenta siempre bajo la forma de mezcla", "por una apariencia engañosa hace aparecer una imagen del bien" (200 a). Por esto cae el hombre en los vicios y conductas desordenadas.

Pero aquí nos vamos a encontrar - y con esta nota positiva terminamos - con una notable concepción de Gregorio en cuanto a que el mal no puede prevalecer y que el hombre finalmente *retoma el camino del bien* para el que había sido creado. Esta argumentación ocupa casi todo el capítulo XXI:

"El vicio no es tan fuerte que pueda prevalecer sobre el poder del bien, y la inconstancia de nuestra naturaleza no podría tener más fuerza o estabilidad que la sabiduría de Dios. Pues *el ser siempre móvil y cambiante* no puede superar en firmeza a Aquel que, establecido en el bien, es siempre idéntico a sí mismo. Mientras el querer divino, siempre y en todas partes, permanece inmutable, *nuestra naturaleza móvil no se detiene, ni siquiera en el mal*".

"Si es *hacia el bien* hacia donde el movimiento perpetuo arrastra a un ser, *jamás, a causa de la infinitud de su objeto, ese movimiento cesará de llevarlo más adelante, pues jamás alcanzará el límite de Aquel que busca* y cuya posesión le permitiría detenerse".

"Pero si tiende al término opuesto, *cuando ha completado la carrera del vicio y ha llegado a su fondo*, entonces el impulso que lo lleva, al no poder detenerse inmóvil allí, al final de todo ese recorrido en el vicio *necesariamente vuelve hacia el bien*. Pues el vicio *no puede ir hasta lo ilimitado*, sino que, contenido necesariamente entre límites, según toda lógica, *al llegar al límite pasa al bien*".

"Así, como he dicho, nuestra naturaleza, en su movimiento perpetuo, *vuelve a partir por el camino del bien*, pues el recuerdo de los errores pasados le ha enseñado a no dejarse tomar ya en las mismas faltas. Y nuestra carrera *recomenzará en el bien, porque la naturaleza del mal debe estar encerrada entre límites*" (201 b - c).

Hay que examinar despacio esta concepción tan singular, y al mismo tiempo tan optimista. A grandes rasgos, lo que el Niseno quiere decir es que, mientras en el camino del bien se puede avanzar indefinidamente, en un mayor acercamiento a Dios, un mejor conocimiento, un mayor amor, porque el objeto al cual se tiende es infinito y entonces por más que se progrese siempre quedará algo más por alcanzar, en cambio el camino contrario, el del vicio y de la corrupción, tiene un tope, pues cuando se ha llegado a lo que sería una corrupción total, donde ya no queda nada más por corromper - lo que Daniélou en un estudio sobre esto ha llamado "le comble du mal"⁶ - entonces, como en esa dirección ya no puede avanzar más (porque no hay cantidades "bajo cero" o números negativos) y como esa libertad humana que lo llevó hasta ahí sigue siendo esencialmente *mutable* y por ende no puede instalarse definitivamente en parte alguna, entonces, al no poder avanzar ya más en ese sentido y tampoco estabilizarse allí, por un movimiento que podríamos asimilar a una especie de hastío, disgusto o "náusea" en el sentido sartreano, invertirá la dirección de su movimiento y retomará el camino del bien, efectuando literalmente una *con-versión* hacia el bien. Y en ese camino del bien, como ya vimos, ahí el avance no tiene límites pues la meta es la infinitud divina.

Lo cual lleva, como lógica consecuencia, a esa "concepción *dinámica* de la bienaventuranza" que sería propia de nuestro autor⁷ y a la cual se va a referir al comienzo de su *Vida de Moisés*, señalando también que aquí la perfección no significa algo *acabado*, que ha alcanzado un *télos*, como ocurre en las cosas que pertenecen al orden sensible, sino que, siendo la naturaleza divina ilimitada e infinita, el deseo del que busca participar de ella no conocerá reposo, será coextensivo al infinito. Y así se explica que en la vida bienaventurada la *libertad* humana, que al ser una libertad *creada* sigue siendo *mutable*, al no poder ya cambiar en el sentido del mal, no tiene otra posibilidad que un perpetuo cambiar "hacia lo mejor" (*pròs tò kreítton*), avanzando incesantemente hacia un mayor conocimiento de Dios, un mayor amor, una mayor unión, sin parar nunca en ese avance puesto que su objetivo es infinito. De manera que, contrariamente a lo que prevalecería

6. "Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nyssa". Festgabe J. Lortz, II (Baden-Baden, 1958), pp. 27-45.

7. Cf. nuestro artículo "La concepción de la libertad en el *De Homini Opificio* de Gregorio de Nyssa". *Stromata* XXIV (1968) 243-263.
TEOLOGÍA 67 (1996)

siglos después en la teología occidental, aquí el grado de gracia o de santidad en que alguien muere no es el grado de gloria en que queda fijado por toda la eternidad, sino que es solamente el punto de partida de un crecimiento que irá progresando continuamente de bien en mejor en la marcha incesante hacia un conocimiento y un amor cada vez mayor de la inagotable infinitud divina. Como escribirá Gregorio hacia el final de su vida, en *Vida de Moisés* I, 8: “la perfección no está encerrada en límites, y el único límite de la virtud es lo ilimitado”, y esto mismo puede decirse de la bienaventuranza⁸.

Algo de esto se trasluce también en el párrafo final del capítulo que veníamos comentando, donde a partir de una comparación con lo que ocurre en los eclipses intenta balbucear algo de lo que será esa zona de plena luz donde ya no puede haber sombra alguna:

“Según los astrónomos, en este mundo todo lleno de luz la sombra está formada por la interposición del cuerpo de la tierra. Pero esa sombra, de conformidad con la forma esférica de la tierra, toma la forma de un cono. El sol, muchas veces mayor que la tierra, la rodea por todas partes con sus rayos y en lo que sería el límite del cono comienzan los puntos de contacto con la luz. Supongamos que se pueda atravesar el límite de la zona oscura: nos encontraremos en una luz jamás interrumpida por las tinieblas. De la misma manera, cuando habiendo franqueado el límite del vicio hayamos llegado a la cima de la sombra formada por el pecado, de nuevo estableceremos nuestra vida en la luz, pues la naturaleza del bien, com-

8. A propósito de esta concepción de la bienaventuranza habría empero entre los teólogos medievales alguna afirmación como ésta de Mateo de Aquasparta que, teniendo en cuenta que ni aun con el *lumen gloriae* la creatura es capaz de abarcar con su contemplación la infinitud divina, escribe: “porque como los bienaventurados, aunque vean a Dios, no pueden captarlo de manera exhaustiva, se ven poseídos de una veneración cada vez más grande por Dios, a quien ven que no pueden agotar” (*Quaest. Disp. de fide*, q. 6 ad 12; ed. Quaracchi, 1957, p. 161).

Y H. U. von BALTHASAR (*La foi du Christ*, “Foi Vivante”, 76. Aubier, 1968, p. 67), tratando del problema de si puede hablarse una fe y una esperanza en los bienaventurados (según el concepto bíblico de fe y la afirmación de 1Cor 13,13) escribe: “Si la théologie postérieure a laissé tomber le sens proprement biblique de l’attitude chrétienne fondamentale, jamais pourtant, surtout chez les mystiques, n’a cessé de s’imposer un concept dynamique de la vie éternelle, selon lequel, au sein de la vision, la créature ne cesse pas de découvrir en Dieu du nouveau, d’attendre toujours de lui, dans un abandon d’elle-même toujours nouveau”.

parada a la extensión del vicio, desborda infinitamente todos sus límites. Nuevamente conoceremos el paraíso, nuevamente conoceremos ese árbol que es el árbol de la vida. Nuevamente la belleza de la imagen y su primera dignidad” (201 d - 204 a).

Pero no se trata simplemente de una restitución al estado de inocencia originaria, a partir del cual podría quizá volver a darse el mal uso de la libertad que trajo como consecuencia la caída. No hay aquí una concepción cíclica, a la manera origeniana. Sino que concluye aclarando con toda precisión:

“Mas aquí no pretendo hablar de ninguno de esos bienes que Dios ha constituido como necesarios para la vida del hombre, sino de la esperanza de otro reino, cuya descripción sigue siendo imposible” (204 a).

María Mercedes Bergadá

LA MUTABILIDAD DEL HOMBRE Y LA PROTREPTICA DIVINA*

Que el hombre es mudable, que es un ser susceptible de transformación, es un dato evidente para quien observa la vida y la cultura humanas a través de la historia. Particularmente notables son los cambios que se perciben en el hombre contemporáneo, ya sea en el orden social y tecnológico, ya sea en el plano mismo del pensamiento y de la experiencia religiosa.

La Constitución conciliar *Gaudium et spes*¹ ha prestado especial atención a este fenómeno en su "Exposición preliminar", en la cual señala precisamente que en nuestra época "profundos y rápidos cambios se extienden progresivamente a todo el universo"². Esos cambios acrecientan contradicciones y desequilibrios y hacen que simultáneamente quede al descubierto la ambivalencia del mundo moderno que "se muestra al mismo tiempo poderoso y débil, capaz de realizar lo mejor y lo peor, pues tiene ante sí el camino hacia la libertad o la servidumbre, el progreso o el retroceso, la fraternidad o el odio"³. Yendo a un nivel más profundo, el texto advierte que estos desequilibrios se refieren, en última instancia, a la lucha que se da en el corazón mismo del hombre.

En el marco de esta evocación no es inoportuno volver los ojos al mundo de los Padres, particularmente a Gregorio de Nisa, quien seguramente advirtió, desde su perspectiva y su experiencia, esta cualidad inherente a la naturaleza humana, su mutabilidad. La lectura de algunos pasajes de sus obras, cuyo enfoque por cierto es principal-

* Observaciones sobre la raíz $\tau\rho\epsilon\pi$ en la Hom. 8 sobre el *Cantar de los Cantares* de S. Gregorio de Nisa.

1. Las citas de *Gaudium et spes* están tomadas de la edición española publicada por la B.A.C., Madrid, 1993.

2. *Gaudium et spes* op. cit. § 4

3. ib. § 9

mente de orden filosófico-teológico y no histórico-social, puede ser un estímulo para la comprensión de la problemática contemporánea, a primera vista tan ajena a aquel mundo espiritual de los Padres.

En los escritos de Gregorio se hallan frecuentes y muy ricas reflexiones sobre la naturaleza mudable del hombre. Es más, la mutabilidad es dato decisivo de su antropología. Ma. M. Bergadá⁴ ha observado esto en su tratamiento de *De hominis opificio*, señalando como idea origeniana asumida por Gregorio la "identificación de la mutabilidad y de la alteración con la condición de creatura". Y J. Daniélou en su estudio sobre el ser y el tiempo en nuestro autor, llama la atención sobre la importancia de la reflexión sobre el tema del cambio, señalando al comienzo de su capítulo dedicado al término τροπή que "el problema de la mutabilidad está en el corazón del pensamiento teológico de Gregorio de Nisa"⁵. Es precisamente la cualidad de mudable lo que caracteriza a todo lo creado en oposición a la naturaleza inmutable, inalterable de Dios.

Desde esta perspectiva Daniélou pasa revista a algunos pasajes de *Inscr*⁶, *Op hom*, *Or Cat* y *Antirrh*, insertando en su comentario a los textos de estas dos últimas obras la consideración del problema de la libertad y la posibilidad del mal, la que está "enraizada en la mutabilidad esencial del hombre que resulta de su naturaleza de creatura"⁷ y se asocia a la condición de la libertad en el hombre en tanto creatura.

A partir de estas observaciones y con motivo de la pregunta que el mismo Gregorio plantea en *Perf* 213,4-7 con respecto a la posibilidad de alcanzar la estabilidad y permanencia en el bien por parte de una naturaleza mudable, Daniélou muestra la importancia que en algunas obras de la época de madurez del Niseno adquiere un nuevo ma-

4. M.M.BERGADÁ, El puesto del hombre en el cosmos en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa. En *Eidos*, U.N.Cba 1970. V. también su artículo: La concepción de la libertad en el *De hominis opificio* G. de N. En *Stromata XXIV* (1968), particularmente el apartado "Diferencia entre la libertad humana y la libertad divina: mutabilidad radical de la libertad creada" (pp.8-11).

5. J. DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Gregoire de Nysse* (p. 95). Leiden, Brill, 1970

6. Las abreviaturas correspondientes a las obras de Gregorio se han tomado de ALTENBURGER M.- MANN F., *Bibliographie zu Gregor von Nyssa*. Leiden, Brill, 1988.: *Inscr*: *In inscriptiones Psalmorum*; *Op hom*: *De hominis opificio*; *Or cat*: *Oratio catechetica magna*; *Antirrh*: *Antirrheticus adversus Apollinarium*; *Perf*: *De perfectione*; *Vit Moys*: *De vita Moysis*; *Cant*: *In Canticum canticorum*.

7. J. DANIÉLOU, *op. cit.* p.102.

tiz del tema de la mutabilidad; pasajes de *Perf*, *Vit Moys* y *Cant* destacan claramente que también existe un “cambio bueno”, y es justamente en esta clase de mutabilidad donde se funda la posibilidad de alcanzar la perfección del hombre como participación del infinito divino; el ideal de la perfección consiste así en un constante crecimiento en el bien, en un ascenso infinito, en una transformación perpetua por la acción de la gracia, y todo esto, en última instancia, está posibilitado por el carácter mudable del espíritu creado. Esta es la “segunda forma de τροπή, que es pasaje perpetuo de menos ser a más ser”⁸.

Ahora bien, el contexto del fragmento de *Perf*⁹ citado por Daniélou puede darnos algunos elementos más para nuestro tema. Observémoslo brevemente. Desde 209,14 Gregorio presenta una especie de recapitulación final, en la que ante todo recuerda el objetivo de su escrito: la consideración del nombre de “cristiano” ha de servir de guía χειραγωγία (209, 21)- en orden a la realización de la perfección en la vida. Este ideal reside en la conformación de nuestros pensamientos, palabras y acciones según el modelo perfecto a imitar, Cristo, a quien se orienta la pureza de la vida del cristiano. Es entonces cuando se responde a la supuesta objeción, citada por Daniélou, acerca de la posibilidad de realización de la estabilidad inalterable en el bien por parte de la naturaleza mudable del hombre, respuesta que permite presentar a manera de cierre ese aspecto positivo de la mutabilidad. En efecto, si bien Gregorio exhorta a la lucha contra lo mudable de nuestra naturaleza –πρὸς αὐτὸ τὸ τρεπτόν τῆς φύσεως ἡμῶν 213,11- como si se tratara de un adversario, inmediatamente destaca que aquí se revela la otra valencia del “cambio”: “El hombre no usa del cambio τροπή sólo para el mal”, sino que “la obra más bella del cambio reside en el crecimiento en los bienes”, en una alteración hacia lo mejor, que transforma en algo más divino (cfr. 213,14-20), de modo que la mutabilidad, que parece temible, se muestra como una especie de ala que puede elevar hacia lo más grande. Con esta perspectiva optimista concluye Gregorio todo el escrito, exhortando a los destinatarios a que se transformen (ἀλλοιούμενος... καὶ μεταμορφούμενος οὕτω τρεπέσθω 213,26-214,1) cambiando siempre hacia lo mejor, pues la perfección consiste en no detenerse nunca en el crecimiento hacia lo mejor.

Este breve y sugestivo cierre de *Perf* permite anticipar algunos

8. ib. p.113.

9. Las citas de *Perf* están tomadas de la edición de W. JAEGER: *Gregorii Nysseni Opera ascetica* (vol VIII/1), Leiden, Brill, 1963.

aspectos que se encontrarán en otras páginas de *Vit Moys* y *Cant* y que parecen caracterizar la reflexión de Gregorio sobre la mutabilidad del hombre. Ante todo es de destacar la acentuación del lado positivo que implica aquella en cuanto que brinda la posibilidad de realización de la perfección para el espíritu humano que puede ascender hacia lo más divino, acercándose cada vez más a la inmutabilidad de la naturaleza divina. Por otra parte el sentido u orientación de este cambio positivo está dado por la imitación del prototipo, es decir de Cristo. No se trata pues de un elogio del cambio por el cambio mismo -nótese la invitación a luchar contra la "mutabilidad de la naturaleza"- sino que lo decisivo es la dirección de la transformación del hombre. El elogio se hace en tanto esa mutabilidad posibilita el vuelo hacia lo más elevado. En fin, en el comienzo y en el fin de la recapitulación se expresa claramente la intención exhortativa del autor: todo su escrito sobre la perfección pretende servir de guía, "conducir de la mano" al lector en el camino de la vida concreta. En correspondencia con esta actitud que ya nos atrevemos a llamar "protréptica" se encuentran las invitaciones -formuladas en subjuntivo exhortativo o imperativo- a luchar, a intentar alcanzar, a continuar cada día esa transformación por la que en cierto modo el hombre se "diviniza"¹⁰.

Es tiempo ya de dirigir nuestra atención a una de las últimas y más extensas obras de Gregorio: sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*. Particularmente la homilía octava ofrece una buena oportunidad para observar la interesante relación que puede establecerse entre mutabilidad y protréptica.

Cabe destacar ante todo que esta homilía ocupa un lugar particular dentro de la obra: está ubicada en el centro mismo del conjunto (el comentario consta de 15 homilías) y es la más breve de todas¹¹. Además, la introducción a ella está constituida por una presentación bastante extensa de la doctrina del progreso indefi-

10. Cabe acotar que el papa Juan Pablo II en su encíclica *Veritatis splendor*, al referirse al acto moral y sus consecuencias para la persona que los realiza, cita in extenso un pasaje de la *Vit Moys* afín a esta temática: el hombre, por la mutabilidad inherente a su naturaleza, tiene la posibilidad de ser su "propio progenitor"(v. *Ver. Sp.* 71 y *Vit Moys* II, 2-3).

11. "Liber octavus brevissimus est" anota Langerbeck en el aparato crítico de su monumental edición (G.N. Opera. In *Canticum Canticorum*. Leiden, Brill, 1960. p.244). Langerbeck lo afirma al referirse al problema de que sólo la versión siríaca transmite al comienzo de la homilía el texto del *Cantar* 4, 8-15 siendo luego tratados sólo los vs. 8 y 9, mientras que los vs. 10 a 15 se dejan para la siguiente homilía.

nido del alma en el conocimiento divino. Pasajes paulinos¹² mencionados frecuentemente por Gregorio en contextos semejantes, reaparecen en estas bellas páginas preparatorias para la interpretación propiamente dicha de los dos versículos del *Cantar* tratados en el resto de la homilía. Esta introducción guarda estrecha relación, según veremos más adelante, con el sentido que el autor encuentra en aquellas palabras del texto bíblico: "Ven aquí desde el Líbano, esposa, ven aquí desde el Líbano". Pero ahora es oportuno recordar esquemáticamente el contenido de toda la homilía, para luego detenernos en los detalles más significativos para nuestro tema¹³:

Introducción (*epéctasis*) : 245,11 - 247,18

Interpretación de v. 4,8 : 247,19 - 253,7

Interpretación de v.4,9 : 253,8 - 261,4

A su vez dentro del comentario del vers. 4,8 se distinguen dos partes, 1) 247,19 - 250,7 en la que se interpreta la frase ya mencionada: "Ven aquí desde el Líbano..." y 2) 250,8 - 253,7 en la que se ocupa de la siguiente oración:

"Irás y pasarás desde el comienzo de la fe,
desde la cumbre del Sanir y del Hermón,
desde los cubiles de los leones,
desde los montes de las panteras".

Precisamente esta última parte del v. 4,8, la mención de los leones y las panteras, sirve para que la esposa -según la *theoria* de Gregorio- evoque la fealdad de la vida pasada y de este modo reciba un nuevo estímulo para continuar en su camino ascendente. Por la comparación con lo desagradable de su experiencia anterior se hará más intenso el goce de las cosas que la deleitan en esta nueva etapa de su itinerario. Ahora bien, el pasaje constituye simultáneamente una suerte de transición para la próxima consideración que trata justamente del tema que nos ocupa: la mutabilidad de la naturaleza humana. Acerquémonos al texto:

12. Comenzando con II Cor. 12, 1-4 para luego citar Phil. 3, 13 (clave para el desarrollo del tema de la epéctasis) y I Cor 2, 9.

13. Las citas están tomadas de la edición de Langerbeck (v. nota 6).

“Mas quizá por medio de esto (sc: la comparación con la vida pasada) depara a la esposa providencialmente también otro bien; en efecto, puesto que el *lógos* quiere que nosotros, que somos mudables (τρεπούς) en cuanto a la naturaleza, no nos apartemos corriendo hacia el mal mediante el cambio (τροπής), sino que por el constante crecimiento hacia lo mejor tengamos como colaborador el cambio (τροπήν) hacia el ascenso a las realidades más altas, de modo que podamos alcanzar por medio de lo mutable (τρεπτόν) de nuestra naturaleza la imposibilidad de alteración (ἀναλλοίωτον) hacia el mal, por esto es que el *lógos* ha recordado las fieras que tuvieron el dominio sobre el hombre, haciendo así como de pedagogo y guardián, con la intención de alejarnos de los males, para que por el rechazo de lo peor alcancemos la estabilidad e inmutabilidad (ἀπαράτρεπτον) en los bienes, sin detenernos en el cambio (τροπής) hacia lo mejor y sin ser alterados (ἀλλοιούμενοι) hacia el mal” (252, 8 - 253, 3).

Es de notar en primer lugar que en el fragmento -de 11 renglones en la edición de Langerbeck- aparecen seis veces términos con la raíz *τρεπ-*; esta frecuencia habla ya por sí sola de la fuerza con que se expresa aquí el tema de la mutabilidad. Como en otros pasajes vistos anteriormente, se advierte la doble valencia del cambio y simultáneamente la acentuación de su aspecto positivo. El *lógos* mismo es el que quiere que los hombres, mudables, alcancen la estabilidad, la cual no consiste en estricta inmutabilidad en tanto carencia de movimiento, sino en la imposibilidad de desviación en el camino ascendente, o de alteración por retorno al mal. Por otra parte podrían encontrarse aquí vestigios de la polémica de Gregorio contra el gnosticismo, como el mismo Langerbeck anota en su edición. Pero más allá de las connotaciones antropológicas o teológicas, el texto y su ubicación en el curso de la homilía 8 nos permite establecer más claramente lo que ya se anticipaba en *Perf*: la relación existente entre mutabilidad, protréptica y *epéctasis*.

En efecto, la intención del *lógos* al evocar por medio de la imagen de las fieras la fealdad de la vida de la esposa, anterior a la conversión, consistía -según dijimos- en dar un nuevo estímulo para que aquella continúe en su ascenso, pues la comparación con lo desagradable del pasado intensifica el goce presente. Ahora bien, este goce del bien es precisamente un eficaz medio protréptico, que mueve a avanzar siempre más, a elevarse para alcanzar el próximo grado en la escala de los bienes. Este aspecto se percibirá mejor si volvemos, ya en el final de nuestro recorrido, a la interpretación de la primera parte del v. 4,8 del *Cantar*: “¡Ven aquí desde el Líbano, esposa, ven aquí desde el Líbano!”.

Este llamado o invitación pone de manifiesto -según la interpretación espiritual- la misma actitud del Señor en el Evangelio cuando dice: "Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba"¹⁴. Con estas palabras "la fuente de los bienes" está atrayendo hacia sí a los hombres sedientos y no pone "un límite a la sed ni al impulso hacia él, ni a la fruición en el beber, sino que con la continuidad del precepto hace una exhortación (προτροπήν) a tener sed y a beber y a tener el impulso hacia él (*Cant* 248,9-11). Queda así expresada una especie de protréptica infinita, pues para aquellos que gustan "cuán bueno es el Señor" esa misma experiencia se convierte en una nueva exhortación (προτροπή 248,13) a una participación cada vez mayor.

Desde aquí se entiende bien por qué esta homilía comenzaba con la detallada presentación del tema de la *epéctasis*: San Pablo es modelo de esta continua tensión hacia la meta, ya que él, aun después de haber sido elevado "al tercer cielo", sigue experimentado en su alma esa sed de ascenso infinito, en el cual cada meta parcial se convierte en punto de partida para el próximo grado de la escala. La relación entre protréptica y *epéctasis* es evidente. El Esposo, se dirá inmediatamente, realiza una incesante exhortación (προτροπή 248,16), atrayendo constantemente a la esposa hacia lo más grande. Se trata de las "palabras exhortativas y atrayentes" (προτροπικώς τε καὶ ἑλκτικώς 249,3)¹⁵ que en tantas otras ocasiones el *lógos* dirige al alma incitando el deseo de ésta hacia una participación siempre creciente en los verdaderos bienes.

En todo esto se manifiesta una característica esencial de la protréptica divina: así como Dios es infinito y sin límites es también la posibilidad de ascenso del alma en el conocimiento de las realidades divinas, consecuentemente la protréptica que el Esposo dirige al alma es incesante; El invita al hombre a iniciarse y luego a continuar en una dinámica amorosa que lo lleva a desear siempre más y a no cesar en el deseo. En cada etapa la posesión o fruición del bien superior contiene en sí las características de esa protréptica, ya que aquella resulta una nueva incitación a no estacionarse en la marcha dichosa, sino a intensificar aún más el deseo. La fruición del alma es un momento esencial de la protréptica divina, o, dicho de otro modo, "el gustar" (γεύσις), el tener la experiencia de la bondad del

14. Jn 7, 37

15. Cfr. También 249,8-9: "Otra vez por medio de esta voz exhortativa" (διὰ τῆς προτροπικῆς...φωνῆς).

Señor, es, en sí mismo, protréptico. En este sentido podría hablarse de una estructura *intrínsecamente protréptica* de la experiencia de Dios.

Es tiempo de cerrar este breve recorrido. Partiendo del tratamiento de la mutabilidad inherente a la naturaleza humana, se ha pretendido observar más allá de los elementos -ya destacados por Daniélou- la relación que aquella tiene con el tema de la protréptica. Aparte de la obvia asociación que los términos mismos utilizados por Gregorio establecen -*τρεπτός/προτρέπειν*-, la Hom. 8 del comentario al *Cantar* invita a pensar en esta íntima relación que incluye también la referencia a la doctrina de la *epéctasis*. En esa homilía la reflexión sobre la mutabilidad del hombre sigue inmediatamente a la consideración de la incesante protréptica divina del Esposo, que recuerda a la esposa la fealdad pasada para intensificar el goce del bien presente, pero precisamente porque esta fruición sirve de estímulo, es decir: es protréptica. En ese contexto pues aparece la referencia a la mutabilidad del hombre. Gregorio estaría señalando con ello una especie de fundamento antropológico de la protréptica: la condición de mudable es la que posibilita la realización de la protréptica divina, y también ¿por qué no hemos de pensarlo? de la protréptica humana, la de Gregorio mismo tal vez, que como escritor e intérprete del texto sagrado puede convertirse en un instrumento más de aquella incesante exhortación que Dios dirige a los hombres de todos los tiempos, tanto a los que escucharon las homilías del Obispo de Nisa como a los que ahora se acercan a leer sus escritos.

Ramón Cornavaca

LA UNIDAD DINAMICA DEL COSMOS EN SAN MAXIMO EL CONFESOR

Antes de introducirnos en el tema de nuestro trabajo, pretendemos mencionar brevemente el fundamento filosófico desde el cual Máximo formula su doctrina. Su pensamiento tiene una intuición ontológica basal¹. El Confesor concibe al ser creado como un ser *precario*, que tiene el ser *ab Alio*; es un ser necesitado. Y para realizar su ser requiere del movimiento. Es así un *ser-en-movimiento*. Ahora descubriremos que ese ser-en-movimiento es un *ser-en-movimiento-a-la-unidad*. Todo el ser se mueve hacia su realización, y ésta consiste en una incesante interpenetración (περιχώρησις) de las partes entre sí, una penetración mutua ασυγχύτος και άδιαπέτος, como manifestaba Calcedonia.

Tras haber aclarado esto, nos concentraremos ya en el presente estudio en las dos grandes divisiones del ser creado: el ser inteligible y el ser sensible. Sin embargo, partiendo de la división de la creación en inteligible y sensible, llegamos a descubrir una forma de unión más profunda. Esta unión de lo inteligible y lo sensible es, primeramente, unión por referencia a un otro, al Otro. La raíz de unión de todo lo creado era, precisamente, su condición creada, su no-ser relativo. En otras palabras, lo inteligible y lo sensible *son uno*, en primer lugar, por no ser Dios, por recibir el ser de Dios.

No obstante, Máximo avanza en su comprensión de la unidad entre espíritu y materia. Ambos son uno por establecer un juego de penetración mutua, por una corriente circular de *estar-en-el-otro*. Fi-

1. Cf. nuestra tesis doctoral en filosofía: 'Λεικίνητος Στάσις, *El dinamismo del ser a la unidad en el pensamiento de Máximo el Confesor*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 1995.

nalmente, esa *co-referencialidad* inaugura un doble modo de conocimiento: podemos llegar al mundo sensible por la mediación del inteligible y vice versa.

I. División de la Creación

La creación entera es fruto de la voluntad buena de Dios

Esta declaración no es evidente. De hecho, en la filosofía griega y en la *Gnósis* cristiana el mundo material no tenía su origen radical en Dios. En el caso de la especulación del *origenismo evagriano*, el mundo material era un efecto de la falta de los vóces, causada por la saciedad (κόρος) en la contemplación divina. El mundo aparece allí como ámbito de corrección y reconducción a la contemplación original.

Pero ésta no es, sin duda, la perspectiva de Máximo:

“El que constituyó (ὑποστήσας) el origen de toda la creación: la visible y la invisible según el solo impulso de su voluntad (κατὰ μόνην τοῦ θελήματος τὴν ῥοπὴν), tuvo para ellas antes de los siglos y del origen mismo de las creaturas, una voluntad super-buena (ὑπεράγαθον)” (*Thal* 22, 317b)².

Dios crea el mundo invisible y el visible³. Así, la división entre lo inteligible y lo sensible es el primer corte en la creación⁴, la cual a su vez estaba separada abismalmente del Creador. En *Amb* 41 Máximo expresa lo siguiente:

“Dicen⁵ que la sustancia de todas las creaturas se divide en cinco di-

2. Ὁ πάσης κτίσεως ὁρατῆς τε καὶ ἀοράτου κατὰ μόνην τοῦ θελήματος τὴν ῥοπὴν ὑποστήσας τὴν γένεσιν, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, καὶ αὐτῆς τῆς τῶν γεγονότων γενέσεως, τὴν ἐπ’ αὐτοῖς ἀφράστως, ὑπεράγαθον εἶχε βουλὴν.

3. *Char* III, 72.

4. *Myst* 2, 669b.

5. MÁXIMO apela aquí a una lejana tradición: Οἱ τὰ πολλὰ τῶν Θεῶν μυστήριον ἐκ τῶν ὁπαδῶν καὶ ὑπηρετῶν γενομένων τοῦ Λόγου, καὶ αὐτόθεν ἀμέσως τὴν τῶν ὄντων μνηθέντων γινώσιν, κατα διαδοχὴν διὰ τῶν πρὸ αὐτῶν εἰς αὐτοὺς διαδοθέντα λαβόντες ἄγιο φασί...

visiones. De las cuales (divisiones) *la primera* es la que divide la naturaleza increada de la naturaleza creada universal, que ha recibido el ser por generación. Dicen que Dios por su bondad ha creado la resplandeciente belleza de todos los seres [...]. Están naturalmente divididas entre sí (las naturalezas increada y creada), de modo que no pueden mostrar uno y el mismo *lógos* inefable.

La segunda división, según la cual toda la naturaleza que recibió, por la creación, el ser de Dios está dividida en inteligibles y sensibles [...]” (*Amb* 41, 1304d- 1305a)⁶.

Otra expresión de la misma división específica que los cuerpos pertenecen al mundo sensible y las sustancias incorpóreas al inteligible:

“Así todo el mundo de los seres producido por Dios, está dividido (*διαιρούμενος*) en el mundo intelectual, lleno de las sustancias intelectuales e incorpóreas, y el mundo sensible y corpóreo, formado magníficamente por muchas formas y naturalezas” (*Myst* 2, 669ab).

El mundo, dividido en inteligibles y sensibles, es presentado en otros textos como *compuesto* de seres invisibles y visibles⁷. Por sutil que sea hay que notar que se pasa de la *διαίρεσις* a *συνιστάμενον*. La creación aparece, ante todo, como una síntesis, una composición de realidades.

Ahora, este mundo compuesto se convierte también en imagen del hombre, compuesto de alma y cuerpo⁸. Máximo, siguiendo la tradición, establece una mutua relación y reflejo entre mundo y hombre, de modo que éste pueda ser denominado *μακράνθρωπος*, como en Platón, y aquel *μικροκόσμος*⁹. Así aparece una tensión dinámica entre las partes y el todo, entre la Unidad y la Diversidad, entre el Todo y las Partes.

6. Δευτέραν δὲ, καθ’ ἣν ἡ διὰ κτίσεως τὸ εἶναι λαβοῦσα σύμπασα φύσις ὑπὸ Θεοῦ διαίρεται εἰς νοητὰ καὶ αἰσθητά.

7. τὸ ὅλον κόσμον τὸν ἐξ ὁρατῶν καὶ ἀορατῶν συνιστάμενον. *Myst.* 7, 684d-685a.

8. *Myst* 7, 684d- 685a.

9. Cf. *Myst* 7, 684d- 688b.

¿Qué antecedentes cosmológicos tenemos, en lo que a nosotros ahora nos concierne, en los Padres y pensadores cristianos?

Ya Clemente afirmaba, siguiendo a Filón, que los dos relatos del Génesis describían la creación del mundo inteligible y el mundo sensible¹⁰.

San Basilio, por su parte, asume la división física aristotélica entre mundo supralunar y sublunar y la noción de una *συνπάρθεια*. En Gregorio de Nacianzo el mundo sensible es, siguiendo a Platón y Plotino, una copia imperfecta del inteligible, el inteligible es imagen de la sola realidad que es Dios. En efecto, de la realidad que es Dios, el mundo sensible es sombras y el inteligible imágenes. Gregorio de Nisa, a su vez, habla del ascenso a los tres cielos. El mundo sensible, cuya realidad es la de ser a la semejanza de Dios y por su participación, tiene el valor de orientar al alma iluminada hacia Dios.

Juan Filopón, por otra parte, opone la división bíblico-cristiana creador-creación a la dicotomía pagana de mundo inteligible-mundo sensible, mostrando contra la física aristotélica que no hay una división esencial entre lo inteligible y lo sensible, como sí la hay entre el Creador y la creatura¹¹.

II. Ascenso a la Unidad

Sabemos que *la poderosa tensión* a la unidad constituye el centro de la reflexión del Confesor. En efecto, desde los niveles más ínfi-

10. *Str.* V 94.

11. Descubre que el verdadero enemigo del cristianismo no es el neoplatonismo, sino la teología de Proclo basada en el politeísmo y su *teurgia* derivada de la creencia en un poder supranatural inherente en el mundo fenomenal. Estas dos doctrinas tienen su fuente en *la dicotomía pagana entre mundo sensible e inteligible*, opuesta a la dicotomía cristiana entre Creador y creación. Por ello FILOPÓN demostrará científicamente contra PROCLUSO la corruptibilidad y no divinidad del universo. Es un intento de reconciliar el aristotelismo con el cristianismo. Es la primera confrontación entre una cosmología científica y el monoteísmo. La idea en la que se basan todas las religiones monoteístas, implica la creencia en que el universo es creación de Dios, y la ascensión subsiguiente de que no hay diferencia esencial entre las cosas en el cielo y en la tierra. Cf. SHELDON-WILLIAMS, I. P., "The Greek Christian Platonist tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena", en *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*. Edited by A.H. Armstrong. Cambridge 1967, p. 478.

mos, la realidad toda es atravesada por ese movimiento sintetizador que remata en la unión, impensada e impensable, entre la naturaleza creada y la increada.

Esa tendencia, innata en los dos mundos, a la unidad de la creación en un solo *lógos* místico¹², proviene del mismo acto creador de Dios, es actuado en la redención, y continuado por la Iglesia¹³. En efecto, ésta última, en cuanto εἰκὼν Θεοῦ, hace presente en el mundo la fuerza unificante de Dios. Ella aparece como el ámbito de síntesis en el mundo.

Pero, ¿cómo se llega a la unidad de la creación, de lo inteligible y sensible?

Ahora nos basta saber que para llegar a Dios, que está más allá de todo *lógos* y que es conocido en la ignorancia, el *nous* debe ascender a través de los *lógoi* de los seres sensibles e inteligibles¹⁴. Son innumerables los pasajes en que Máximo alude a ese ascenso que atraviesa el mundo visible e invisible para llegar a Dios que es trascendente tanto a uno como al otro¹⁵.

Aquel ascenso implica un proceso de continuo despojamiento: primero de lo sensible, luego de lo inteligible hasta exigir, finalmente, el abandono de todo ser, de toda creatura.

Así manda sacrificar las figuras (σχήματα) de los fenómenos, “comer” de los *lógoi* inteligibles por la contemplación natural; pero, posteriormente, requiere sacrificar también la sustancia misma de los entes, para “comer” la causa de los entes, arrastrado por la θεολογική δύναμις¹⁶.

“Todo *nous theoretikos* teniendo la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios, habiendo matado en sí el movimiento de la creación sensible, consiguió la virtud; y cortando la figura de sus formas sensibles, encontró la verdad en los *lógoi* de los entes, en ésta (verdad) consiste la contemplación natural; y poniéndose por encima de la esencia de los entes

12. *Thal* 436ab. Son las mismas mediaciones de *Amb* 41.

13. Cf. *Myst* 1, 664d-668c.

14. *Thal* 709d.

15. Cf. por ejemplo *Amb* 67, 1396c. En una alegoría de la multiplicación de panes en el desierto Máximo dice: “El desierto es este mundo, en el cual a aquellos que son movidos por la contemplación natural alrededor de Dios, partiendo espiritualmente los *lógoi* de la naturaleza, se les concede toda plenitud de bienes, como muestran las cestas de los sobrantes, que son doce en el número”.

16. *Thal* 356a.

recibe la iluminación de la divina e insuperable unidad, y en ésta (iluminación) consiste el misterio de la verdadera *theologia*" (*Thal* 356ab).

Queda manifiesto, pues, que el ascenso requiere pasar de la contemplación de lo visible, a lo invisible, y de allí a la oscuridad luminosa de Dios¹⁷, en quien detiene su movimiento¹⁸. Al mismo tiempo, este ascenso es ritualizado en la liturgia¹⁹.

Concluamos que si se llega a Dios mediante el mundo, es porque el mundo manifiesta, de algún modo, a Dios²⁰. Ya se ha referido cómo ese mundo y los seres contenidos en él, son huellas rumbo al *In-cognoscible*, tras haber negado todo conocimiento, en el silencio o en la tiniebla, como lo interpretan también Filón y Gregorio de Nisa.

Hemos expresado el ascenso de la creatura espiritual a la Unidad inefable de Dios. En ese ascenso el hombre va arrastrando consigo a la creación entera. Su proceso de unificación es la unificación cósmica. En esto se entrevé ya la función mediadora que compromete al hombre en el mundo²¹.

Pero, ¿cómo se da esa *con-spiratio* de la creación?

Entre los dos mundos, el inteligible y el sensible, se da una ἀναφορά a la ἕνωσις ἀσύγγυτος, la cual se da precisamente por la περιχώρησις, por la mutua penetración circular (περί). Esta correlación hace que el mundo inteligible y el sensible conspiran a la unidad de lo creado:

"El mundo es uno. No está dividido por sus partes. Por el contrario, él circunscribe la diferencia de las partes provenientes de su parti-

17. *Char* I, 97: "El *nous* puro se encuentra en las ideas simples de las cosas humanas o en la contemplación natural de las cosas visibles o en aquella de las invisibles, o en la luz de la santa Trinidad".

18. Cf. *Amb* 71, 1408d- 1409a: El *nous* contemplativo traspassa lo visible y llega a la zona de los inteligibles, pero a la vez la sobrepasa en la fe, deteniendo en Dios su movimiento.

19. *Myst* 24, 704b. Analizando la liturgia dice: "Por la divina lectura del santo Evangelio (se significa) la consumación del pensamiento terrenal, como del mundo sensible. Por medio de la clausura posterior de las puertas, el paso y traslado del alma de este mundo corruptible al mundo intelectual".

20. *Theol. et oecon.* II, 79, 1161d.

21. Cf. P. ARGÁRATE, "St. Maximus' conception of man as mediator as the fulfillment of the ontological unity of περιχώρησις" a publicarse próximamente en *Sobornost*, revista de la Iglesia Ortodoxa de Gran Bretaña.

cularidad natural por su relación ascendente hacia su unidad indivisible (τῆ πρὸς τὸ ἓν ἑαυτοῦ καὶ ἀδιαίρετον ἀναφορᾶ περιγράφων), y las pone así como siendo idénticas con Él y recíprocamente, sin confusión (ἀσυγχύτως), entre ellas; muestra que cada una penetra (ἐμβεβηκότα) en la otra, una totalidad en la otra totalidad, y que las dos completan su propia totalidad única como partes, mientras que las partes mismas se encuentran completadas y acabadas en su principio de unidad y de totalidad por Él que es la totalidad" (*Myst* 2, 669b)²².

En este texto señorea la idea de *unidad-en-la-diversidad*. En efecto, los inteligibles y los sensibles constituyen un mundo uno. Esto no se da por una σύγχυσις, confundiendo las diferencias naturales, sino por una superioridad de la relación con la causa, por un ascenso invencible a una unidad indivisible (ἀδιαίρετον). Finalmente, se dice, el nivel inteligible y el sensible no son sino partes de un todo, el mundo uno (εἰς κόσμος).

Máximo proyecta así la vieja cuestión de lo uno y lo múltiple, cuestión perdurable en todo sistema filosófico. En oposición a reduccionismos, él afirma ambos: la unidad y la diferencia. Simplemente, la unidad es más fuerte que la diferencia.

Y esa tensión unificante que atraviesa el cosmos es el *Lógos*. Él es, dice utilizando una terminología estoica, el vínculo indisoluble (δεσμὸς ἀδιάλυτος) entre los dos mundos, que conduce todo a la unidad, a la σύμπνοια²³. Él es el vínculo entre los contrarios, entre los que se oponen entre sí; vínculo que lleva a la constitución de un solo mundo²⁴.

También el hombre, a imagen del *Lógos*, es constituido vínculo, vínculo natural (σύνδεσμος φυσικός) de toda la creación, llamado a ejercer la empresa mediadora entre los extremos de

22. Πάλιν εἰς ἔστι κόσμος τοῖς ἑαυτοῦ μὴ συνδιαιρούμενος μέρεσι: τούναντίον δὲ, καὶ αὐτῶν τῶν μερῶν τὴν ἐξ ιδιότητος φυσικῆς διαφορᾶν, τῆ πρὸς τὸ ἓν ἑαυτοῦ καὶ ἀδιαίρετον ἀναφορᾶ περιγράφων. καὶ ταυτὸν ἑαυτῷ τε καὶ ἄλλήλοις ἀσυγχύτως ἐναλλάξ ὄντας. καὶ θατέρω θάτερον ὅλον ὄλω δεικνύς ἐμβεβηκότα. καὶ ἄμφω ὅλον αὐτὸν ὡς μέρη ἓνα συμπληροῦντας, καὶ κατ' αὐτὸν ὡς ὅλον μέρη ἐνοειδῶς τε καὶ ὀλικῶς συμπληρουμένους.

23. Cf. *Thal* 688ab.

24. *Amb* 17, 1228c.

la creación, en especial, entre la naturaleza inteligible y la sensible²⁵.

III. Interpenetración

1. Equilibrio y reciprocidad

Máximo aparece como el forjador de un delicado entramado, como el orfebre de una cuidada síntesis. Von Balthasar subraya el equilibrio en todos los niveles del ser: entre universal y particulares, entre sujeto y objeto: "Contra el platonismo, Máximo insiste en el perfecto equilibrio de valor entre el universal y el particular. Contra toda la tendencia griega de subordinar el sujeto al objeto, él subraya su equilibrio en todos los grados del ser"²⁶.

Ese equilibrio se muestra ahora entre espíritu y materia, entre lo inteligible y lo sensible. Ambos, como se indicó, constituyen el todo del cosmos. La unidad brilla más allá de las diferencias.

Es evidente que esto sólo puede ser sostenido desde una perspectiva, como la bíblica, donde el vértice ontológico no estuviera en alguno de los dos términos. En efecto, si la realidad en sí es la Idea, no queda otro camino que percibir en la materia una depreciación, una sombra. Pero no es ésta la concepción bíblico-cristiana. En ésta el "ser verdadero" es tan trascendente al mundo inteligible como al sensible. Si la cisura pasa no ya entre lo invisible y lo visible, sino entre el que *Es* y todo lo que empezó a ser, las diferencias dentro del seno de éste serán superadas por la común y radical *nada* que

25. *Amb* 41, 1305bc: Τούτου δὴ χάριν ἔσχατος ἐπεισάγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος, οἰοῦναι σύνδεσμός τις φυσικὸς τοῖς καθόλου διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσιτεύων ἄκροις, καὶ εἰς ἕνα ἕνα ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλὰ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι, ἵνα τῆς πρὸς Θεὸν, ὡς αἴτιον, τὰ πάντα συναγωγῆς ἐνώσεως ἐκ τῆς ἰδίας πρότερον ἀρξάμενος διαρέσεως, καθεξῆς διὰ τῶν μέσων εἰρημῶ καὶ τάξει προβαίνων εἰς τὸν Θεὸν λάβῃ τὸ πέρας τῆς διὰ πάντων κατὰ τὴν ἔνωσιν γινομένης ὑψηλῆς ἀναβάσεως, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι διαίρεσις...

26. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, zweite, Völlig veränderte Auflage, Einsiedeln 1961, p. 169: "Gegen den Neuplatonismus betont Maximus die horizontale Äquipollenz von Allgemein und Partikulär. Gegen die gesamtgriechische Tendenz einer Überordnung des Gegenstandes über das Subjekt unterstreicht er ihre Gleichberechtigung auf allen Stufen des Seins".

las precede. Como manifestamos anteriormente, el mundo está unido por el *status* de no ser en sí, de pender de Otro. O, si se quiere formularlo más positivamente, *el mundo es uno por su relación al Creador*. Y esto es precisamente lo que Máximo viene diciendo en los textos brindados hasta aquí. Es tan abismal la fosa que los pone aparte del Creador, que ella supera cualquier corte entre ellos. La alteridad del mundo respecto de Dios, de este modo, funda la unidad del mundo mismo.

La trascendencia del Principio, preparada lentamente por el platonismo medio y manifiesta en el neoplatonismo, no es aún una verdadera trascendencia ya que lo múltiple, finalmente, no es sino una emanación del Uno.

Solamente la revelación bíblica desarrollará una trascendencia radical, donde lo múltiple pudo no haber sido, donde el todo cuelga de la libertad de Dios, lo cual no niega la importancia del aporte del neoplatonismo en el esfuerzo para comprender la alteridad del mundo y su unidad.

Máximo se está oponiendo a toda una tradición espiritualista, marcada por el platonismo. Sin embargo es en esa misma tradición donde encuentra jalones que desarrollará. En efecto, allí está el simbolismo cósmico de Orígenes; los Capadocios fueron forjando la concepción de la unidad del mundo sensible y el inteligible y, por fin, la dialéctica de la trascendencia en Dionisio, en quien Dios está tan alejado de lo espiritual como de lo sensible²⁷.

2. Correspondencia completa

Máximo ha defendido el equilibrio entre espíritu y materia. Ahora da un paso más e indica que hay una correspondencia perfecta entre el mundo inteligible y el sensible. Éste es fenómeno²⁸ de aquel. Y el inteligible se refleja en la materia de un modo definitivo (*ἀλῶβητον*)²⁹.

27. H.U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, pp. 169- 170.

28. Cf. *Myst* 2, 669bc.

29. *Myst* 2, 669d.

Pero, ¿cómo ocurre esta co-referencia de ambos mundos, esta dimensión especular?

Ambos se llevan mutuamente: el visible es portador del invisible y éste contiene a aquel³⁰. En cada una de esas dos franjas de lo real se refleja la otra; cada parte refiere, a su vez, a la otra. Podemos formularlo así: hay, de este modo, una *inter-penetración* entre el mundo inteligible y el sensible.

¿Cómo se da, ahora, esta interpenetración? ¿cómo penetra el mundo sensible en el inteligible y *viceversa*?

La penetración requiere la *mediación* de un elemento que sea, de alguna manera, *intermedio*. En efecto, el mundo inteligible penetra al sensible por medio de las figuras (τύποι), y el sensible al inteligible mediante los *lógoi*.

¿Cuál es el aporte de cada uno de los mundos al otro?

El mundo inteligible aporta la unificación realizada por el *nous*, mientras que el sensible brinda la multiformidad a través de la sensación.

Veamos lo expresado en un texto:

1. "Quien *piensa* el mundo sensible, contempla el inteligible. *Modela* los inteligibles, por la sensación, dándoles imagen (φανταζόμενος) y *figura* (σχηματίζει) a los *lógoi* contemplados según el *nous*; /
2. a y *traslada* la constitución del mundo inteligible de modo multiforme a la sensación;
.b y la composición compleja (πολυπλόκως) del mundo sensible al *nous*;/
3. a y *piensa*, el sensible en el mundo inteligible, traduciendo, por los *lógoi*, la sensación al *nous*;
.b y (piensa), el inteligible en el mundo sensible; *reflejando sabiamente*, por los tipos, el *nous* en la sensación"³¹.

30. Cf. W. VÖLKER, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. Wiesbaden 1965, p. 45.

31. *Thal* 692d- 693a: 'Ο τὸν φαινόμενον κόσμον νοῶν, θεωρεῖ τὸν νοούμενον τυποῖ γὰρ τῇ αἰσθήσει τὰ νοητὰ φανταζόμενος, καὶ κατὰ νοῦν σχηματίζει τοὺς θεαθέντας λόγους καὶ μεταφέρει πρὸς μὲν αἴσθησιν πολυειδῶς τοῦ νοητοῦ κόσμου τὴν σύστασιν πρὸς δὲ νοῦν τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου πολυπλόκως τὴν σύνθεσιν καὶ νοεῖ ἐν μὲν τῷ νοητῷ τὸν αἰσθητὸν, μετενέγκας πρὸς τὸν νοῦν τοῖς λόγοις τὴν αἴσθησιν ἐν δὲ τῷ αἰσθητῷ τὸν νοητὸν, πρὸς τὴν αἴσθησιν ἐπιστημόνως τοῖς τύποις μετεγκλώσας τὸν νοῦν.

Para una inteligencia más honda de este pasaje brindamos el siguiente esquema:

- | | | |
|---------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|
| 1. modela
figura | inteligibles
<i>lógoi</i> | por la sensación
según el <i>nous</i> |
| 2. traslada | mundo inteligible——multiformemente——
mundo sensible——compleja—— | a la sensación
al <i>nous</i> |
| 3. piensa | sensible (en el inteligible)
traduce la sensación——por <i>lógoi</i> ——
inteligible (en el sensible)
refleja el <i>nous</i> ——por figuras—— | al <i>nous</i>
en la sensación |

De un primer análisis de este *movimiento bi-direccional* entre los dos mundos resulta lo siguiente:

1. En el movimiento desde el mundo inteligible al sensible, se modela y figura, se hace multiforme lo que es simple, todo esto mediante los *tipoi*.

2. En el movimiento inverso, desde el mundo sensible al inteligible, se compone lo que es complejo, por medio de los *lógoi*.

El vocabulario es muy *dinámico* (*μεταφέρει, μετενέγκας, μεταγκλώσας*). Al mismo tiempo es interesante notar que un mundo se piensa por el otro³².

32. Esto se confirma en la interpretación que hace MÁXIMO de la visión de san Pedro en la casa de Cornelio, referida por el libro de los *Hechos de los Apóstoles*. Por esa visión, en la cual ve descender del cielo un mantel con toda clase de animales, puros e impuros, entiende que nada es impuro ante Dios. Ahora bien, veamos la interpretación que realiza el Confesor de ese pasaje: "Por medio del mantel, con los animales que están en él, se significa el mundo sensible entendido, por medio del mundo invisible, en los *lógoi* (τὸν φαινόμενον προεδείκνυε διὰ τοῦ ἀοράτου κόσμον τοῖς λόγοις νοούμενον); o el mundo invisible manifestado por los *tipos* del mundo sensible (ἢ τὸν ἀόρατον, τοῖς τῶν αἰσθητῶν τύποις φαινόμενον)... El *nous* solo, purificado de la fantasía de los sentidos (ἀπολελυμένον τῆς κατ' αἴσθησιν φαντασίας), contempla los *lógoi*, desnudos de las figuras de las cosas sensibles (δυνηθεῖς σχημάτων γυμνοὺς θεάσασθαι τοὺς λόγους τῶν αἰσθητῶν), y conoce los tipos de las cosas inteligibles (ἐπιγνῶ τοὺς τύπους τῶν νοητῶν) y aprende que ninguna de las creaturas de Dios es impura. Quien habiendo contemplado la creación visible, manifestada por los *lógoi* a partir del mundo inteligible (Ὁ γὰρ θεωρήσας ἐκ τοῦ νοητοῦ κόσμου προφανομένην τοῖς λόγοις τὴν ὄρωμένην κτίσιν), o los tipos de los inteligibles a partir del orden de los sensibles (ἢ τοὺς τύπους τῶν νοητῶν ἐκ τῆς τῶν φαινομένων

Todo esto se hace aún más patente en la concisión del siguiente pasaje:

“El mundo inteligible aparece místicamente en el sensible delineado por las figuras, y el sensible debe ser pensado en el inteligible por los *lógoi*” (*Thal* 685d)³³.

Toda la doctrina sobre la interpenetración de los dos mundos queda perfilada en el texto que citaremos más abajo. Notemos tan sólo que la habitual pareja de términos: *lógoi-típoi* es también delineada como *lógoi-* formas simbólicas. Lo cual destaca el carácter de símbolo que cobra el mundo sensible. Von Balthasar ha visto el fruto maduro de la metafísica alejandrina en el texto que citamos a continuación³⁴:

“Todo el mundo intelectual se manifiesta figurado (*τυπούμενος*) místicamente en todo el (mundo) sensible por las formas simbólicas (*τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι*), para los que pueden ver; y todo el mundo sensible está simplificado (*ἀπλούμενος*) gnóticamente en todo el mundo inteligible por los *lógoi*, según el *nous*. En aquel (mundo sensible), éste (el mundo inteligible) está por los *lógoi*, y aquel en éste, por las figuras (*τύποις*), y resulta una la obra de ellos (*καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν ἐν*), como si fuera la *rueda dentro de la rueda*, dice Ezequiel, el admirable contemplador de las cosas grandes [cf. *Ez* 1, 16]. Y nuevamente ‘Desde la creación del mundo, las cosas invisibles son contempladas y comprendidas por las *creaturas*’ [*Rm* 1, 20], dice el divino Apóstol. Y si se contempla las cosas que no aparecen por medio de las que aparecen, como está escrito, mucho más serán pensadas las que aparecen mediante las

διαλοσμήσεως), que se manifiesta como un mantel bajado del cielo, piensa que nada de lo visible es impuro, viendo que no se manifiesta ninguna oposición (*ἀντιπάθειαν*) en los *lógoi* de los entes” (*Thal* 27, 353ac). El razonamiento es el mismo que más arriba: los *lógoi* son los representantes del mundo sensible en el inteligible, y los tipos son los embajadores del mundo de arriba en el sensible. De esta manera *lógoi* y tipos son la brecha, el vaso comunicante, la mediación entre dos aspectos del único mundo.

33. τὸν μὲν νοητὸν ἐν τῷ αἰσθητῷ φαίνεσθαι τοῖς τύποις μυστικῶς διαγράφων. τὸν δὲ αἰσθητὸν, ἐν τῷ νοητῷ τοῖς λόγοις ὄντα νοεῖσθαι διδάσκων.

34. H.U. von BALTHASAR, *op. cit.*, p. 174.

no aparentes, por quienes se elevan por la contemplación espiritual [...]” (*Myst* 2, 669bc)³⁵.

Dos tipos de conocimiento

La reciprocidad entre los dos mundos, su co-referencia, instauration dos tipos de conocimiento, de *gnósis*. En efecto, si el mundo sensible refiere y refleja el mundo inteligible, y viceversa, podemos sustentar un doble modo de conocimiento. Por la mediación de un mundo llegamos al otro.

Así la comprensión de los inteligibles por medio de los sensibles (como la prueba cosmológica de Dios) se llama *συμβολική θεωρία*. Por otra parte, la contemplación de los sensibles (más exactamente de sus *lógoi*) sólo es accesible a la *πνευματική έπιστήμη*.

La contemplación simbólica (*συμβολική θεωρία*) es la de los inteligibles por medio de las cosas visibles. Ciencia espiritual y pensamiento (*πνευματική έπιστήμη και νόησις*) es la de los visibles por medio de los invisibles. Porque es necesario que los seres, que se revelan (*δηλωτικά*) mutuamente, posean totalmente expresiones verdaderas y claras uno del otro, en una relación mutua que no disminuye” (*Myst* 2, 669cd).

Este texto resulta sumamente significativo. La contemplación simbólica alude al tan mencionado ascenso a lo inteligible a partir

35. “Όλος γάρ ο νοητός κόσμος όλω τῷ ἀσθητῷ μυστικῶς τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι τυπούμενος φαίνεται τοῖς ὄραν δυναμεινοῖς· καί ὅλος ὅλω τῷ νοητῷ ὁ ἀσθητός γνωστικῶς κατὰ νοῦν τοῖς λόγοις ἀπλούμενος ἐνυπάρχων ἐστίν. Ἐν ἐκείνῳ γάρ, οὐτος τοῖς λόγοις ἐστι· κάκεινός ἐν τούτῳ τοῖς τύποις· καί τὸ ἔργον αὐτῶν ἐν, καθὼς ἄν εἴη τροχός ἐν τῷ τροχῷ, φησὶν ὁ θαυμαστός τῶν μεγάλων θεατῆς Ἰεζεχιήλ, περὶ τῶν δύο κόσμων, οἶμαι, λέγων. Καί πάλιν· Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθοράται, φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος. Καί εἰ καθοράται διὰ τῶν φαινομένων τὰ μὴ φαινόμενα, καθὼς γέγραπτα, πολλῶ δὴ καὶ διὰ τῶν μὴ φαινομένων τοῖς θεωρία πνευματικῇ προσανέχουσι τὰ φαινόμενα νοηθήσεται· Τῶν γὰρ νοητῶν ἢ διὰ τῶν ὀρατῶν συμβολικῆ θεωρία, τῶν ὀρωμένων ἐστὶ διὰ τῶν ἀόρατων πνευματικῆ έπιστήμη καὶ νόησις. Δεῖ γὰρ τὰ ἀλλήλων ὄντα δηλωτικά, πάντας ἀληθεῖς καὶ ἀριδῆλους τὰς ἀλλήλων ἔχειν ἀμφάσεις, καὶ τὴν ἐπ’ αὐταῖς σχέσιν ἀλώβητον.

de lo sensible. El mismo Máximo refrendó esto con el clásico pasaje de la *carta a los Romanos*³⁶, que a su vez cita al libro de la *Sabiduría*: “Desde la creación del mundo, las cosas invisibles son contempladas y comprendidas por las creaturas”.

Este es el paradigma de la contemplación *simbólica*, donde el mundo sirve de escala para el conocimiento de Dios, como ya mencionamos anteriormente. La contemplación *simbólica* encuentra la presencia del mundo inteligible en la materia.

Al mismo tiempo los *lógoi* son enclaves de la materia en las alturas del espíritu. En ellos lo sensible se encuentra unificado y simplificado. Y esta reducción es empresa del *nous*.³⁷

También del texto anterior se sigue que ambos mundos se manifiestan (τὰ ἀλλήλων ὄντα δηλωτικά) y reflejan mutuamente. Esto se funda en una relación (σχέσιν) permanente.

Von Balthasar agrega:

“Así acontece una perfecta *circumincisión* (περιχώρησις) del mundo espiritual y del mundo sensible, concepción que el Areopagita había preparado mediante la perfecta reflexión (*Ineinanderspiegelung*) entre las jerarquías celeste y terrestre, una puramente espiritual y la otra fenoménica-sensible. Máximo da a esta intuición estética una concientización conceptual y una amplitud cósmica”³⁸.

IV. Conclusiones

Uno de los aspectos fundamentales que presenta este proceso de unificación es precisamente el de ser un *proceso*, es decir, una

36. *Rom* 1, 20.

37. *Myst* 2, 669c: καὶ ὅλος ὅλω τῷ νοητῷ ὁ αἰσθητὸς γνωστικῶς κατὰ νοὸν τοῖς λόγοις ἀπλούμνος ἐνπαύρων ἐστίν.

38. H. U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 170: So ereignet sich eine vollkommene gegenseitige Durchwohnung (περιχώρησις) der geistigen und der sinnlichen Welt, eine Einsicht, die der Areopagite durch seine vollendete Ineinanderspiegelung der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie -die eine reingestigt, die andere phänomenal-sinnlich- vorbereitet hatte. Maximus gibt dieser ästhetischen Intuition begriffliche Bewusstheit und kosmische Weite.

dinámica. Pero esta dinámica es una dinámica circular. En efecto, Máximo para expresar los modos más perfectos de unión acude a verbos que tienen como prefijo el término *περί*. Así empleará dos expresiones muy profundas como *περικομίζειν* y, sobre todo, *περιχωρεύν*.

La realidad es esa síntesis; la realidad es esa *περιχώρησις*. De allí que esta categoría aparezca como la última palabra en su análisis del ser. *El ser es perijorético*. Y esto se manifestará en cada uno de los ámbitos de esa realidad, acudiendo explícitamente a nuestro término o designándolo con otras palabras³⁹: espíritu y materia, alma y cuerpo, *νοῦς* y sensación, y finalmente, creatura y Creador, todo es comprendido desde la *περιχώρησις*. Efectivamente, ella ilumina la gran distinción del ser (espíritu y materia) realizada en el gran mundo (mundo inteligible y mundo sensible⁴⁰) y en el *pequeño mundo* (alma y cuerpo⁴¹). Y no sólo alumbra el ser sino también la operación (el *nous* y los sentidos; la intelec-

39. En *PN* 905d expresa el modo de la unión con Dios: ...αὐτὸν τὸν ταύτης αὐτοουργὸν τῆς χάριτος, καὶ κατὰ φύσιν τοῦ Πατρὸς Υἱὸν, ὅλον ὄλοι δίχα περιγραφῆς ἀχραντως περικομίζοντες· ἐξ οὗ, καὶ δι' οὗ, καὶ ἐν ᾧ τὸ εἶναι καὶ κινεῖσθαι, καὶ ζῆν ἔχομεν τε καὶ ἔξομεν.

40. En *Thal* 353ac MÁXIMO interpreta la visión tenida por el apóstol Pedro en casa de Cornelio, en la cual contempla un mantel que desciende del cielo lleno de animales. Éste "significa el mundo sensible entendido, por medio del mundo invisible, en los *logoi*; o el mundo invisible manifestado por los tipos del mundo sensible...el nous purificado contempla los *logoi* desnudos de las figuras de las cosas sensibles, y conoce los tipos de inteligibles y aprende que ninguna de las creaturas de Dios es impura".

En *Thal* 685d, con motivo de otra visión, sostiene lo siguiente: Εἰ δὲ καὶ, τοῦς δύο κόσμους διὰ τῶν δύο ἐλαιῶν ὁ τῆς Γραφῆς αἰνίττεται λόγος, καλῶς ἂν εἶχοι καὶ οὕτω νοούμενος· ἦν ἴσταται μέσος ὡς Θεὸς ὁ Λόγος· τὸν μὲν νοητὸν ἐν τῷ αἰσθητῷ φαίνεσθαι τοῖς τύποις μυστικῶς διαγράφων· τὸν δὲ αἰσθητὸν, ἐν τῷ νοητῷ τοῖς λόγοις ὄντα νοεῖσθαι διδάσκων. En *Thal* 692d- 693a: Ὁ τὸν φαινόμενον κόσμον νοῶν, θεωρῶν τὸν νοούμενον τυποῖ γὰρ τῇ αἰσθησει τὰ νοητὰ φανταζόμενος, καὶ κατὰ νοῦν σχηματίζει τοὺς θεαθέντας λόγους· καὶ μεταφέρει πρὸς μὲν αἰσθησιν πολυειδῶς τοῦ νοητοῦ κόσμου τὴν σύστασιν· πρὸς δὲ νοῦν τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου πολυπλόκως τὴν σύνθεσιν· καὶ νοεῖ ἐν μὲν τῷ νοητῷ τὸν αἰσθητὸν, μετενέγκας πρὸς τὸν νοῦν τοῖς λόγοις τὴν αἴσθησιν· ἐν δὲ τῷ αἰσθητῷ τὸν νοητὸν, πρὸς τὴν αἴσθησιν ἐπιστημόνας τοῖς τύποις μετεγκλώσας τὸν νοῦν.

Finalmente, en el citado pasaje de *Myst* 2, 669bc.

41. "No cesará jamás el alma de transmigrar al cuerpo (μετενσωματοῦσθαι), ni el cuerpo de transmigrar al alma (μετεμψυχοῦσθαι)" *Amb* 1100d.

ción y la sensación⁴²). Ser y obrar confluyen en la περιχώρησις. Y esto llega al *paroxismo* en la síntesis insospechada entre el mundo y Dios⁴³, en el ser y obrar de ambos. Es la unión que supera todo *lógos* y conocimiento, siendo por ello impensable e inefable⁴⁴.

Volviendo a nuestro análisis de la concepción de κόσμος, digamos que éste se presenta en el pensamiento de Máximo como una realidad plural y, al mismo tiempo, sinfónica. En efecto, en ese κόσμος sus dos dimensiones fundamentales, materia y espíritu, no sólo se reflejan mutuamente, sino que se penetran dinámicamente una en la otra. El mundo es el resultante de ese incesante movimiento (ἀεκίνητος στάσις), especular, reflexivo y circular, donde la materia pasa al espíritu, y éste a la materia. El κόσμος es el continuo di-

42. Ποταμὸς δὲ διορίζων διὰ μέσου τῆς πόλεως ἐστὶν ἢ κατὰ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκ τῶν αἰσθητῶν νοημάτων συναγομένη γνῶσις, διὰ μέσης διερχομένη τῆς ψυχῆς, ὡς νοῦ καὶ αἰσθήσεως οὕσα μεθόριος. Ἡ γὰρ γνῶσις τῶν αἰσθητῶν οὐτε πάντῃ τῆς νοερᾶς ἀπεξένεται δυνάμεως, οὐτε δὲ ὅλου μόνῃ προσενέμηται τῇ κατ' αἴσθησιν ἐνεργείᾳ· ἀλλ' οἷον τῆς τε τοῦ νοῦ πρὸς τὴν αἴσθησιν, καὶ πρὸς τὸν νοῦν τῆς αἰσθήσεως συνόδου μέση τυγχάνουσα, δι' ἑαυτῆς ποιεῖται, τὴν πρὸς ἀλλήλα τούτων συνάφειαν· κατὰ μὲν τὴν αἴσθησιν, κατ' εἶδος τυπουμένη τοῖς σχήμασι τῶν αἰσθητῶν· κατὰ δὲ τὸν νοῦν, εἰς λόγους τῶν σχηματῶν τοὺς τύπους μεταβιβάζουσα· διὸ ποταμὸς διορίζων διὰ μέσης τῆς πόλεως εἰκότως προσηγορεύθη τῶν ὄρων ἢ γνῶσις, ὡς τῶν ἄκρων, λέγω δὲ νοῦ καὶ αἰσθήσεως οὕσα μεταξύχιος. *Thal* 456ab.

43. En *Amb* 1076c MÁXIMO afirma que en la unión del hombre con Dios hay una sola operación de Dios y de los dignos de Dios, es más, de Dios solo: ὥστε εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνεργείαν, τοῦ Θεοῦ, καὶ τῶν ἀξίων Θεοῦ, μᾶλλον δε μόνου Θεοῦ, ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος.

Pero es relevante sobre todo *Amb* 41, 1308b: καὶ τέλος ἐπὶ πάσι τούτοις, καὶ κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἐνώσας (ὦ τοῦ θαύματος τῆς περὶ ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας) ἐν καὶ ταυτὸν δείξειε κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος, ὅλος ὅλω περιχωρήσας δλικῶς τῷ Θεῷ, καὶ γενόμενος πᾶν εἴ τί πέρ ἐστιν ὁ Θεὸς, χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος, καὶ ὅλον αὐτὸν ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ τὸν Θεὸν, καὶ τῆς ἐπ' αὐτὸν τὸν Θεὸν ἀνάβασεως οἷον ἔπαθλον αὐτὸν μονώτατον κησάμενος τὸν Θεὸν, ὡς τέλος τῆς τῶν κινουμένων κινήσεως, καὶ στάσιν βάσιμόν τε καὶ ἀκίνητου τῶν ἐπ' αὐτὸν φερομένων, καὶ παντὸς ὄρου καὶ θεσμοῦ καὶ νόμου, λόγου τε καὶ νοῦ, καὶ φύσεως ὄρου καὶ πέρας ἀόριστόν τε καὶ ἄπειρον ὄντα.

44. μέθ' ἦν ὑπὲρ λόγον καὶ γνῶσιν ἀνοήτως τε καὶ ἀφράστως κατὰ ἀπλήν προσβολὴν ἐνωθήσεται τῷ Θεῷ. *Amb* 15, 1220b.

namismo de περιχώρησις entre lo sensible y lo inteligible; dinamismo en el cual la materia contiene y refleja al espíritu y *vice versa*.

Y ese dinamismo de encuentro *perijorético* encuentra su punto de más alta pregnancia en el hombre, enclave cósmico de la máxima penetración entre materia y espíritu, ya que en él,

“No cesará jamás el alma de transmigrar al cuerpo (μετενσωματοῦσθαι), ni el cuerpo de transmigrar al alma (μετεμψυχοῦσθαι)”
(*Amb* 1100d)⁴⁵.

Pablo Argárate

45. οὐδέποτε παύσεται ἡ ψυχὴ τοῦ μετενσωματοῦσθαι οὐδὲ τοῦ μετεμψυχοῦσθαι τὸ σῶμα.

SENTIDO Y FINALIDAD DE LA REALIDAD CREADA

PERSPECTIVA AGUSTINIANA

Mi contribución a este nuevo Encuentro intentará interpretar la concepción agustiniana, en el contexto especial de la Patrística latina, de la realidad creada, tanto el mundo como el hombre. Es un punto de partida fundamental en Agustín, al igual que en el pensamiento patrístico, la afirmación de la obra de Dios Creador. Testimonios de esto lo tenemos en los numerosos comentarios patrísticos (tanto latinos, griegos como orientales) al libro del Génesis en su totalidad o en alguno de sus temas o capítulos. Como es bien sabido, Agustín se interesó vivamente por la temática y ya encontramos en los últimos libros de las *Confesiones* reflexiones profundas sobre el tiempo y el valor ontológico de lo creado. Agustín también en otras obras continuará con su investigación del tema, ya sea leyendo literal o alegóricamente el texto bíblico. Una enseñanza que nos deja la exégesis bíblica, en este aspecto, es la conjunción de la fe y de la razón para acercarse, mediante una inteligencia creyente y una fe inteligente, al misterio de Dios y al misterio del hombre, imagen y semejanza de Dios. El hombre así entendido, como enigma y pregunta, no se puede separar de la Naturaleza, que es el gran libro en el que es posible leer la escritura del creador. Es interesante recordar cómo este tema se continuará después en la mística medieval (pensemos en San Buenaventura y la interpretación que Gilson hizo de su pensamiento) para constatar la influencia perdurable y benéfica de los Padres, especialmente Agustín que ocupa, como en la mayoría de los temas patrísticos, un lugar central y de referencia insustituible.

A Agustín le inquietaba esa frase que él sintetizaba en el "*ex nihilo*" y que resumía en sí el núcleo de la cuestión. En efecto, el "*ex nihilo*" respondía a la trascendencia de la Causa creadora, Dios en su omnipotencia tal cual se revela en la Escritura y en la humilde meditación racional. El "*ex nihilo*" permite destacar la trascen-

dencia de Dios Creador de la materia que nosotros podemos conocer (*dignoscitur*) y que constituye realmente el mundo. Encontramos ya aquí, en el comienzo de estas reflexiones, una afirmación del estatuto de lo real en el que no falta la consistencia ontológica. Dios es el Creador de todo y de todos: esta afirmación, de clara raigambre bíblica, es el principio en torno al que giran las restantes consideraciones agustinianas. “*Deus ex nihilo fecit*” destaca la presencia creadora divina manifestada precisamente en la voluntad divina. En la voluntad, en efecto, Agustín encuentra la clave de la “*potestas*” divina¹.

La visibilidad del mundo, su patencia a nuestros sentidos, es el otro hecho que Agustín también señala. Por un lado tenemos al Dios invisible y, por el otro, las creaturas y el mundo caracterizados por su dimensión visible-sensible. Agustín considera que es factible realizar un proceso desde lo visible a lo invisible, es decir, desde la creatura al Creador. Esto se hace plenamente inteligible y alcanza su objetivo en el mismo proceso de la fe, con su dinámica propia y su dimensión sobrenatural (esta última la señalará especialmente en la controversia pelagiana). No obstante, el recurso a la Escritura también es necesario, en especial el lugar clásico de Gen 1,1, sin olvidar Prov 8,27. Este recurso le permite aludir a la presencia de la “*Sapientia Dei*” en el momento creacional. Esa “*Sapientia*” es la que está presente, de manera dinámica, en los escritores sagrados que nos han transmitido el mensaje bíblico. Por otra parte, el ámbito de influencia de la “*Sapientia*” no se limita a la Escritura sino que es más amplio en cuanto que Agustín la conecta con el “*Spiritu Dei*”².

“*Caelum et terra*” es una expresión feliz para Agustín: la encontramos con relativa frecuencia en sus obras. Se caracterizan por su mutabilidad y variabilidad (en contraste con la inmutabilidad divina, que -como es sabido- es uno de los principios fundamentales del pensamiento agustiniano). “*Caelum et terra*” son como un signo elocuente y sensible que remite al Creador y que, en un lenguaje metafórico pero real, reconocen su condición creatural. La mutabilidad es una dimensión esencial de lo creado, no podemos encontrar en la realidad creada una autosuficiencia creacional: su

1. Cf. *Ad Oros. c. Prisc. et orig.* 22; 3,3 (PL. 42, 670-671). Agustín se basa en Sab 12,18 para reflexionar sobre la relación querer-poder.

2. Cf. *De civ. Dei* XI, 4, 1 (PL. 41, 319)

ser es explicable gracias al Ser que las creó. Tienen un comienzo para luego desarrollarse "*ut fieri possemus*". El signo de lo creado es la evidencia de su finitud y de su relación al Creador omnipotente.

La "*pulchritudo*" de las realidades creadas hemos de buscarla en el Señor. Esto, más allá del desarrollo escolástico en la doctrina de los trascendentales, también puede ayudarnos hoy en día a re-valorizar y a re-interpretar lo que el mundo es en su belleza, es decir, en su armoniosa proporción y consistencia. En este sentido, el pensamiento agustiniano (y el de los Padres en general) pueden ofrecer un valioso aporte a la teología de las realidades terrenas y a las reflexiones teológicas sobre los graves problemas ecológicos de nuestro tiempo.

Lo mismo puede decirse acerca de la bondad de lo creado (*bona sunt enim*) y, en última instancia, de su mismo ser (*qui es, sunt enim*): la relación al "*conditor eorum*" es esencial³.

La búsqueda de Agustín es un proceso dinámico orientado hacia la comprensión posible de la verdad de lo creado. Esa búsqueda es, en realidad, un coloquio íntimo entre lo creado y el Creador. Las creaturas son en cuanto el Creador es y la consistencia ontológica de lo creado siempre ha de verse en esta perspectiva trascendente. Agustín llega a interrogarse sobre los aspectos más enigmáticos del acto creador divino: por ejemplo, sobre su modalidad (*Quomodo autem fecisti caelum et terram, et quae machina tam grandis operationis tuae...?*). Esa pregunta lo conduce a una reflexión que se eleva por encima de lo sensible-material para conducirlo a la afirmación de la preexistencia y al hecho de la creación "*in verbo tuo*"⁴.

La referencia al "*Verbo*" es la respuesta a la pregunta anterior sobre la modalidad creacional y conduce, a su vez, a una fe razonable en el "*Verbum Deum apud te Deum*" en su eternidad y en su co-eternidad con el Padre. La creación es "*dicha*" por el Verbo creador en el sentido que la Palabra (con todo el substrato hebreo de *davar*) realiza efectivamente lo que dice y significa. La referen-

3. *Conf.* XI, 4 (PL. 32, 811). Cf. por ejemplo, W. A. CHRISTIAN, "*Augustine and the creation of the world*": *The Harvard Theological Review* 46 (1953) 1-25. El enfoque clásico sigue siendo el de Gilson en su *Introducción...* ad loc.

4. *Conf.* XI, 5.7 (PL. 32, 811). La base escriturística que utiliza en este texto es el Sal. 32, 9.6.

cia al relato del Génesis (Creación por la palabra: "dijo e hizo...") será interpretada, en la perspectiva agustiniana, desde una perspectiva tipológico-simbólica. Se trata en realidad, de una exégesis en clave cristológica, común a gran número de Padres. Existe una continuidad y homogeneidad entre el decir y el hacer: es una coherencia que se mantiene invariable⁵.

Es interesante constatar que estas reflexiones, más bien de tipo filosófico, son conducidas por Agustín al ámbito de la fe. Como he indicado líneas más arriba, de una fe razonable (en el sentido que busca comprender dentro de sus propios límites). En este caso se trata de la fe en el Dios creador omnipotente a partir de la nada. Insiste y destaca el "ex nihilo" para resaltar que la misma materia, en cuanto tal, es obra de Dios⁶. La eternidad de Dios es, entonces, lo que da relieve y dignidad a las cosas creadas en la temporalidad (vale recordar aquí, en este sentido, el clásico estudio de J. Guitton sobre este tema, que puede todavía ayudarnos a profundizar en el mismo). "*Ab illo essent*" es la expresión con la que Agustín intenta transmitirnos su intuición central de la relación entre el tiempo y la eternidad. Como he dicho esto tiene un enfoque metafísico y teológico (según algunos autores, ontoteológico) pero también, con posterioridad, se referirá a aspectos más estrictamente polémicos en el campo teológico. Sobre esto último ha investigado Donald A. Cress: las relaciones entre la Creación y el problema del mal en la polémica tardía de Agustín con Julián de Eclana⁷.

Agustín sintetizará su enfoque en la siguiente fórmula concisa y típicamente agustiniana: "*Fecisti ergo facta non factus, creavit creaturam non creatus*"⁸.

No hay lugar en el enfoque agustiniano a una divinización de la

5. Cf. *Conf.* XI, 6.8 (PL. 32, 812-813).

6. Se puede ver, para profundizar el tema: K. RIESENHUBER, "Naturverständnis bei Augustinus" en *Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für H.J. Vogt zum 60. Geburtstag.* Hrsg. v. N. El Khoury, H. Crouzel, R. Reinhardt. Beirut-Ostfildern, F. Rückert Verlag-Schwaben Verl. 1992, 271-293.

7. "*Creatio ex nihilo and Augustine's Account of Evil in the Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum Book V*": *Augustine: Second Founder of the Faith. Collectanea Augustiniana I.* Ed. J. Schnaubelt, F. van Fleteren, New York, Peter Lang. 1990, 451-466.

8. Cf. *De symb. ad catech.* 3,6 (PL. 40, 640).

naturaleza en la que ésta sea autosuficiente o sea causa de sí misma como tampoco encontraremos en él un monismo (de tipo plotiniano, con las reservas necesarias en este caso ya que se discute el tema en Plotino) panteísta. La naturaleza y el mundo creado no son absolutos ni se bastan a sí mismos teniendo en ellos su último fin al que estarían orientados necesariamente. Y no se trata sólo de la naturaleza sino también del hombre, cuya parte más noble es la mente racional e intelectual: ambos son obra de Dios y, en especial, el hombre, en su razón, es imagen de Dios⁹. Para Agustín esta afirmación de la doctrina de la creación le ayuda a comprender, con mayor profundidad, la naturaleza misma del hombre, de tal forma que, en su pensamiento, encontramos asociada la teología, la metafísica y la antropología. El hombre no es omnipotente ni autosuficiente, no es "*artifex*" original ni originario de sí mismo: ciertamente, el hombre posee cualidades que lo ennoblecen (el trabajo, las diversas formas de creatividad personal, etc.) pero todo esto ha de verse en relación con la trascendencia de la causa creadora: "*Ex nihilo autem, ex eo quod prorsus non est facere ut sit, nullum hominum potest*"¹⁰.

Respecto a la causa creadora primera, Agustín ve lo que él llama sus tres "*potentias*" que manifiestan su grandeza inefable: engendra al Hijo, crea el mundo de la nada y crea al hombre. Dios es "*omnipotens*" y esto lo evidencia en el hecho de la creación como obra suya, con las características a las que ya hemos aludido en páginas anteriores. En especial, se destaca la referencia a la labor mediadora del "*Verbum*" y de la "*Sapientia*" divinas¹¹.

La obra creadora, por otra parte, excluye la participación de los ángeles en la misma mientras que hace referencia, en la perspectiva agustiniana, a Dios en su Misterio de Unidad y Trinidad (*id est ipsa Trinitas*)¹². Este aspecto en que se destaca el hecho que los ángeles no han tenido participación en la obra creadora divina aparece también en otros lugares¹³. Las creaturas nos invitan al obsequio razonable de la fe en el Creador ("*inconcusse credere*") y, especialmente, en los designios amorosos y salvíficos de su Volun-

9. *De Trin.* XIV 12, 15 (PL. 41, 1048)

10. Cf. *De act. Cum Fel. Man.* II, 18 (PL. 42, 547).

11. Cf. *C. Fort. Man.* 13 (PL. 42, 117).

12. *De Gen. Ad litt.* IX, 15, 26 (PL. 34, 403).

13. Cf. *De Gen. ad litt.* IX 15, 28 (PL. 34, 404: "*nullus angelus potest...*").

tad. En esta perspectiva, Agustín, no deja de destacar la Libertad del acto divino creador, en el que no existe ninguna forma de coacción o de necesidad imaginable: por el contrario, hemos de remitirnos a la Bondad divina (en la que encontramos la motivación del acto creador)¹⁴.

Incluso en su polémica antimaniquea, Agustín insiste en la necesidad de destacar la importancia de la Voluntad divina y considera que, para alcanzar este objetivo, es necesario analizar la dinámica propia de la voluntad humana. Los Maniqueos, en efecto, intentaban escudriñar los motivos del actuar divino, sus causas, pero olvidaban que "*cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa est causa*". No hay, como decían los maniqueos, una causa para y de la Voluntad divina. La única respuesta que Agustín ofrece a sus adversarios maniqueos (sus antiguos correligionarios) es que Dios creó el mundo porque -simple y perfectamente- así lo quiso: "*Voluntas enim Dei causa est caeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam caelum et terra*"¹⁵.

La Voluntad de Dios en su grandeza y trascendencia inefables es el criterio que regula nuestra comprensión de la Creación. No tiene sentido ir más allá de esa Voluntad y limitarnos a una consideración inmanentística del proceso y del acto creador. En la controversia maniquea podemos percibir una especie de búsqueda gnóstica acerca de los motivos de Dios, de su Voluntad creadora. Olvidaban, sin embargo, los Maniqueos el valor de la Causa creadora como Causa eficiente en la que radica su trascendencia respecto a lo creado y finito. Esto posibilitaba toda una serie de especulaciones de los maniqueos, que nos recuerdan -como he indicado- los argumentos gnósticos. Agustín resalta la trascendencia divina: "*Nihil autem maius est voluntate Dei. Non ergo eius causa quaerenda est*"¹⁶. La bondad de lo creado, por su parte, nos remite a la bondad del Creador que ha obrado con una libertad absoluta, en la que no encontramos ninguna huella de determinación contingente¹⁷.

14. Cf. *Enarr. in Ps.* 134, 10 (PL. 37, 1745).

15. Cf. *De Gen. c. Man.* I, 2, 4 (PL. 34, 175). Se puede ver también *C. Adver. Leg. et Proph.* I, 1, 1 (PL. 42, 603) sobre la opinión maniquea acerca del mundo creado por una materia o naturaleza coeterna con Dios. Cf. por ejemplo y entre otros numerosos estudios, de J. P. MAHER *S. Augustine's defense of the Hexameron against the Manicheans*, PUG, 1946.

16. Cf. *De div. Quaest.* 83 q. 28 (PL. 40, 18).

17. Cf. *De civ. Dei* XI 24 (PL. 41, 338). El texto bíblico que utiliza es Gen 1,10.

La trascendencia de Dios se extiende, desde luego, a la misma materia. Lo contrario sería concebir a un Dios limitado según concepciones antropomórficas de tipo materialista, al estilo del maniqueísmo¹⁸. Dios, en cuanto Ser y Bondad máximas, es el Creador de "*omnem naturam formatam materiamve formabilem*". El caos y el abismo primordial, al que alude el texto bíblico del Génesis, son incomprensibles en su significado sin referencia esencial a Dios en quien todo ser tiene su consistencia intrínseca¹⁹.

En este contexto, Agustín polemiza con aquellos que se limitan a una inmanencia de las creaturas y del mismo mundo porque desconocen la Potencia absoluta de Dios Padre, basándose en sus propios enfoques tradicionales-culturales. La naturaleza, entonces, sería autónoma respecto del Creador y habría que buscar su origen en otra naturaleza que, en todo caso, sería precedente pero no trascendente. "*Caelum et terram, id est, mundum et omnia quae in eo sunt*" no han sido creados, como ya hemos visto, a partir de una materia coeterna con Dios (como opinaban los maniqueos) sino que la misma naturaleza y especificidad de esa materia tienen su origen en el mismo "*omnipotenti Deo*". En Dios todo lo ya "*formatum*" y lo "*formabile*" adquiere su verdadera razón de ser y su consistencia. El sentido del mundo creado es, en este sentido, ontoteológico: encuentra en Dios su origen y su posibilidad de evolución ulterior (cf. la doctrina agustiniana de las "rationes seminales", de raíz estoica). Sobre el papel de Dios creador "*ex nihilo*" podemos recordar, entre otros numerosos testimonios patrísticos, lo que nos dicen Atanasio²⁰ y Orígenes²¹, que destaca el papel exclusivo y único de Dios en la acción creadora. Igualmente también podemos traer a colación un texto de Hilario²² que se refiere a las creaturas en su totalidad como obra de Dios²³.

Para Agustín esto conduce a la fe en el Creador y al reconocimiento de la significación propia de lo creado, con una autonomía

18. Cf. *De Gen. c. Man.* I, 6, 10 (PL. 34, 178).

19. Cf. *Conf.* XII, 15, 19, 22 (PL. 32, 832-834).

20. *Ep. Serap.* 3, 2 (PG. 26, 628).

21. *Hom.* 17, 2 *in Ier* (PG 13, 456A).

22. *Syn* 20

23. Cf. también TERTULIANO, *Orat* 29; JERÓNIMO, *Ep.* 108, 22; y el mismo AGUSTÍN, *Catech* 21, 31.

relativa respecto a Dios. El tiempo tiene así su dimensión exacta en el plan divino, ya que la creación no es dada sólo "*in tempore*" sino, con más precisión, "*cum tempore*". "*Caelum et terra*" como ya hemos visto, tienen una dimensión fuertemente trinitaria y esto Agustín se preocupa de señalarlo²⁴. Por eso dice hermosamente: "*Et aliud praeter te non erat unde faceres ea, Deus una Trinitas, et trina Unitas, et ideo de nihilo fecisti caelum et terram [...]*"²⁵. La "*materia informi*" es inconcebible sin la acción del Dios Creador. Toda la creación adquiere una dimensión especial: nos remite, como un gran signo visible, al Creador en su Misterio insondable y omnipotente.

Francisco J. Weismann

Cf. *De fide et symb.* 2, 2-3 (PL. 40, 181-183).

24. Cf. por ejemplo, *Ver. Rel.* 7, 13; cf. También MAMERT., *St. An* 1,15; Jerón., *c. Ioan.* 17; etc.

25. Cf. *Conf.* XII, 7-8 (PL. 32, 828-829).

RELACIÓN IGLESIA - ESTADO

EL CASO DE PABLO DE SAMOSATA EN LA HISTORIA ECLESIAÍSTICA DE EUSEBIO DE CESAREA

1. Prænotanda

Hugo Rahner en su obra *Iglesia y Estado en el Cristianismo Antiguo*¹, presenta las opiniones de pensadores tales como Windisch, Lohmeyer, Staufer y Cullmann², los cuales afirman que el cristianismo del Nuevo Testamento fue la religión de los pacíficos sobre la tierra que han puesto en el cielo su ideal político y que miran solamente al Kyrios próximo a venir, orando incesantemente “que venga tu gracia y perezca este mundo, maranathá. Amen”. Rahner responde a estos autores diciendo que “vale la pena poner de manifiesto por medio de ciertos documentos que el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado había encontrado, ya en la era de los mártires una respuesta cristianamente equilibrada [...] La Iglesia no ha lanzado jamás contra el Estado el ‘no’ de una oposición rígida y dictado por una mística ultramundana, pero tampoco el ‘sí’ de una aceptación infundada o propuesta por una indiferencia política. Cuando el Estado se ponía en contraste con las concepciones fundamentales de la fe cristiana, el ‘no’ político de la Iglesia de los mártires emanaba sin medios términos de la enseñanza dogmática”³.

Es verdad que los términos con los que los Padres de la Iglesia

1. H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum (Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung)* München 1961. *Chiesa e Struttura Politica nel Cristianesimo Primitivo*, Milano 1979 (3ª) pp. 27-28.

2. Cf. H. WINDISCH, *Imperium und Evangelium*, Kiel 1931. E. LOHMEYER, *Christkultur und Kaiserkult*, Tübingen 1919. E. STAUFER, *Christus und die Cæsaren*, Hamburg 1952. O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956.

3. H. RAHNER, *op.cit.* p.31.

se refirieron al poder político en aquella época, muy frecuentemente están lejos de ser alabanzas epidícticas. Hipólito de Roma⁴, por ejemplo, truena de este modo: "La cuarta fiera, terrible y maravillosa a la vez, tiene dientes de hierro y garras de bronce. ¿Qué es sino el Imperio Romano? Porque férreo es el poder estatal hoy vigente!".

Del mismo tenor apocalíptico son las expresiones de Dionisio de Alejandría, el cual, en una carta escrita antes de la Pascua del 262⁵, compara a Valeriano con la bestia de Ap. 12,5.

Tertuliano, por su parte, se dirige al Emperador diciendo: "nuestros perseguidores siempre fueron injustos, impíos y torpes"⁶ y, más adelante dice: "vosotros cometísteis los crímenes de que nos acusáis, abierta u ocultamente y quizás por esta razón nos los atribuis a nosotros⁷. El mismo Padre distingue claramente en su obra *Ad Autolicum*⁸ el tributo de adoración únicamente debido a Dios y el del honor debido también al Emperador; y establece la causa: el Emperador no ha sido hecho para ser adorado sino para ser honrado con el respeto conveniente.

En cambio se encuentran también expresiones como las de San Justino, el cual, presentando el cristianismo ante la autoridad imperial, dice: "En cuanto a tributos y contribuciones, nosotros procuramos pagarlos antes que nadie a quienes vosotros tenéis para ello ordenados por todas partes, tal como fuimos por Él enseñados [...] De ahí que sólo a Dios adoramos; pero, en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres y rogando que, junto con el poder imperial, se halle que también tenéis prudente razonamiento. Mas si no hacéis caso de nuestras súplicas ni de esta pública exposición que os hacemos de toda nuestra manera de vida, ningún daño hemos de recibir, creyendo o, más bien, estando como estamos persuadidos de que cada uno pagará la pena conforme merezcan sus obras, por el fuego eterno, y que tendrá que dar cuenta a Dios según las facultades que de Dios mismo recibió, conforme nos lo in-

4. HIPPO. *De Christo et Antichristo* 25 (MGH. Hippolytus, Y,1,206-208).

5. DION. *Ep. Hermammonem*.

6. TERT. *Apol.* V,4.

7. *Ibid.* IX,1.

8. TERT. *Ad Autol.* I,11.

dicó Cristo diciendo: *A quien Dios dio más, más se le exigirá de parte de Dios.*"⁹

Muchos testimonios podrían añadirse, pero los ejemplos citados son suficientemente elocuentes; ellos nos obligan, antes de tratar nuestro tema, a hacer las siguientes consideraciones:

1- Se percibe un marcado patriotismo romano en el cristianismo antiguo, patriotismo que la situación creada por las persecuciones había resentido.

2- Este mismo patriotismo les empujó a distinguir entre el poder Imperial como estructura de gobierno y la política persecutoria de los enemigos de Dios.

3- La Iglesia no encontró dificultad en apelar a doctrinas filosóficas para transmitir sus enseñanzas, por ejemplo, la doctrina de la participación, como una de las relaciones del inteligible con el sensible¹⁰, basilar para la teoría del origen divino del poder político. Pero también los herejes apelaron a sus conocimientos filosóficos, comprometiendo a la Iglesia no sólo con sus doctrinas teológicas heréticas, sino incluso con las aplicaciones sociopolíticas de dichas doctrinas.

4- Junto a la teoría filosófica de la participación, la doctrina eclesiástica también acusa la influencia de la consideración de las ideas como modelo, causa y poder¹¹, y de la finalidad del hombre consistente en la *homoiosis* o semejanza con Dios, según la potencia de cada uno¹². Por ellas quedan de manifiesto tanto la diferencia jerárquica entre el Emperador y una autoridad inferior a él, así como también el ámbito de las competencias del poder: "Dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios"¹³.

9. JUST. I Apol. 17,1.3-4.

10. Mímesis, méthexis, koinonía, parousía cf. Phæd. 100 c-d, también 74 d. Cf. G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*. Milano 1988 6ª, p. 98.

11. Cf. Phæd. 95 e, Soph. 247 d-e. En la *Hist.Eccl.* véase, por ejemplo X,I,8; IV,25.55-56.

12. Teect. 176ab.

13. Mt. 20,21. Con relación a esto mismo, Rahner afirma: "Para la Iglesia de los mártires, el rechazo al Estado es pronunciado -y siempre con tranquila simplicidad- sólo cuando los dogmas intangibles de la fe lo exigen y cuando permanece en peligro de la fidelidad a un reino celeste, al reino de un único Señor que un Cristiano de la era de los mártires llamó «el Emperador ultraterreno» (Sextus Iulius Africanus, *Ep. ad Aristidem* TU 34,3 Leipzig 1909 p.54,5). Por lo restante, todo lo que los cristianos han de decir al Imperio es un «sí» incondicional." H. RAHNER, *op. cit.* p. 36.

5- De matriz judaico-helenística procede una doctrina que también incide en las consideraciones de los Padres, es a saber, la que considera a las ideas como hábito, poder y principio activo¹⁴.

Así es como, por ejemplo, Orígenes había afirmado que todo lo que, de cualquier modo que sea, posee el poder, participa de Él (Cristo, *dynamis theou*) en tanto que es *dynamis*¹⁵, y como Eusebio de Cesarea puede distinguir entre la *dynamis-eusébeia* de los emperadores favorables al cristianismo y la *dynamis-asébeia* de los perseguidores¹⁶.

Al tratar el tema que ahora nos ocupa será necesario no perder de vista estas consideraciones, sin las cuales la actitud de la Iglesia pasaría por un mero oportunismo político.

2. El caso de Pablo de Samosata¹⁷ en la "Historia Eclesiástica" de Eusebio de Cesarea

En el capítulo XXVII del séptimo libro de su *Historia Eclesiástica*, Eusebio de Cesarea presenta el caso de Pablo de Samosata, introduciéndolo como sigue: "A Sixto, que había presidido once años la Iglesia de los Romanos, le sucedió Dionisio, homónimo del Obispo de Alejandría. En ese tiempo, habiendo muerto en Antioquía Demetrio, Pablo de Samosata recibió el episcopado"¹⁸.

En el libro de las Crónicas, Eusebio ubica la elección de Dionisio en la sede romana en el año 266. Pero sabemos que ésta tuvo lugar después de la muerte del papa Sixto acaecida el 6 de Agosto del 258¹⁹. Comúnmente, en cambio se acepta como fecha de la elección de Sixto el 22 de Julio del 259.

14. Cf. H.A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge 19482, pp. 217-226.

15. *Or. In Io.* I, §242.

16. *Hist. Eccl.* X, II, 1.

17. Para un estudio pormenorizado de la polémica tanto en el ámbito histórico como en el dogmático, véase: G. BARDY, *Paul de Samosate*. Louvain 19292. H. DE RIEDMATTEN, *Les Actes du Procès de Paul de Samosate, Étude sur la Christologie du IIIe au IVe Siècle*. Fribourg 1952. M. SIMONETTI, *La Crisi Ariana nel IV Secolo*. *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 11. Roma 1975.

18. *Hist. Eccl.* VII, XXVII, 1.

19. Cf. *Cypr. Ep.* 80; *Ambr. De Offic.* Y, 41. *Liber Pontif.* t. Y, pp. 155-156.

Esta falta de precisión por parte de Eusebio es incomprensible ya que, por una parte, ubica con inusual precisión la muerte de Dionisio de Alejandría en el año 264, y por otra parte, sabe de la situación planteada entre los dos Dionisios en materia cristológica. Si Dionisio de Roma hubiese sido elegido en el 266 mal podría haber polemizado con su homónimo de Alejandría muerto ya desde hacía dos años.

2.1. *El primer sínodo antioqueno contra Pablo*

A renglón seguido, escribe Eusebio que, a raíz de las bajas enseñanzas sobre Cristo que Pablo de Samosata presentaba como "por naturaleza un hombre común"²⁰, Dionisio de Alejandría fue convocado a un concilio, que pudo haberse realizado el año 264.

Respondiendo a la invitación, Dionisio se dirigió a los Obispos por medio de una carta en la que, después de excusarse de participar en el sínodo aduciendo la vejez y debilidad de su cuerpo, exponía su parecer personal sobre la cuestión, sin haber escrito a Pablo -dato, este último, del que tanto los Obispos del sínodo siguiente como Eusebio, se preocuparon por dejar constancia-.

Según el testimonio de Eusebio, los que participaron en aquel primer concilio contra Pablo fueron, entre otros: "Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia; Gregorio y su hermano Atenodoro, pastores de las comunidades cristianas del Ponto; además Héleno pastor de la comunidad de Tarso; Nicomas de la de Iconio; Hymeneo de la Iglesia de Jerusalén; Teotecno de la de Cesarea, vecina a Jerusalén y además Máximo que dirigía brillantemente a los fieles de Bostra"²¹.

Eusebio afirma que no sería difícil enumerar más participantes, pero ya la historicidad misma de la convocatoria es problemática, además de los miembros que participaron en el sínodo²².

El historiador eclesiástico no nos ofrece, como hubiéramos esperado, las actas del sínodo, sino que simplemente nos informa lo que, por otra parte, es obvio: que el bando favorable a Pablo trató de disimular la heterodoxia y el bando contrario, redobló su celo para poner en evidencia la herejía y la blasfemia del Obispo.

20. *Hist. Eccl.* VII,XXVII,2.

21. *Ibid.* XXVIII,1.

22. Cf. G. BARDY, *op. cit.* p. 283ss. H. DE RIEDMATTEN, *op. cit.* p. 14ss.

La escasez de noticias que encontramos en la *Historia Eclesiástica* en relación a este primer concilio, se debe a que Eusebio ha tenido conocimiento de él sólo por medio del epistolario de Dionisio, el que se conservaba por recopilación del mismo Obispo y que Eusebio había leído con devoción, al igual que el resto de las obras del pastor alejandrino.

Pero la muerte de éste último le priva de una preciada fuente, y la *akolouthía* exige a Eusebio agotar el tema, antes de pasar al siguiente. Las fuentes, aún sin ser suficientes para nosotros, serán ahora más directas.

2.2. *El sínodo del 268*

“En esa época, [continúa Eusebio en el capítulo XXIX], se reunió un último concilio con el mayor número posible de obispos, el herejarca de Antioquía fue tomado por los hechos y reconocido entonces por todos claramente culpable de heterodoxia, fue excomulgado de la Iglesia Católica que está bajo el cielo”²³.

La ubicación temporal de este nuevo sínodo -el último, dice Eusebio, considerando que con él quedaba zanjada la cuestión de Pablo- durante el gobierno de Galieno, es dada por Eusebio sólo de paso. En efecto, al final del capítulo anterior había dicho: “Habiendo Galieno ejercido el poder quince años enteros, Claudio fue establecido como su sucesor. Antes de acabar su segundo año, dejó el principado a Aureliano”²⁴.

El escrupuloso cronologista para otros casos, no refleja su virtuosismo en el presente. Pero el motivo de este salto hacia Aureliano, se debe a que, aunque el sínodo definitivo tuvo lugar durante el gobierno de Galieno, sólo durante el reinado de Aureliano y por causas ajenas a la Iglesia, Pablo de Samosata pudo ser definitivamente despojado de todo su poder ejercido en Antioquía.

La siguiente noticia que Eusebio nos da del caso es que Pablo fue desenmascarado por Malquión, presbítero destacado por la pureza de su doctrina, hombre erudito que además presidía en Antioquía la enseñanza retórica en las escuelas helenísticas²⁵.

23. *Hist. Eccl* VII, XXIX, 1.

24. *Ibid.* XXVIII, 4.

25. *Ibid.* XXIX, 2.

H. De Riedmatten, en su libro sobre las actas del proceso de Pablo de Samosata²⁶, aporta los fragmentos conservados del texto del segundo sínodo contra Pablo de Samosata, sobre todo aquellos de la disputa con Malquión. Bardy, en la recensión de dicha obra²⁷, afirmaba que ya no compartía la confianza que durante tantos años se tuvo a estos textos, los cuales se conocieron tantos años después del 268. Poco tiempo después M. Richard²⁸, negaba la historicidad, no sólo de los textos -que atribuye a Filoxeno de Maboug-, sino incluso de la misma disputa entre Malquión y Pablo. Para Richard, el término empleado por los Obispos para expresar la actividad de los taquígrafos (episemeiouménon) -tal como consta en la *Historia Eclesiástica*-, más que al reporte del acta del sínodo, se refiere a una investigación previa llevada a cabo por Malquión y presentada a modo de "dossier" en el concilio que habría condenado a Pablo en su ausencia.

Después de Richard, Hübner²⁹, Sample³⁰ y Norris³¹ han renovado la desconfianza sobre estos textos. Pero Simonetti³², en cambio, pretende revalorizar el "dossier" como perteneciente a la polémica del siglo III.

Eusebio, en la *Historia Eclesiástica*, nada nos dice del tenor de la discusión ni de las definiciones dogmáticas del concilio, sino que limita sus noticias a fragmentos de la carta sinodal enviada a Dionisio de Roma y a Máximo Obispo de Alejandría³³.

No corresponde a este trabajo tratar acerca del problema cristológico del sínodo, como tampoco inquirir más sobre la autenticidad de los fragmentos o la historicidad de la disputa entre Mal-

26. H. DE RIEDMATTEN, *op. cit.* 49-s.135-158.

27. G. BARDY, *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, XLI, 1952, p. 643s.

28. M. RICHARD, *Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée. Opera Minora II.* Tournhout - Leuven 1977, n.25.

29. HÜBNER, *Die Hauptquelle des Epiphanius (Panar. Hær. 65) über Paulus von Samosata: Ps. Athanasius, contra Sabellianos.* Zeitschrift für Kirchengeschichte, XC, 1979 p.201s.

30. R.L. SAMPLE, *The Christology of the Council of Antioch (268 C.E.) Reconsidered.* Church History. XLVIII, 1979, p. 18s.

31. F.W. NORRIS, *Paul of Samosata: Procurator Ducenarius.* Journal of Theological Studies XXXV, 1984

32. M. SIMONETTI, *Per una Rivalutazione di Alcune Testimonianze su Paolo di Samosata.* Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. Anno XXIV, n.2/1888.

33 *Hist. Eccl.* VII, XXX,1-17.

quión y Pablo; sino sólo atender a la situación creada entre la Iglesia y el Estado a raíz de la excomunión de Pablo. Pero el *status quaestionis* nos da pie para avanzar en una nueva vía de solución, mirando el problema de Pablo de Samosata desde esta última situación.

3. *Intento de Solución*

Las noticias reportadas por Eusebio, extraídas de la carta sinodal, nos presentan una imagen sumamente desfavorable del Obispo de Samosata: había sido pobre y mendicante, pero llegó -dice la carta de los Obispos- por medio de injusticias y sacrilegios, a una riqueza excesiva. Pablo miraba la religión como una fuente de provecho, se enorgullecía de haber sido nombrado ducenario³⁴ y más prefería ser llamado con este título que con el de Obispo. En las asambleas eclesiásticas, Pablo organizaba espectáculos prodigiosos buscando su gloria, excitando las fantasías y las almas de los simples con tales procedimientos. Se había preparado un trono elevado, no como un discípulo de Cristo; no mantenía el orden de las celebraciones litúrgicas sino que gustaba de ser aclamado con manifestaciones indecentes para la casa de Dios, él mismo hablaba con énfasis, más como un sofista o un charlatán que como un Obispo.

La carta sinodal abunda en acusaciones disciplinares y morales, más que dogmáticas. De estas últimas, la epístola sólo nos informa que Pablo no quiso confesar que el Hijo de Dios descendió del cielo; por el resto remite a los *hypomnémata* de la discusión entre Pablo y Malquión a los que ya aludimos.

En el texto, los Obispos tratan de justificarse explícitamente ante sus destinatarios por las denuncias que hacen del comportamiento de Pablo. Pero además, aparece un deseo implícito de justificar una actitud inusual.

No parece que esta actitud inusual sea la del nombramiento del reemplazante de Pablo, Domno, hijo de Demetriano, para quien los firmantes piden a los Obispos de Roma y Alejandría cartas de co-

34. Cargo creado por la reforma de Augusto, constituía la cuarta decuria y estaba dotada de 200000 sestercios. Cf. W. WALDSTEIN, *ducenarius*, en: Der Kleine Pauly, *op. cit.* Band 2 172-173. F.W. NORRIS, *op. cit.* p. 50s.

muni6n. Este tipo de nombramientos era frecuente en este per6odo de la historia de la Iglesia.

Pero el texto de Eusebio nos trae inmediatamente la noticia de la apelaci6n de los eclesi6sticos al poder imperial, en orden a resolver la situaci6n creada por la negativa de Pablo a abandonar las posesiones episcopales de Antioqu6a: "No queriendo Pablo, [relata Eusebio] salir de la casa de la Iglesia, el emperador Aureliano -a quien apelaron- tom6 una decisi6n muy favorable sobre la conducta que se deb6a observar: 6l orden6 que la casa fuese atribuida a aquellos con los cuales los Obispos de la doctrina cristiana de la ciudad de Roma en Italia mantienen correspondencia" -y aqu6 se entiende por qu6 tanto los Obispos como Eusebio quieren dejar constancia de que Dionisio de Alejandr6a no hab6a escrito a Pablo-.

Si unimos esto, a la falta de precisi6n cronol6gica de Eusebio, detectada al final del cap6tulo XXVIII -tratando de la sucesi6n imperial- y al hecho que, a rengl6n seguido, Eusebio muestre con crudeza que poco tiempo despu6s los 6nimos del Emperador cambiaron rotundamente en relaci6n a la Iglesia, podemos pensar que el historiador quiere indicar que con la actitud de Aureliano se reconoce una relativa personer6a a la Iglesia y que esto le interesa m6s que la precisi6n dogm6tica.

3.1. Otra ponderaci6n de la intervenci6n de Aureliano

A partir de este texto de la *Historia Eclesi6stica*, algunos historiadores³⁵ interpretaron la intervenci6n de Aureliano como un reconocimiento de una autoridad eclesi6stica leg6tima -como lo indica Eusebio- y de que tal legitimidad ten6a como criterio la comuni6n con la Iglesia Romana. Pero interpretar los hechos de este modo parece prematuro.

En el a6o 260³⁶, a la muerte de Valeriano, la situaci6n de Siria era dram6tica. Shahpuhr amenazaba el pa6s. Quieto, uno de los hijos de Macrino, se hab6a hecho reconocer emperador de 6mesa y se negaba reconocer a Galieno. El pr6ncipe de Palmira, Odaenath, tom6 el t6tulo de rey, en Ctesif6n venc6 a Shahpuhr, desafi6 a Quieto en 6mesa y afirm6 su soberan6a desde Egipto hasta Asia.

35. V6ase por ejemplo: J. DANIELLOU, *Des Origines 6 Gr6goire le Grand*. En: *Nouvelle Histoire de l'6glise* I. Paris 1963, p. 241.

36. Cf. *Ibid.* pp. 246-247.

El Obispo de Antioquía, Demetriano, que había sido deportado por Shahpuhr fue reemplazado por Pablo de Samosata que estaba relacionado con la dinastía de Palmira. Sin duda Odaenath y su esposa Julia Aurelia Zenobia³⁷ apoyaron su elección.

En el 267, antes del segundo sínodo de Antioquía que condenara a Pablo, Zenobia enviudó y se mantuvo en el trono heredado de su padre -también llamado Julio Aurelio Zenobio- y de su esposo, llevando a cabo, como ellos, una política nacionalista adversa a Roma: declaró la independencia del reino de Palmira, autoproclamándose *Augusta* y dando el mismo título a su hijo mayor Vaballathus Athenodorus. Con la protección de la nueva *Augusta* pudo Pablo permanecer en la sede episcopal.

Zenobia procuró rodearse de grandes representantes de la cultura filosófica y retórica. Dos años después de la disputa entre Pablo y el rétor Malquión, hizo llamar a su corte al rétor neoplatónico Longinos y éste, por su parte, llamó también a Porfirio de quien había sido maestro. Longinos abandonó Atenas, que acababa de ser asolada por los godos y fue nombrado asesor de Zenobia; Porfirio, en cambio se quedó en Sicilia.

En el año 272 Aureliano se apoderó de Palmira venciendo a Zenobia, hizo ejecutar a sus consejeros -entre ellos a Longinos- e hizo abandonar la sede episcopal a Pablo de Samosata con el dictamen que conocemos por Eusebio.

Para Daniélou³⁸, Pablo de Samosata es ante todo una muestra de la resistencia del cristianismo semita a la romanización. Von Baltasar³⁹ por su parte, cita a Newman⁴⁰ en su análisis del caso de Pablo: "Ya en el período anteniceno, el poder civil defendió al Obispo hereje de Antioquía, Pablo de Samosata, contra los católicos. Nadie le depuso, sino la autoridad de la sede romana con su influencia ante la corte imperial. Y, a partir de entonces, el poder imperial, buscando sus intereses, hubiera absorbido y corrompido otras partes de la cristiandad si éstas no se hubieran mantenido unidas al resto y no lo hubiera impedido la intervención generosa y noble del jefe de Roma".

37. Vd.R. ENGEL, voz: Zenobia. En: Der Kleine Pauli, *op. cit.* Band 5 1491-1492.

38. Ibid.

39. H.U. VON BALTASAR, *El Complejo Antirromano*. Madrid 1981 pp. 277-278. De la edición alemana: *Der Antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren*. Freiburg im Breisgau 1974.

40. J.H. NEWMAN, *Certain Difficulties I* (1894).

A pesar de la interpretación que Daniélou y Newman hacen de los hechos, la actitud tomada por Aureliano dista mucho de ser un reconocimiento de la autoridad de la Iglesia, y -según lo indican los documentos- no fue la autoridad de la sede romana la que depuso a Pablo.

Por los testimonios que nos ofrece Eusebio, vemos que Pablo no fue depuesto por la autoridad romana sino por los Obispos reunidos en el sínodo de Antioquía del 268, tras no haberlo podido hacer en el 264 -si en realidad tuvo lugar ese primer concilio-. La autoridad de la sede romana solamente fue requerida para que enviara cartas de comunión a Domno, el cual no pudo asumir su sede episcopal por un tiempo. Este modo de proceder fue frecuente en la época, menos frecuentes fueron los casos en que la sede Romana intervino directamente en la destitución y deposición de un Obispo.

Por lo que se refiere al comportamiento posterior de Aureliano, como perseguidor de la Iglesia, esta actitud deja ver que su intervención no fue dirigida a reconocer la autoridad de la Iglesia, sino a sofocar un rebrote nacionalista, por otra parte tan común entre los semitas.

Pablo aparece en medio de estos hechos como un político nacionalista, que se aprovecha tanto del cargo imperial de ducenario, como de la investidura episcopal.

La situación que tuvieron que afrontar los Obispos del sínodo de Antioquía pone de manifiesto: 1° que el criterio para la elección de obispos se vio condicionado, en algunos casos, por el poder del candidato, 2° que la Iglesia no se vio libre de la influencia de los soberanos mucho tiempo antes de la conversión del Constantino, 3° que la metafísica porfiriana, que influirá de modo decisivo en la doctrina de Arrio, encuentra un seguidor -consciente o inconsciente- en Pablo de Samosata.

Por lo relativo al primer punto, debemos pensar que las acusaciones contra Pablo de Samosata no fueron infundadas: Pablo era suficientemente conocido por los Obispos -tanto por los que lo acusaron como por aquellos ante quienes fue acusado-. La denuncia de enriquecimiento, es atendible. Pero ¿no era acaso una situación conocida antes del 264, antes incluso de la misma elección de Pablo para Obispo?

Más adelante en la historia, se encontrarán también otros casos de famosos, candidatos al episcopado, algunos de los cuales impusieron sus condiciones. Famosos por su desempeño social, co-

mo es el caso de Ambrosio de Milán⁴¹: catecúmeno, gobernador de Liguria y Emilia, apreciado por haber sofocado la revuelta ocasionada por la sucesión del Obispo de Milán, Auxencio. Famosos por su reverencia al Emperador, como es el caso de Eusebio de Cesarea, que se sirvió del subordinacionismo para fundamentar la doctrina del Emperador único⁴². Famosos por su inteligencia, como en el caso de Sinesio de Cirene⁴³: que hizo depender su aceptación del episcopado de la libertad que se le concediera para seguir siendo un neoplatónico, discípulo de Hipacia, la filósofa pagana asesinada por los cristianos.

Por lo que se refiere al segundo punto, hemos de reconocer que ninguno de los documentos nos dice que Zenobia de Palmira haya sido cristiana. El hecho de haber llamado como asesor a Longinos y éste a un Porfirio que redactaba o había acabado de redactar su libro *Contra los Cristianos*, nos permite pensar que la protección prestada a Pablo respondió más al nacionalismo antirromano que al verdadero cristianismo.

En cuanto a lo tercero, sabemos que la metafísica⁴⁴ porfiriana, en su etapa posplotiniana, subdividía cada uno de los componentes de la tríada de Plotino en nuevas tríadas y los distinguía, no por los elementos en que se subdividían, sino según la preponderancia de esos elementos⁴⁵. El principio que ya existía en Plotino y del que Porfirio no se libera, es el que afirmaba que a medida que algo se aleja del Uno participa menos de la entidad. Pues bien, la subdivisión del Uno, identificado con el primer principio, hacía que la Vida -segundo principio- se alejase de él y que, por lo tanto, participase menos de la entidad del Uno. Si se transfiriese esto a la doctrina Cristológica, tendríamos que afirmar que el Verbo, segunda Persona de la Trinidad, apartándose del Padre, sale de la esfera de la divinidad, es un ser creado.

41. Cf. PAUL., *Vita Ambrosii* V-IV.

42. Cf. E.M. MORALES, *Una Valoración Ética del imperio en la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea*. El uso de "Dynamis" y "Eusébeia". Atti del XXIV Incontro di Studioso dell' Antichità Christiana. Roma 1995.

43. Cf. H.I. MARROU, *Sinesio di Cirene e il Neoplatonismo alessandrino*. En: *Il Conflitto tra Paganesimo e Cristianesimo nel Secolo IV*. Torino 1975, pp. 141-164. Traducción de: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford 1963.

44. Cf. G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*. Vol. IV. Milano 1987 (5°), p. 631s.

45. PORF., *Com. al Parménides* XII,25-26; XIV,5-7. 15-21.

Si bien esta afirmación quedará clara en Arrio, la condenación de Nicea cayó también sobre Pablo de Samosata al cual se nombra-
ba como antecesor, no sólo de Arrio, sino incluso de Eustacio, los
Paulianistas, Flaviano y Diodoro de Tarso⁴⁶. Estas afirmaciones
quedarán canonizadas, más tarde, en los concilios de Letrán⁴⁷ y
Florencia⁴⁸.

Edgardo M. Morales

46. Cf. GREG.NYSS. *Antirrheticus*, 9; APOLIN., *Ep. ad Dionysium*, 1,1.

47. DS. 518-519.

48. DS. 1339.

EL HOMBRE: UN SER LIBRE

[EN SAN GREGORIO DE NISA]

La libertad del hombre fue estudiada por todos los pensadores del mundo: judío y pagano. Ellos han buscado una definición correcta acerca de la libertad humana, pero nadie pudo encontrar la respuesta definitiva que corresponda aplicarse al hombre. Fueron muchas las definiciones según las motivaciones y necesidades históricas. Sólo con la revelación de Nuestro Señor Jesucristo es donde realmente se ponen las bases seguras sobre el concepto de la verdadera libertad del hombre y su dignidad. Los primeros conceptos sobre este aspecto los encontramos con el sacrificio de la vida, en las Actas de los Mártires; en el martirio de San Justino y sus compañeros. El gobernador Rústico preguntó a uno de los compañeros de Justino: "¿Y tú quién eres? El respondió: "*Soy esclavo del César, pero siendo cristiano, recibí la libertad de Cristo y por su gracia, participo a la misma esperanza*"¹.

Las primeras generaciones de cristianos tenían su origen en ambientes de esclavos, en un pueblo frustrado y humilde que de improviso, haciéndose cristianos, encuentran la experiencia de la libertad y los ayuda a recuperar la dignidad humana, pisoteada por la nobleza pagana. Esta gente humilde comprende el gran bien de la dignidad de la libertad en Cristo-Dios y entonces prefiere sacrificar su propia vida de esclavitud para no perder el gran tesoro de ser libre en Jesucristo².

1. D. RUIZ BUENO, ed., *Actas de los Mártires*; BAC 75-Madrid-1951; p. 78.

2. Sobre el tema de la libertad en los Padres: SPITERIS, *La Vita Cristiana*, EDB-Bologna-1993; BASILIO "EL GRANDE", *El tesoro espiritual*, Lumen-Buenos Aires-1987; A. DI BERARDINO (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Sígueme-Salamanca-1991; GREGORIO DI NISSA, *La preghiera del Signore*, Paoline-Roma-1983; CALIXTO e IGNACIO, *Cien consejos*, Lumen-Buenos Aires-1990; BASILIO "EL GRANDE", *Tratado del Espíritu Santo*, L. Parroquial-México-1983; BASILIO "EL GRANDE", *Regla de San Basilio*, ECUAM-1993; G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, BAC 351 y 376-Madrid-1974.

El Señor nos trajo el gran don de la libertad que se puede sintetizar en la liberación del pecado en todas sus formas (ver Lc 4,18; 13,12) y ser hijos de Dios por adopción (Jn 8,35; 1Jn 5,1 etc.). Tenemos muchos textos del Nuevo Testamento con referencia a la verdadera libertad, dada por el Señor a los hombres³. La experiencia de la libertad cristiana es poder amar, poder servir al hermano (1Cor 7,22). La ley suprema de la libertad del cristiano no será otra cosa que el poder amar, respetar, servir y vivir en la dignidad humana, según la imagen de Dios. Los Padres Capadocios pondrán su atención en desarrollar este tema, teniendo presente la Revelación Divina.

Elementos de la libertad cristiana

La experiencia de la libertad en el pueblo griego dará los elementos positivos y necesarios para formular una nueva experiencia de la libertad cristiana pero fundamentada ahora en los datos bíblicos. Los orientales sabían que hablar de libertad humana no es fácil, teniendo en cuenta la fragilidad humana, las causas de los sufrimientos, las destrucciones y muerte que el hombre se pregunta si es realmente libre, o si por el contrario no es víctima del determinismo metafísico, biológico o psicológico que se sobrepone a las fuerzas humanas. San Gregorio de Nacianzo afirmaba:

“Dios ha honrado al hombre concediéndole la libertad”⁴, y San Gregorio de Nisa escribía por su lado: “Es más fácil honrar a Dios que a sí mismo”⁵.

Los Padres buscaron la respuesta de la libertad no en el fatalismo humano, sino que orientaron su atención hacia Dios, hacia la libertad divina. En ella veían no como una reivindicación, sino más bien como un don, una gracia, la participación de la libertad divina. El hombre conseguía la verdadera libertad cristiana solamente teniendo el fundamento de la fe; porque sin fe es imposible

3. I. DE LA POTTERIE, *La verdad de Jesús*, BAC 405-Madrid-1979; pp. 3-20.
J. JEREMIAS, *Gesù e il suo annunzio*, Paideia-Brescia-1993, p. 93.

4. *Discurso XLV para la Santa Pascua*, 8. PG 36, 632C.

5. *Tratado sobre la creación del hombre XXX*, PG 44, 257C.

conseguir la libertad humana; fuera de la concepción cristiana, toda otra forma de libertad predicada por los filósofos que no tiene el fundamento en Dios, lleva al hombre a cometer errores y a caer en el libertinaje. Es un continuo ir y venir entre Dios y el hombre, como declaraba Teófilo de Antioquía:

“Muéstrame tu hombre y yo te mostraré a mi Dios”⁶.

Los Capadocios, inspirándose en datos bíblicos, afirmaban que el hombre reasume toda la historia de la salvación, creación, redención, santificación y resurrección final.

La creación es una manifestación de la voluntad libre de Dios

El pensamiento de los Padres es común en sostener que la creación es obra de Dios llevada a la realidad. San Gregorio de Nisa decía al respecto:

“No causa maravilla, así por decir, que todas las criaturas del mundo y todo lo que existe fuera del mundo visible tiene su subsistencia en la virtud de la potencia divina en cuanto su voluntad se transformó como él mejor quiso”⁷.

La existencia del creado, para Gregorio, es el cumplimiento de la voluntad de Dios:

“La voluntad divina es, por decir, la materia, la forma y la energía del mundo y de todas las cosas que existen en el mundo y fuera de él”⁸.

Y en el diálogo sobre el alma, el Niseno precisa aún mejor su pensamiento:

6. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolyicum* 1, 2 PG 6, 1026B.

7. *La gran catequesis* XIV, PG 45, 64C.

8. *Vida de Gregorio el Taumaturgo* PG 46, 920A.

“Nosotros decimos [...], que la operación de la voluntad divina [...] cuando Dios lo quiere, se hace cosa (pragma) y que su voluntad se transforma en sustancia y se hace naturaleza, porque su potestad no puede negar existencia a su querer”⁹.

El mundo existe porque está sostenido por el Logos divino que continuamente es pronunciado. El cosmos no es una cosa muerta, sino que está en continua acción. El mundo revela la gloria de Dios, la voluntad que él comunica hacia nosotros. El hombre, para los Capadocios, está en comunión continua con Dios, a través de la creación porque es fruto libre y es su bondad. El hombre es libre por sí mismo y para toda la creación.

Los griegos no aceptan la naturaleza separada de lo sobrenatural, ésta es la trascendencia de Dios que se hace inmanente en el hombre en el momento de la creación. El hombre sólo es consciente de esta familiaridad con Dios. La libertad del hombre es una autonomía interior y exterior, un superarse a los límites impuestos por el contingente, por la creación colocada en el espacio y tiempo. Toda esta búsqueda de superación de sí mismo está contenida en el fundamento bíblico que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios.

El hombre, imagen de Dios

La libertad humana no se encuentra en las cosas creadas y contingentes, sino que está fundamentada en la imagen de Dios. San Basilio decía:

“El alma de Adán era libre de toda obligación, y había recibido del Creador una verdadera libertad porque fue creada según la imagen de Dios”¹⁰.

Dios ha creado al hombre y lo hace partícipe de su libertad¹¹. La libertad humana es directamente proporcionada a semejanza del

9. *Diálogo sobre el alma y la resurrección* PG 46, 124B.

10. *Dios no es la causa del mal* VI, PG 31, 344BD; *L'ascetica di s. Basilio il grande*, SEI-Torino-1934.

11. R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Gregoire de Nysse, Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles-Paris-1951.

hombre con Dios y por eso, para encontrar la verdadera libertad del hombre, es necesario llegar a su prototipo, que es Dios. Por eso decimos que el hombre es la libertad encarnada en cuanto que participa de la imagen de Dios: es una afirmación que en la realidad histórica es difícil aceptar esta tesis dada la realidad concreta en que vive el hombre. Tanto Gregorio de Nisa como Orígenes, para comprender la verdadera libertad del hombre, afirmaban que es necesario salir del hombre histórico y buscar al hombre antes del pecado de los padres progenitores o el hombre escatológico. El paraíso terrenal es el símbolo del cielo, es Dios mismo¹². El árbol de la vida es Dios y en aquel árbol están contenidos todos los bienes divinos.

El paraíso perdido y la escatología se encuentran en un mismo plano por encima de la historia contingente en el tiempo y espacio. La nostalgia no por un paraíso perdido, sino la del hombre escatológico; nostalgia de Dios¹³.

La resurrección del hombre no es otra cosa que el retorno del hombre a su origen de la creación. San Gregorio precisa pues:

“La gracia de la resurrección fue prometida como resurrección en el estado primitivo de aquellos que han perdido. Pues la gracia que nosotros esperamos no es otra cosa que el retorno a la primera vida que nos llevaría al paraíso del cual el hombre fuera expulsado a causa del pecado”¹⁴.

El hombre redimido a través del dolor, la muerte y la resurrección del Señor y santificado por la acción del Espíritu Santo, recuperará totalmente su verdadera identidad llamada “imagen y semejanza de Dios”¹⁵. San Gregorio de Nisa enumera algunas características del hombre antes del pecado: impassibilidad, eternidad, inmortalidad, afirmando:

12. GREGORIO DE NISA, *Tratado sobre la creación del hombre*, PG 44, 197B

13. A. HAMMAN, *L'uomo immagine somiglianza di Dio*, p. 51.

14. *Diálogo sobre el alma y la resurrección* XVII, LPG 44, 188CD; C.N. TSIR-PANLIS, *Introduction to Eastern Patristic thought and Orthodox theology*, The Liturgical Press-Minnesota, 1991.

15. GREGORIO DE NISA, *Diálogo sobre el alma y la resurrección*, PG 47, 148A; L. GLINKA, *Volver a las fuentes*, Lumen-Buenos Aires-1995.

“Estas cosas fueron indicadas con una sola palabra, con una sola voz que todo lo comprendía, de la narración de la creación del mundo donde se dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios. En esta semejanza según la imagen están comprendidas todas las cualidades que caracterizan a Dios”¹⁶.

Entendiendo de esta manera, estudiando el concepto de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, Gregorio piensa que el hombre también, por gracia, participa de los atributos divinos.

Para los griegos, el concepto de imagen y semejanza no es algo que debe entenderse como una cualidad que se agrega a la naturaleza creada, sino como el hombre imagen y semejanza de Dios significando lo que Dios le ha dado gratuitamente. El hombre lleva el signo de Dios y por eso puede ser divinizado¹⁷. El hombre, pues, lleva en sí mismo muchos atributos divinos y además es capaz de recuperarlos con la resurrección final. San Gregorio afirma:

“La incorruptibilidad, la gloria, el honor y la potencia son características de la naturaleza divina, y aquellos dones que antes del pecado eran actualizados en aquel que fue hecho a imagen de Dios podrían recuperarse con la segunda venida”¹⁸.

El Niseno sostiene que los dones del hombre, perdidos a causa del pecado, serían recuperados con el hombre escatológico. La diferencia entre Dios y el hombre, ya sea antes del pecado o del hombre futuro, está en que Dios es el Increado, mientras que el hombre es creado. Dios no recibió de nadie la riqueza divina, en cambio el hombre sí la recibió gratuitamente de Dios. El hombre, siendo una criatura, está sujeto a todas las concupiscencias del mundo.

“¿Cuál es la diferencia entre la divinidad y lo que de ella es imagen? La primera es increada y la segunda tiene la existencia por

16. *La gran catequesis* V, PG 45, 21D.

17. *Ibidem*. XXXVII, PG 45, 97B; GREGORIO DE NACIANZO, *Discurso I*, PG 36, 165A; BASILIO “EL GRANDE”, *Sobre el Espíritu Santo* IX, 23, PG 32, 109AD.

18. *Diálogo sobre el alma y la resurrección*, PG 46, 160C.

su creación. En la diferencia está la calidad que lleva consigo otras propiedades”¹⁹.

Todos estos bienes que se realizan en el hombre son origen de la “imagen y semejanza de Dios” y se pueden reducir en una sola palabra: LIBERTAD.

El concepto de libertad es el elemento constitutivo del ser hombre a imagen y semejanza de Dios; es un tema muy estudiado por los griegos, especialmente por Gregorio de Nisa. Para este pensador, el hombre es imagen de Dios porque abraza en sí todas las riquezas divinas y en la cima de todas ellas está la libertad que es la realidad en la cual está intrínseca la imagen de Dios a través del hombre. El Niseno trata este tema ampliamente, analizándolo en el *Tratado sobre la creación del hombre*, indicando todos los bienes que Dios concedió al hombre. Gregorio, con una sola frase bíblica, sintetiza todos los atributos divinos en el hombre, cuando cita el Génesis:

“Según la imagen de Dios fue creado el hombre”. En efecto, esto es como decir que Dios hizo a la naturaleza humana partícipe de todo bien [...] una prerrogativa excelente entre todas es el ser libre de las necesidades”²⁰.

La libertad del hombre es un reflejo de la divina y por ello es capaz de llegar al bien. El hombre pues, tiene que tender a la libertad de Dios, aunque su ser actual se encuentre en una situación histórica precaria y frágil al del verdadero prototipo, que es Dios y del hombre antes del pecado original.

Cristo Modelo de la verdadera libertad del hombre

Es cierto que el hombre, en la actual situación, vive no en aquella que Dios quiso. Es un herido, un frustrado, limitado e imposibilitado a causa del pecado que lo afecta en su ser perso-

19. *Tratado sobre la creación del hombre* XVI, PG 44, 184C. La diferencia del concepto de libertad entre Dios y el hombre es que Dios “es” y el hombre “tiene”.

20. *Ibidem*. XVI, PG 44, 184B.

nal. El verdadero hombre de la plena libertad, aquel anterior al pecado o del ser escatológico, no es una utopía, un sueño. El hombre que fue en su origen, permanece siempre y será lo que tiene que ser. Dios no se arrepiente de su proyecto, de su obra en nosotros, porque el hombre, aun en las condiciones actuales históricas, tiene la virtud en su ser, para recuperar las prerrogativas de la verdadera libertad de su origen pasado. Las condiciones para recuperarlas nos las trajo el Hijo de Dios con la encarnación, muerte, ascensión y con la venida del Espíritu Santo. Cristo nos revela al hombre nuevo y hace ver que el hombre reúne las condiciones en el momento presente para recuperar la verdadera identidad humana. No todo está perdido, pero hay posibilidades de comenzar a reconstruir la verdadera libertad; la del hombre del paraíso y la del hombre celestial. Desde ahora es posible comenzar a construir y vivir la libertad consiguiéndola completamente en el *eschaton*. El modelo verdadero para el hombre histórico, es Cristo-Dios como comienzo de salvación y edificación del hombre nuevo. Según el modelo dejado por Nuestro Señor, el hombre pues, tiene delante de sí un modelo que es necesario esforzarse para acercarse a él con la ayuda divina. No es suficiente la pura voluntad humana; sería un pelagianismo. Cristo nos dejó una verdadera esperanza de obtener la felicidad espiritual, fruto de la libertad; no es un sueño o nostalgia del pasado, sino que es la posibilidad de conseguirla en la patria celestial.

El cristiano, pues, es el hombre de la esperanza. La verdadera vocación humana es aquella de ser siempre más libre. La libertad sin la fe, sin el cumplimiento de la voluntad del Señor, sin el despegarse completamente de toda maldad, del pecado y la vida mundana, es una libertad enferma, comprometida, interesada, falseada y desorientada; alejada del verdadero camino hacia la libertad que conduce hacia Dios-Amor.

Cristo ha comenzado en cada uno de nosotros, el trabajo de la conversión (*metanoia*) para encontrar el camino hacia la verdadera libertad; ahora le toca a cada hombre con la ayuda divina, conseguir con constancia y perseverancia, la promesa evangélica de la felicidad en la completa libertad. Los Padres recuerdan que cada hombre tiene los medios sobrenaturales (sacramentos, ascética, oración litúrgica) para liberarse de la muerte, del pecado, de la necesidad sexual, de la esclavitud, de las pasiones y divinizarse.

La libertad de la muerte, del dolor y de la corrupción

Los Padres Capadocios enseñan que la muerte es una herencia del pecado original, que es precisamente la separación del hombre de Dios a través de la desobediencia original.

El fruto del pecado original en los hombres es la muerte que produce miedo en ellos mismos y los hace prisioneros de su destrucción, de su desesperación humana. El hombre tiene miedo a morir porque desea vivir. El hombre siente más miedo, terror en el tiempo de suerte, felicidad, gozo en su vida porque se da cuenta que en cualquier momento puede perderla. San Gregorio de Nisa acota:

“La espera continua de la llegada de la muerte que no es reconocible con signos precisos y que, dada la incertidumbre del futuro, aterroriza como si fuera siempre inminente, perjudica la felicidad del momento y enturbia todo gozo con el miedo de lo que le espera [...] Si fuera posible mirar sin peligro, se vería la gran confusión producida por las contrariedades, la risa condimentada con lágrimas, el dolor unido al gozo, la llegada de la muerte que está presente en todos los acontecimientos y que amarga todas las cosas delectables”²¹.

Se trata de la nostalgia del hombre que todavía participa de la imagen de Dios, de la inmortalidad, de la incorruptibilidad. Éstas hacen superar las barreras del tiempo, del espacio y de las condiciones presentes que hacen que el hombre sea mortal y corruptible. San Pablo dice que después de la muerte el hombre tendría un cuerpo “glorioso, transparente, inmortal e incorruptible” (1Cor 15, 42).

En el hombre están los elementos para llegar a la verdadera libertad a través de la resurrección, glorificación del cuerpo, superando el dolor, la muerte y la corrupción. Pero es para aquel que tiene esperanza en Dios. Los Capadocios estaban convencidos de que el hombre, aunque históricamente conoce la muerte biológica, todavía busca la convicción teológica para superarla, afirmando que el ser reúne las condiciones de la inmortalidad, ayudada por la esperanza y la fe. Un primer signo de orden psi-

21. *Tratado sobre la virginidad* III, PG 46, 528CD.

cológico es que el hombre tiene dentro de sí el deseo de la *eternidad*: “lo que da a la imagen de Dios que es el hombre”. El deseo de eternidad permite al hombre tener deseos de grandeza, de superar el universo, de posesionarse de todo lo creado, vivir de los ideales muchas veces inalcanzables. Esta existencia personal está dada en cuanto es partícipe de la imagen de Dios²². San Gregorio enseña:

“El hombre fue creado para participar de los bienes de Dios; haría falta entonces que tuviera en su naturaleza algo de con-natural al Ser del cual participa. Por ese motivo fue honrado con la vida, con la razón, con la sabiduría, con todas las prerrogativas que convienen a Dios; para que gracias a cada una de estas propiedades sintiese el deseo de llegar a aquello que a él le es común. Y porque una de las prerrogativas de la naturaleza divina es también la eternidad, se necesitaba absolutamente que la constitución de nuestra naturaleza no fuera privada de este bien, pero que ella poseyera en sí misma la inmortalidad tanto que, gracias a la eternidad en ella depositada, pudiera conocer el Trascendente y tuviera el deseo de la eternidad divina. Esto está expresado de modo claro con una palabra en la narración de la creación del hombre, cuando dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios”²³.

Además de la esperanza natural del hombre de conseguir la inmortalidad, hay otro signo que es el “sacramental”. Todos los escritores de la Iglesia primitiva afirman unánimemente que entre todos los sacramentos, el remedio de la inmortalidad es el sacramento de la Eucaristía. El hombre que participa con fe de la Eucaristía está encaminado hacia la inmortalidad. Los textos de San Juan evangelista claramente afirman la tesis, relacionando la inmortalidad con el comer el pan bajado del cielo y vivir en la caridad (Jn 6, 50-54; etc). Para la tradición primitiva, la Eucaristía es “remedio de inmortalidad, antídoto para no morir, sino para vivir siempre en Jesucristo” (San Ignacio de Antioquía, San Ireneo de Lion, San Cirilo de Alejandría, San Juan Crisóstomo, etc).

22. O. CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri. I misteri cristiani dalle origini*, Città Nuova-Roma-1987, p. 79.

23. *La gran catequesis* V, PG 45, 21D-24A.

La libertad: castidad y virginidad

Otro elemento, más espiritual y ascético considerado por los Padres orientales para conseguir la libertad escatológica del hombre, es el de la castidad y la virginidad. El matrimonio no era condenado por los griegos; lo aceptaban como algo bueno y necesario para la humanidad porque fue dado por Dios y no es un mal. Pero también era considerado para una finalidad: para la procreación de los hijos y no para los placeres físicos. Era pecado grave el matrimonio usado para el placer sexual, sin querer tener hijos; el matrimonio tenía que ser para la *procreación* de los hijos²⁴. El matrimonio que procrea hijos busca sobrevivir y no morir en el pecado. El sexo es necesario para el hombre histórico, no para el placer sexual, sino para sobrevivir a la muerte, para prolongar la especie humana. Por un lado, el sexo es bueno porque permite la multiplicación de los seres humanos y derrota a la muerte, y por el otro lado no es completamente libre porque está sometido a la necesidad natural de superar a la muerte a la cual el hombre está sometido y de la cual es esclavo²⁵.

El tener que nacer y morir del hombre es un signo indicativo de la disminución de su libertad:

“El aumento continuo de nuevos seres - escribe San Gregorio - es índice de un defecto de la naturaleza. Cuando el género humano esté finalmente completo, este tumultuoso movimiento de la naturaleza, llegando a su fin inevitable, se detendrá completamente y otra condición sucederá a la presente, del todo diversa de la vida que ahora se cumple a través del nacimiento y de la muerte. Si no habrá nacimiento, no podrá tenerse necesariamente ni la muerte”²⁶.

La sexualidad es vista por los Padres como la fragilidad más débil del hombre, y da como frutos el egoísmo, los celos, el rencor, la envidia, etc. que perjudican al hombre, alejándolo del modelo divino, y por lo tanto no es completamente libre.

24. R. CANTALAMESSA, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo dalle origini*, Vita e Pensiero-Milano-1976.

25. F.C. ANDRONIKO, *El sentido de la liturgia*, Valencia-1992, pp. 303-319.
B. LATAKIS, *Filosofía Bizantina*, Buenos Aires-1952; pp. 22-28.

26. *Diálogo sobre el alma y la resurrección* PG 46, 81, 12B.

Solamente aquellos que viven la virginidad y la castidad son los que ya comienzan a gozar la verdadera libertad del modelo divino. No casarse no era aconsejable por los Padres; enseñaban que puede ser perjudicial y peligroso para la persona humana. La virginidad tiene que ser vivida en la completa libertad interior, en la más profunda intimidad con Dios. La virginidad tiene que ser un don de caridad al prójimo y a Dios para que la misma pueda gozar de la libertad en la realidad presente. Para vivir íntegramente la virginidad, era aconsejable la vida monástica, donde se enseñaba la vida angélica, anticipo del hombre escatológico y liberado de las ataduras del presente. San Basilio decía:

“Quien ha elegido la vida angélica se ha elevado a una forma de vida incorpórea, en cuanto ha superado las posibilidades típicas de la naturaleza humana. Pues es propio de la naturaleza angélica ser libre del matrimonio y no distraerse en la contemplación de otra belleza fuera de la presencia divina”²⁷.

La ocupación en la vida monástica es aquella que trata las cosas del hombre antes del pecado original cuando estaba revestido de la gloria, la familiaridad y libertad tratada con Dios²⁸.

La impasibilidad es libertad de pasiones

Otro aspecto espiritual tratado y practicado por los monjes y Padres orientales es lograr la libertad de las pasiones. La impasibilidad o *apatheia* era entendida como la completa liberación de las pasiones, de las preocupaciones familiares, del mundo, llegando a un estado de imperturbabilidad²⁹. Se han cometido abusos y no pocas veces falsas interpretaciones a este respecto. El verdadero concepto de la *apatheia* para los Padres espirituales no era una inamovilidad, un rechazo a todo lo creado, una desencarnación humana, indiferencia a sí mismo y a todo lo existente.

27. BASILIO “EL GRANDE”, Regla 7; *El tesoro espiritual*, 34.

28. BASILIO “EL GRANDE”, *Sermones Ascéticos* 12, PG 31, 873B.

29. PALADIO, *Historia laustaca*, Apostolado Mariano-Sevilla-1991.

La impasibilidad bien entendida por los Padres griegos era aquella virtud que se consigue con la ayuda del Espíritu Santo al comenzar con la conversión completa del hombre; transformar su potencialidad en la posibilidad de poder amar a Dios, en el cumplimiento de su voluntad y de servir al hermano. Es la libertad interior de amar a Dios con toda la pureza interior dominando todas las pasiones humanas. El hombre, al llegar al estado de la *apatheia*, logra el equilibrio de la libertad interior de sentirse libre de ataduras de pasiones de toda clase y de intereses que puedan revertir los valores espirituales; es encontrar la alegría interior de la belleza de lo creado y de lo espiritual. No se entiende por renunciar a la belleza de lo creado, sino el no dejarse absorber por lo sensible, lo material; es mantener el justo equilibrio del gozo sensible de lo creado y del mundo espiritual.

San Gregorio confirmaba este concepto así:

“Dios, después de haber decorado la casa (mundo) con toda la riqueza y haber preparado el banquete variado y magnífico, introduce al hombre dándole no el deber de comprar cosas que aún no existen, sino el gozo de aquellas presentes. Es por eso que pone en él dos principios de la creación, uniendo lo terrenal a lo divino para que a través de ambos [...] tenga el gozo del uno y del otro”³⁰.

Se trata entonces de encontrar, a través de la impasibilidad, la libertad del hombre en las cosas, el mantener el gozo equilibrado ente lo creado y lo espiritual, que es superior. Ellos acotan que es necesario elevar el mundo sensible hacia Dios, orientando todo lo creado a lo divino, porque el hombre es el administrador de los bienes creados, y no su dueño. La *apatheia* no es destrucción, negación de sí mismo, sino purificación, conversión del pecado a través de una vida ascética escalonada según la gracia divina. La libertad en la *apatheia* consiste en la lucha cotidiana para acercarse siempre más al verdadero modelo divino.

De las cosas creadas salir al Señor, porque en principio todo lo creó Dios y es bueno. Es una libertad madura obtenida a través del duro sacrificio de la penitencia, de la renuncia a la propia voluntad, al amor propio, al egoísmo; renunciar al mal, al pecado,

30. *Tratado sobre la creación del hombre II*, PG 44, 133B.

para conquistar la libertad y gustar la presencia de Dios en lo creado. Uniéndose a Él en la oración litúrgica, con un corazón puro, lleno de esperanza, superadas las angustias, las limitaciones contingentes, pudiendo elevarse al mundo espiritual que es aspirar a la vida futura en la plena libertad de todas las limitaciones humanas.

El hombre actúa libremente

El hombre, que está hecho a imagen de Dios, puede actuar libremente aun en el presente momento histórico siguiendo el modelo divino. Él tiene la facultad y la capacidad de la libertad de elección³¹.

La libertad humana, según los Padres, es la capacidad de elección, de decisión personal, poniendo de manifiesto que la persona es autónoma y madura para obrar el bien : no es una forma de obligación o necesidad. El hombre tiene el poder de la libertad propia aun ante Dios, es decir, el poder decidir si seguir el camino de Dios o el de la muerte. Gregorio dice:

“El hombre fue creado según la imagen de Dios, que es lo mismo que decir : Dios hizo la naturaleza humana partícipe de todo bien. La Divinidad es la plenitud de todos los bienes, y el hombre hecho su imagen en el ser, está lleno de todos los bienes a imagen y semejanza del Creador. En él existe la forma de todo bien : todas las virtudes, toda la sabiduría, todo lo que sea lo mejor que se pueda pensar. Uno de los bienes es la libertad de la necesidad : el no estar sometido a ningún poder físico, el tener una capacidad independiente de juicio”³².

El hombre, obrando libremente, sin obligación, lo está haciendo según la imagen de Dios. La libertad en el hombre está modelada sobre aquella divina y no por una presión o dictadura humana. El es libre porque su espíritu es independiente. La libertad cristiana es la posibilidad de hacer el bien sin constricción, miedo, terror,

31. H. GAIT, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, 67-76.

32. *Tratado sobre la creación del hombre* XVI, PG 44, 184B.

necesidad, castigo, sino fundamentada en el amor divino. La libertad del hombre es verdadera cuando está conectada a la voluntad divina, haciéndola propia; es liberarse del propio egoísmo, de las pasiones, para poder abrirse al diálogo con Dios y con los hermanos. Es independiente cuando es libre de su egoísmo, de su amor propio, de la esclavitud del pecado para poder así acercarse al modelo divino.

El hombre, cumpliendo con la voluntad divina, crece en su propio ser, en su propia dignidad humana³³. Es falsa toda otra libertad proclamada sin el cumplimiento de la voluntad divina; sería la exaltación de la propia persona humana pobre, esclava de su propio *ego*. El hombre, liberándose con la ayuda divina de la esclavitud del pecado, logra la capacidad de poder donarse desinteresadamente al hermano. Dice San Gregorio:

“Sólo el que haya abandonado todo lo que le es ajeno, es decir el pecado, y después que sea liberado de la vergüenza de las ofensas, será libre y lleno de esperanza”³⁴.

Ser libres ante Dios es buscar ser parecidos a Él, es pensar, obrar, actuar según Dios; mientras que aparentar ser libres a los ojos del mundo es estar comprometidos con el presente, es alejarse del verdadero modelo que es el Cristo de los Evangelios.

Cuando el hombre, en su libertad estructurada, ha madurado en el hacer el bien, puede decir que está en camino hacia la libertad de Dios. En cambio, cuando elige obrar mal, demuestra la propia inmadurez de su libertad. La libertad en el hombre no es algo que se agrega sino que es un donarse a Dios, es hacerse similares a Dios, divinizarse en Dios, vivir la iluminación del *logos*³⁵. Ejercitar las virtudes es igual que vivir en libertad. Si el hombre no quiere ser virtuoso tampoco es libre, y por consiguiente ni Dios lo puede obligar a serlo. El hombre camina hacia Dios por la senda de la libertad y del amor. Si Dios obligara al hombre a ser bueno, virtuoso, destruiría la libertad humana que es un elemento constitutivo del hombre. Dios quiere que lo amemos libremente y si queremos obrar mal, Él no nos impedirá que lo hagamos; Dios res-

33. *Homilías sobre el Padre Nuestro* IV, PG 44, 1164B.

34. *Diálogo sobre el alma y la resurrección*, PG 46, 1012 D.

35. *Ibidem*. VI, PG 46, 1177A.

peta nuestra libertad aunque sea un don que le pertenece. San Gregorio dice:

“Sería inútil e injusto para el Creador de la naturaleza que impida al hombre hacer el mal sólo porque se ha equivocado. Pues el hombre es deiforme a causa de su libertad, de su independencia y de la autonomía que son características de la beatitud divina. Empujar al hombre a hacer algo en contra de su voluntad significaría eliminar en él su dignidad. Si existen hombres que libremente, con movimiento espontáneo, orientan la naturaleza humana hacia el mal, obligarlos por la fuerza a que abandonen sus malas elecciones sería lo mismo que quitarles toda posibilidad de participar en el bien; sobre todo significaría vaciarlos de la dignidad que los hace semejantes a Dios, pues es a causa de la libertad que el hombre es igual a Dios”³⁶.

El verdadero cristiano, cuando ha llegado a la libertad de la luz divina, entra lógicamente en la libertad del amor; no es más esclavo de la ley impuesta desde afuera, del pecado, sino que es consciente de que ella proviene desde adentro de la conciencia libre y madura.

A modo de conclusión

En los escritos de los Padres Capadocios, la libertad del hombre no se entiende como la elección entre varias cosas posibles, sino en cuanto relación, diálogo, amistad, amor con Dios. La libertad es una gran fuerza que empuja al hombre en la continua búsqueda del Señor que inquieta continuamente el corazón humano. El hombre, en cuanto imagen de Dios, es una persona y es la manifestación inmediata de Dios. El obrar humano tiene su origen en la libertad, en el verdadero modo de ser y si proviene del individualismo, tenemos la moral, la obligación, la necesidad.

Dios es amor y camino, el hombre -hecho a imagen de su Señor- es el que va hacia Dios a través del amor en el secreto de la libertad y la felicidad del ser creado. El pecado es la alienación del

36. *No hay que dolerse de los muertos*, PG 46, 524A.

hombre, es cerrar el diálogo de amor con el Señor como persona y no como objeto.

El hombre no puede gozar de su libertad individualmente, sino compartiéndola con las demás personas dentro del Cuerpo místico de Cristo-Dios, es decir la Iglesia, como miembros, como células de este organismo divino. En ella el hombre encontrará la vida sacramental, particularmente la Eucaristía que es remedio contra la muerte y que prepara el camino hacia la eternidad en libertad. El sacramento transforma, cambia la vida del hombre, lo acerca al verdadero médico de cuerpos y almas. La libertad depende de cómo el hombre la encarna en sí mismo en relación con el Ser Creador y con los demás hombres. La historia humana se escribe según el hombre maneje su libertad e imponga su concepción a los demás seres; de ello dependerá su felicidad o su fracaso³⁷.

Luis Glinka

37. C. YANNARAS, *L'abecedario della fede*, 85-87; *La libertà dell'Ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, EDB-Bologna-1984; T. SPIDLIK, *La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Padri Greci*, *Agustinianum* 13 (1973) 515-523; E.CONTRERAS-H.PEÑA, *Introducción al estudio de los Padres (Periodo pre-niceno)* Azul-1991.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitio-num et declarationum de re-bus fidei et morum*. Edizione bilingue a cura di **Peter Hü-nermann**. Bologna, Deho-niane, 1995.

El nombre de H. Denzinger (1819-1883) quedó para siempre vinculado al célebre *Enchiridion*, cuya primera edición data del año 1854. La obra marcó un hito en la configuración del estudio de la teología, al recuperar la referencia a los documentos positivos de la fe y de la moral, ante el racionalismo teológico de su tiempo.

La edición bilingüe que presentamos, en latín e italiano, coincide con la 37ª del *Enchiridion*, que es a su vez, la primera bilingüe en latín y alemán, y que estuvo a cargo de P. Hünermann. Éste reseña en la Introducción las grandes etapas en las sucesivas ediciones de la obra y señala las características de la edición bilingüe.

Ya en la vida de H. Denzinger, el *Enchiridion* conoció cinco ediciones siempre aumentadas por su autor con nuevos documentos. Después de su muerte, distintos teólogos asumieron la responsabilidad de actualizarlo y ampliarlo: Ignaz Stahl (6ª-9ª

ed., 1888-1900); Clemens Ban-wart-Johannes B. Umberg (10ª-13ª ed., 1908-1921); J.B. Um-berg (14ª-27ª ed., 1922-1951); Karl Rahner (28ª-31ª ed., 1952-1957); Adolph Schönmetzer (32ª-36ª ed., 1963-1967).

Para la presente edición (37ª), P. Hünermann ha renunciado a reducir o ampliar la colección de documentos magistrales de las ediciones 34ª-36ª a cargo de A. Schönmetzer. Se han redactado nuevamente las introducciones, los títulos y las notas; en algunos casos, los textos de los documentos fueron sometidos a cambios teniendo en cuenta las ediciones críticas; también fue puesta al día la bibliografía. Del período 1963-1988, el editor ha compuesto una antología con los nuevos textos magisteriales, conforme al siguiente criterio: se reproducen íntegramente las partes doctrinales de las constituciones del Vaticano II (*Lumen gen-tium* entera); de los decretos y declaraciones aparecen sólo las afirmaciones importantes relativas a la dogmática y a la moral. Este mismo criterio se emplea con los documentos del período posconciliar.

En cuanto a la numeración marginal, la misma corresponde hasta *3997 a la 36ª edición,

cargo de A. Schönmetzer, habiéndose desplazado los documentos *Piam et constantem* (DS 3998) y *Sancta mater ecclesia* (DS 3999-3999e) tras los textos añadidos del Vaticano II, con lo cual reciben una nueva numeración. Ha desaparecido la numeración de las ediciones anteriores a la 32ª a cargo de Schönmetzer, que en el lado interno de las páginas remitía a la numeración de las ediciones anteriores, brindándose a cambio una concordancia al final del libro.

El índice sistemático ha sido objeto de una profunda reelaboración, en relación con la nueva formulación de las cuestiones teológicas del Vaticano II y de los documentos posconciliares. La traducción latina de los textos griegos ha sido eliminada, excepto en aquellos casos en que dicha traducción tuviese en su origen un valor autónomo, como en el caso de los textos latinos del Sínodo Lateranense del año 649.

He aquí, en síntesis, las principales características de la presente edición. ¿Contarán los usuarios hispanohablantes con una versión castellana de esta 37ª edición del Denzinger? La lengua española dispone de una traducción del Denzinger, editada por la editorial Herder, hecha sobre la edición anterior a la de Schönmetzer. En la colección *Historias salutis* de la

BAC, Justo Collantes bajo el título *La fe de la Iglesia católica. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio*, nos ha ofrecido en edición bilingüe (texto original latino o griego y castellano) un meritorio y quizá poco aprovechado subsidio didáctico, al editar una amplia selección de textos de importancia doctrinal precedidos de muy útiles introducciones. En dicha obra, Collantes realiza una reducción de los textos del Denzinger, añadiendo otros, pero agregando a su propia numeración la referencia a la edición de Schönmetzer.

Sea lo que fuere de la oportunidad de la traducción, conviene tener en cuenta el motivo que llevó a P. Hünermann a emprender su edición bilingüe: la dificultad que actualmente encuentran muchos laicos, estudiantes, sacerdotes y agentes de pastoral en acceder a los textos originales sin el auxilio de una traducción. Para la lengua alemana se trata del primer intento. Es evidente que un emprendimiento de este tipo supone afrontar los costos no desdeñables de la edición y el precio para el usuario a quien se pretende servir. ¿Valdrá la pena intentarlo? No nos compete aquí pronunciarnos sobre lo económico sino saludar con alegría la aparición de esta 37ª edición (1ª bi-

lingüe en alemán) del *Enchiridion* y congratularnos con su autor.

Antonio Marino

JOSÉ C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*. Madrid, BAC, 1995; xxii, 418 pp.

La obra que presentamos forma parte de la Serie de Manuales de Teología *Sapientia Fidei*, que ya ha publicado varios volúmenes, de los 28 que anuncia. Nos encontramos, sin duda, ante un libro de notable envergadura, no sólo por su extensión y el despliegue de erudición variada, sino por la novedad de perspectivas poco frecuentes, desde las cuales el autor se ha acercado a su tema, suscitando renovado interés por el mismo.

García Paredes, claretiano español ya conocido por diversas publicaciones sobre mariología y otros temas teológicos ha concebido su obra en tres grandes partes de extensión desigual: I. Mariología bíblica. *De madre de un judío marginal a "Reina del cielo"* (pp. 1-186); II. Mariología histórica. *Mariología estructural, mariología de los privilegios* (pp. 187-279); III. Mariología sistemática. *La primicia de nuestra herencia* (pp. 281-411).

La parte bíblica, la más ex-

tensa, consta de cinco capítulos. El 1 y el 5 enfocan la figura de María desde fuera de la misma Biblia, a saber: el cap. 1 "La madre de un judío marginal", estudia la existencia histórica de María, sobre la base de autores no cristianos y de textos bíblicos considerados como más directamente históricos; el cap. 5 "María y las diosas: el contexto religioso de Asia Menor", quiere ser el engarce entre la Iglesia del Nuevo Testamento y la de los Padres, mostrando "cómo en la devoción mariana se ha volcado y se ha configurado una necesidad religiosa y espiritual desatendida por la teología, la liturgia y la piedad religiosa". En este capítulo GP es deudor del pensamiento de S. Benko, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (New York-Köln, 1993), cuyas tesis sigue de cerca. Parte del estudio de la Mujer del Apocalipsis, interpretada desde el trasfondo de la diosa pagana "Reina del Cielo" y desde la astrología; estudia también el relato apócrifo del *Protoevangelio de Santiago*, las diosas en el mundo grecorromano y María bajo la imagen de las diosas en los movimientos heterodoxos. En el medio, los capítulos 2 al 4, estudian respectivamente a María en las tres grandes introducciones cristológicas de Mateo, Lucas y Juan, y desde

allí en sus Evangelios. Los textos bíblicos son estudiados según el método del análisis retórico o estructural, propuesto por Roland Meynet, llamando la atención sobre el "quiasmo retórico" o binarismo típico de la literatura hebrea, que tiende a destacar el elemento central del relato; método aplicable no sólo a pequeñas unidades, como en la exégesis histórico-crítica, sino a conjuntos de perícopas que forman secciones y al libro en su totalidad.

La mariología histórica abarca tres capítulos (6-8). El cap. 6 se ocupa de María en su doble paralelismo con Eva y con la Iglesia, según la teología de los Padres, partiendo de la crisis gnóstica. De la etapa patrística se pasa abruptamente a las perspectivas del Vaticano II, someramente delineadas. En cuanto al período medieval y moderno (2º milenio) sólo se afirma que en él *"se rompió en cierta manera el paralelismo 'María-Iglesia'". La mariología se convirtió en mariología de los privilegios y de la devoción* (p.221). La perspectiva eclesiotípica de la mariología conciliar restituye el equilibrio. El cap. 7 está dedicado al estudio de la maternidad y de la virginidad como dos aspectos inseparables., según la teología de los Padres. El cap. 8 estudia el desarrollo de la doctrina sobre la

inmaculada concepción y la ascensión en la tradición litúrgica y teológica de Oriente y Occidente hasta las respectivas definiciones dogmáticas. También aquí el paso de las afirmaciones e intuiciones de la patrística hacia la fórmula dogmática se da en forma muy veloz.

La tercera parte contiene la mariología sistemática y abarca cinco capítulos (9-13). Si las dos primeras partes del libro son para el autor una "mariología narrativa", donde dejaba hablar a los relatos históricos y a los textos, esta tercera parte constituye una "mariología existencial", procurando entender quién es María para nosotros. Para ello, en el cap. 9, comienza con una indagación acerca de la hermenéutica requerida para interpretar dos dogmas marianos, tanto los definidos por la Iglesia de los Padres (maternidad, virginidad) como los definidos en estos últimos siglos (inmaculada y ascensión). Concluyendo: *"Los dogmas... fueron definidos dentro de lo que nosotros llamaríamos un peculiar 'ecosistema' teológico. Los ecosistemas teológicos están en permanente evolución"* (p. 304). *"Los dogmas marianos quedan integrados en el sistema teológico de la Iglesia y son superados por nuevos ecosistemas teológicos que el Espíritu sigue inaugurando para construir la verdad"* (p.306). El

cap. 10 contiene un estudio de la maternidad trascendente de María, con profundas reflexiones sobre los diferentes aspectos de su virginidad permanente, al servicio de la afirmación del Credo; "*Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine*". Bajo el título: "La santidad de María: principio y fin", el cap. 11 busca interpretar los dogmas marianos de la inmaculada concepción y de la asunción, no desde la perspectiva de los "privilegios" sino como símbolos de la totalidad del proyecto de salvación de Dios. Se esmera aquí el autor en aplicar la hermenéutica "ecológica" cuyos fundamentos ha expuesto en el capítulo inicial de esta tercera parte. El cap. 12 centra la reflexión sobre el significado de la función mediadora de María en el proyecto de salvación. La mediación mariana es situada en el contexto de la mediación de Cristo, del Espíritu y de la Iglesia. Por último, el cap. 13 presenta una lectura del significado que el texto de Gal 4, 4-5 puede tener al término del recorrido mariológico: "La mujer en la plenitud de los tiempos".

Obviamente una reseña de los contenidos de la obra no puede entregar toda la riqueza de los aportes y de las reflexiones que GP nos ofrece. Sólo aludimos invitando a la lectura. Esta nos ha instruido no pocas

veces con datos de interés, tanto en el estudio bíblico como en la teología patristica. En la parte sistemática nos hemos enriquecido con perspectivas poco frecuentadas y, muchas veces, el lector siente que las reflexiones le deparan momentos de gozosa contemplación del misterio de María, que debe agradecer.

No haríamos nuestro trabajo con honestidad, sin embargo, si no apuntáramos con respeto nuestras propias observaciones críticas, presentando al menos algunos de nuestros numerosos interrogantes y perplejidades. Nos limitamos a los aspectos que nos parecen más notorios.

En cuanto a la parte bíblica, en primer lugar, que es la más extensa al ocupar casi la mitad del libro. Reconocemos que GP se mueve habitualmente con equilibrio y prudencia dentro de la maraña de las interpretaciones y que su método estructural, retórico-narratológico, resulta muy fecundo para una renovada inteligencia del texto bíblico. Creemos que sus opciones exegéticas, no obstante, tienden a cierto minimalismo histórico, como el mismo autor lo reconoce (p.xix). Algún lector entrenado en obras de este género podrá echar de menos la mención de otras fuentes de inspiración como fundamento de sus análisis. En este sentido es llamativo el recurso permanente y preferen-

cial a R. Brown en su conocida obra *El nacimiento del Mesías* y la ausencia de mención de otros reconocidos autores en lo relativo a los "evangelios de la infancia" ("prólogos cristológicos", según prefiere el autor). Aun agradeciendo la innegable riqueza del recorrido bíblico y del método empleado, es inevitable cierta sensación de precariedad y de alto grado de conjetura que brindan las movedizas arenas de la exégesis. De ningún modo es un reproche sino una simple constatación. ¿Podría ser de otra manera en una obra que se propone fundar la mariología lo más posible en una historiografía de base científica? Toca al lector, a su vez, que por muchos motivos se enriquece con el libro, formular sus propias reservas y realizar sus personales opciones dejándose llevar por el mismo criterio del autor: "*los estudios historiográficos que resulten hoy más fiables*" (p. xix).

La parte histórica, sigue un criterio temático, como hemos visto. En sus tres capítulos se privilegia claramente la reflexión patrística, a la cual se dedican la gran mayoría de las páginas de esta segunda parte, reservando al resto de la historia teológica muy breve espacio, a veces muy escasos renglones: "*menciono, o paso de largo, otros momentos ligados también a una decadencia teológica*

que el Concilio Vaticano II corrigió" (p. xix). De donde puede resultar una devaluación excesiva —que aflora explícitamente aquí y allá a lo largo de toda la obra— de la reflexión mariológica post-patrística, desde el período medieval hasta el Vaticano II. ¿Es posible, por ejemplo, omitir totalmente el nombre de Eadmero en una historia del desarrollo doctrinal del dogma de la inmaculada concepción? Asombra también la afirmación de que en Occidente la fiesta de la Inmaculada "*comenzó en Inglaterra (...) primero del 1060 al 1066, y después a partir de 1127*" (p.255). Hoy día es cosa muy sabida entre los historiadores del dogma que, en Occidente, la misma está claramente atestiguada desde el siglo IX en el sur de Italia, con fecha 8 de diciembre, por claro influjo del Oriente.

De mayor importancia nos parecen las observaciones relativas a la parte sistemática. Es la más interesante del libro, a nuestro juicio, pero también la que puede suscitar mayores reservas en algunos puntos particulares. No tenemos dificultad en términos generales, en aceptar las afirmaciones de su propuesta hermenéutica para los dogmas marianos. Pero nos parece que GP extrema demasiado sus aplicaciones concretas, en las cuales no siempre lo pode-

mos seguir. Su preocupación fundamental es *"sistematizar la doctrina mariana para nuestro tiempo"* (p. 283). De allí su deseo de abrir *"otras posibilidades de interpretación"* de los dogmas marianos (sobre todo la inmaculada concepción y la asunción), ubicando dichas afirmaciones en un nuevo ecosistema teológico. *"Quizá no sea fácilmente explicable en su totalidad por qué la Iglesia católica llegó a la formulación del dogma de la Inmaculada o de la Asunción. Tal vez en otras circunstancias históricas la jerarquía eclesiástica no se hubiera atrevido a definir dogmáticamente estas verdades marianas"* (p. 298). Compartimos con el autor la preocupación por no presentar una mariología unilateral de los "privilegios". Con él nos parece acertado partir de la vocación a la santidad y de nuestra elección en Cristo (Ef 1, 3-7), evitando presentar a María fuera del Pueblo de Dios y de nuestra historia. Proponer la ejemplaridad prototípica de María para la Iglesia, es del todo legítimo y necesario. Pero, al mismo tiempo, se debe evitar oscurecer su *singularidad*, principio que vemos poco representado en su "eco-lógica". *"María no fue la única sino la primera"* repite el autor (p. 352 y 353). En p. 369 insiste: *"María no fue la única preservada sino la primera. Ma-*

ría es la obra maestra de la redención, pero no es la única redimida". La primera frase nos resulta por lo menos ambigua. Tampoco nos satisface plenamente decir; *"El dogma de la Inmaculada puede y debe ser re-traducido como el dogma de la Santidad perfecta de María"* (p. 361). La sola santidad eminente no basta para expresar adecuadamente el misterio de la Inmaculada. De hecho, el dogma fue definido en íntima relación con el pecado original. Es verdad que otras afirmaciones del autor sobre esta misteriosa realidad podrían servir de correctivo, pero en su "ecosistema", más allá de sus intenciones, no percibimos una armonización coherente de los distintos datos en juego, dentro de su "lógica de la complejidad".

Por idéntico motivo, vuelve a plantearse la objeción en torno a la Asunción. *"¿Hay que afirmar que María es 'la única' que ha sido asumida en cuerpo y alma en la gloria, o más bien que es 'la primera'?"* se plantea el autor en p. 372, y prosigue: *"¿Cómo entender el dogma a la luz de los nuevos planteamientos que la teología hace hoy sobre la escatología final?"* (ibid). En su propia respuesta, pese a los esfuerzos por citar el *Catecismo de la Iglesia Católica*, la carta de la Congregación para la doctrina de la fe del año 1979

y el documento de la Comisión Teológica Internacional del año 1990, nos encontramos con enorme asombro ante esta afirmación: “*En el caso de la Asunción de María, la Iglesia ha realizado algo así como una supercanonización*” (p. 375). Junto a los documentos citados, son en realidad otras las fuentes inspiradoras de su “ecosistema teológico”, en donde quiere enmarcar el dogma, y terminan por confirmar nuestros reparos.

Volvemos a afirmar que estamos ante un libro valioso, cuyos méritos, tomando la obra en su globalidad, no quedarán desmentidos por nuestras observaciones críticas. Particularmente profundas nos han parecido las reflexiones dedicadas a la maternidad virginal.

Antonio Marino

JAMES WEISHEIPL. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Pamplona, EUNSA, 1994, 460 pp.

Hace décadas ya, que venía faltando en castellano un buen estudio completo sobre Santo Tomás de Aquino. El acierto de la traducción de esta obra de un dominico canadiense —profesor del “Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto”, fallecido en diciembre de

1984— se debe a Josep Ignasi Saranyana, del “Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra”; y autor de importantes trabajos sobre Historia de la Iglesia y del pensamiento cristiano medieval e hispanoamericano, quien a su vez revisó y completó el texto con una serie de importantes notas aclaratorias.

James Athanasius Weisheipl, fraile dominico, docente en el St Thomas College, doctorado en la Santo Tomás de Roma, Doctor Philosophy en Oxford y finalmente Maestro en Sagrada Teología de su Orden, es autor de varias obras previas, entre las que se destaca un estudio comparativo entre el Aquinatense y su maestro San Alberto Magno. Asimismo, se destacan sus estudios sobre física medieval —en la que, siguiendo las antiguas tradiciones, se especializara en Oxford. Estos trabajos fueron editados en 1955, reeditados e inclusive volcados al castellano.

A diferencia de tantas obras existentes sobre Tomás de Aquino, el autor tuvo la habilidad y capacidad para redactar un texto introductorio que, sin omitir los importantes aportes doctrinales del Santo, nos proporciona una excelente —amena y documentada— biografía genético-histórica —como la denominada Saranyana— del Aquinate que, junto con el reciente descu-

brimiento del cuadro de Botticelli, aporta nueva vida —más humana si se quiere— al Doctor Angélico.

El original del texto que nos ocupa fue publicado en 1974, con motivo del séptimo centenario del fallecimiento de Santo Tomás y a partir de esa fecha ha sido traducido al italiano (1988) y al francés (1993); quedaba pendiente esta impostergable edición en castellano. La ventaja de esta traducción tardía consiste en que permite incorporar las correcciones y añadidos a la edición americana.

Saranyana aclara en el prólogo que se trata de “una monografía relativamente extensa y maciza, en la que se ofrece la síntesis tomista de forma diacrónica”. Weisheipl —agrega— “presupone que Fray Tomás fue siempre fiel a unos principios metafísicos fundamentales, al mismo tiempo que evolucionaba realmente en cuestiones gnoseológicas y psicológicas accidentales.” (p. 11).

El investigador español nos advierte sobre un error excesivamente habitual; “sería incorrecto leer sus obras como si las hubiese escrito de una sentada y desprovistas de todo el desarrollo intelectual. Tomás como todo el mundo tuvo una evolución intelectual y espiritual” (p. 16). Y esto solemos olvidarlo respecto a todos los pensadores

y quizás más aún respecto al Aquinatense. En síntesis: acostumbrados a un Santo Tomás atemporal, el autor rescata un Doctor Angélico inserto en su época y condicionado por la temporalidad, de igual manera que cualquier ser humano. Y ello es un importante aporte para engrandecer aún más la figura señera de Tomás de Aquino, además de considerarlo “abierto a un mejor conocimiento de la realidad y a la apreciación de nuevas realidades” (p. 12).

El autor asimismo, en su estudio, se formula los interrogantes a que pretendía responder el Aquinatense en cada cuestión, para quienes y con que “herramientas” contaba para ello. Por ello explica que “cualquier lector podrá reconstruir el proceso genético de tantas tesis tomistas que en los manuales aparecen desgajadas de su contexto” (p. 12).

De no menor importancia son las precisiones histórico-biográficas, de las que el introductor señala algunas importantes como la desmitificación del secuestro y heroica huida del castillo familiar, su discencia a la vera de Alberto Magno en París entre 1245 y 1248, la residencia en Nápoles —y no en Agnani— entre 1259 y 1261, que no fue teólogo del sacro palacio sino maestro regente en el studium provincial de su Orden, confir-

ma su autoría del oficio eucarístico y la misa de la festividad del Corpus Christi y ratifica la autenticidad de su *De Regno* (I-II), entre otras cuestiones.

Un completo resumen cronológico de su vida y obra, una actualizada bibliografía y una importante recopilación de las traducciones de sus obras auténticas al castellano, completan este importante libro introductorio que no debiera estar ausente —como obligada obra de consulta— en la biblioteca, no sólo de teólogos y filósofos, sino de medievalistas, y de intelectuales en general.

Florencio Hubeñak

ROMANO PENNA. *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*. Bilbao, Desclée de Brower, 1994, 402 pp.

Romano Penna es un especialista italiano en Exégesis —no un historiador— que forma parte de la redacción de la *Rivista Biblica* y ejerce la docencia en la Pontificia Universidad Lateranense.

Autor de varias obras relacionadas con su temática en esta oportunidad nos ofrece una importante y novedosa recopilación de fuentes documentales vinculada con los orígenes del cristianismo, tema que resurge

entre los investigadores con motivo del replanteo de enfoque sobre la historicidad de Jesucristo que mencionamos últimamente en varias reseñas sobre el tema.

Coincidimos con Penna que no es posible conocer a fondo el cristianismo sin conocer a la vez el ambiente humano, terreno, en que nació y se desarrolló y por el que ha estado profundamente marcado en sus múltiples variantes históricas. A cubrir esta necesidad apunta el libro que tenemos entre manos.

La recopilación reúne en alrededor de 400 páginas una correcta selección de fuentes históricas, epigráficas, jurídicas, socio-económicas, literarias y religiosas que ayudan a enmarcar el ambiente socio-cultural comprendido entre los siglos IV a C. y II de nuestra era.

Uno de los logros más significativos consiste en la documentación agrupada, ya que a diferencia de lo previsible, ésta no reúne fuentes cristianas sino judías extra-bíblicas, esenias, apócrifas y paganas, que permiten una mejor comprensión de las raíces históricas del cristianismo.

A través de sus páginas desfilan relatos de milagros, ideas de las escuelas de pensamiento, el culto imperial, extrañas teologías y cultos místéricos e inclusive ejemplos de incultura-

ción en la literatura de la época y en la reconquistada apocalíptica.

No corresponde en una reseña de estas características un listado de las fuentes incluidas, pero nos parece atinado señalar algunas que permitan una visión aproximada del rico contenido de la obra.

Las revueltas judías contemporáneas narradas por el historiador Flavio Josefo se completan con una cuidadosamente seleccionada colección de importantes textos religiosos judíos que incluyen desde la celebración de la cena pascual a diferentes textos del Targum, del Misdrás o del Talmud. Este aspecto se completa con interesantes fuentes sobre la —hoy de moda— comunidad de Qumrán o sobre el judaísmo helenístico en Filón de Alejandría y en otros helenistas.

El marco socio-político greco-romano cubre un amplio espectro desde la célebre IV égloga virgiliana, a través de documentos epigráficos y otros poco conocidos (el testamento de un ex-soldado, un contrato matrimonial, un acta de divorcio o la emancipación de una esclava), textos filosóficos del helenismo (cínicos, estoicos, epicureos), relatos de milagros y de ceremonias de cultos místéricos y del culto imperial, hasta completarse con fuentes gnósticas. Tam-

poco faltan extractos de la apocalíptica apócrifa.

Nos parece que merece una referencia aparte la epistolografía que incluye documentos tan curiosos como la carta de un asalariado a su mujer, de un administrador de provincias, de un soldado a su padre, de un hijo arrepentido a su madre o una carta de recomendación.

La tercera parte resulta de un interés especial en la medida que recopila por vez primera los testimonios sobre el origen del cristianismo provenientes del exterior. Estos incluyen inscripciones del nombrado pro-cónsul Quirino o la referencia a Pilatos en Cesarea, textos de la literatura judaica y sirio-palestinese como Flavio Josefo, del Talmud, la carta de Mara bar Sarpión y las más conocidas referencias de la literatura grecolatina como Plinio el joven, Tácito, Suetonio, Dion Casio, Celso o Epicteto.

Asimismo resultan de interés y utilidad el apéndice con las complejas dinastías de los Asmoneos, herodiana y Julio-Claudiana y los listados de los procuradores romanos en Palestina y de los sumos sacerdotes de Jerusalem entre el siglo II a C. y el año 70 de nuestra era.

Penna aclara en la Introducción que ha utilizado versiones habidas en lengua italiana o, en

algunos casos, ha efectuado directamente la traducción de las fuentes antiguas, como en el caso de los papiros egipcios. El traductor al castellano, a su vez, aclara que para evitar una versión castellana de otra italiana, ha cotejado las ediciones españolas en uso transcribiendo las aceptadas.

Cabe destacar también que cada documento está acompañado por un comentario adecuado que evidencia su uso por parte de un especialista.

En síntesis una obra irremplazable —por su material documental de difícil acceso— que resultará de suma utilidad a quien quiera introducirse al estudio histórico de los primeros tiempos del cristianismo.

Florencio Hubeñak

DAISY RÍPODAS ARDANAZ: *La Biblioteca porteña del Obispo Azamor y Ramírez 1788-1796.*

La autora de este trabajo es una historiadora especializada en la historia americana del siglo XVIII; y a quien se le deben eruditas investigaciones en forma de libros o de monografías que ponen luz sobre diversos aspectos de la cultura de ese siglo. En alguna medida el tema de este libro ya lo había abordado con anterioridad al

estudiar la singular figura del prelado Manuel de Azamor y Ramírez, obispo de Buenos Aires entre 1788 y 1796. En el libro titulado *El obispo Azamor y Ramírez. Tradición cristiana y modernidad* (Universidad de Buenos Aires, 1982), la autora indaga en la vida y en los escritos de este obispo letrado y estudioso; y analiza la notable biblioteca que éste poseyera al ocupar la silla episcopal rioplatense, demostrando por un lado, la riqueza bibliográfica y la abundancia de volúmenes que la componían.

Aquel estudio por su naturaleza, y por ser sólo un capítulo del libro, estaba lejos de constituir un catálogo ajustado a las normas bibliográficas, no obstante la abundancia de referencias de autores y títulos que se asentaba.

Es probable que el manejo de los libros del obispo haya inspirado a la autora la conveniencia de emprender, desde un ángulo metodológico especial, la presentación de la biblioteca completa de un modo ordenado y conforme a normas técnicas rigurosas. *La Biblioteca porteña del Obispo Azamor y Ramírez* no es, por lo tanto, la repetición de aquel estudio mencionado, sino un nuevo trabajo, esta vez consistente en lo que se denomina la presentación del elenco de la biblioteca

del prelado conforme a una técnica bibliográfica.

El estudio de las bibliotecas particulares existente en el período hispánico ha sido una especialidad a la que se le ha prestado cierta atención en la historiografía americana y también entre nosotros, en la medida que ha sido posible localizar inventarios o repositorios particulares. Esos estudios tienen la virtud de evidenciar la significación que las mismas han desempeñado, el grado de cultura de sus propietarios, las corrientes intelectuales, filosóficas, jurídicas, teológicas que circulaban, la accesibilidad a ciertos autores, los gustos y las modas existentes, la expansión adquirida por determinados temas o cuestiones, la circulación de libros prohibidos. Múltiples son los estudios que pueden realizarse a partir de tales elencos y muy variadas las pistas que ofrecen para la investigación.

La doctora Rípodas, siguiendo la tradición de Guillermo Furlong, Torre Revello, Comodrán Ruiz, entre otros que se han dedicado a tales aportaciones, presenta en esta obra un elenco valiosísimo fundado en fuentes de primer nivel para este tipo de estudios, como lo son los inventarios originales de la librería de Azamor confeccionados en 1786/7, cuando se hallaba próximo a embarcarse con

destino a Buenos Aires y en 1806, pocas semanas antes de su fallecimiento.

La Biblioteca porteña del Obispo Azamor y Ramírez se compone de dos partes. La primera se forma con la Introducción que constituye un estudio referido a la elaboración del catálogo que presenta, la explicación de la búsqueda de las obras originales que pertenecieron a la biblioteca, las cuestiones técnicas y metodológicas planteadas y la manera de resolverlas. Es un estudio realizado con sobriedad y concisión, sin ánimo de abultar con disgresiones adicionales o superfluas; y remitiendo para mayor abundancia de información al libro antes citado de la misma autora. La segunda parte se compone del catálogo de la librería precedida de algunas indicaciones técnicas y formada por los asientos redactados de acuerdo a técnica bibliográfica, tarea para la cual la autora ha debido reconstruir uno a uno los títulos aparecidos en los inventarios de la biblioteca de Azamor.

Un lector poco conocedor de la técnica de confección de este tipo de catálogo puede suponer que esta tarea no implica un mérito especial ni exige esfuerzos considerables, pues se trataría, simplemente, de pasar en limpio el elenco registrado en los inventarios, no es así, sin

embargo; y, por el contrario, resulta necesario manifestar que el estudio de las bibliotecas requiere la aplicación de una técnica rigurosa, de una localización y revisión minuciosa y prolija de cada título, de completar la información asentada no siempre con rigor, de desarrollar nombres y a veces títulos abreviados y otras cuestiones nada fáciles de resolver cuando se trata de títulos muy antiguos y poco frecuentes o raros de localizar.

Ello nos lleva a declarar que la doctora Rípodas ha realizado un trabajo impecable técnicamente, lo cual le ha exigido una laboriosa tarea de investigación y la revisión de fuentes bibliográficas abundantes, así como la consulta en bibliotecas de nuestro país, en España, París, Roma y la del Congreso de los Estados Unidos. Esa consulta no debe sorprender, pues tratándose de un elenco que abarca obras del siglo XVII y XVIII, es preciso completar el inventario, que se manifiesta incompleto y reconstruir la inexactitud, las omisiones, los defectos del registro original para confeccionar los asientos, de acuerdo a la técnica bibliográfica actual. Esta labor es indispensable en todo estudio de bibliotecas antiguas; y en este caso, dada la cantidad de obras contenidas en el elenco, que alcanza a 1227, el

trabajo requerido por las deficiencias observadas en los originales inventarios, se ha visto aumentado.

La biblioteca de Azamor y Ramírez guardada a su muerte de acuerdo a la voluntad de su propietario, de constituir el núcleo inicial de una biblioteca de la curia, luego de algunos tropiezos propios de la mudanza de aquellos tiempos de revolución, fue destinada a ser la base librera de lo que se llamará la *Biblioteca Pública de Buenos Aires*, fundada por decisión de la Primera Junta en 1812, llegando a ese destino sufriendo deterioros y algunas mermas de ejemplares. Con el tiempo, ya en vista de la Biblioteca Pública, ese lote sufrirá nuevas pérdidas, lo cual hará que la autora de este trabajo, puesta a la búsqueda de los ejemplares en la heredera de la Biblioteca Pública, la actual *Biblioteca Nacional* a fin de cumplir con la exigencia de revisar cada ejemplar para asentar el registro completo de datos, deba enfrentar nuevos obstáculos. Uno de ellos, quizás el que exige mayor rigor, el saber a ciencia cierta, cual es el ejemplar que realmente perteneció a la biblioteca de Azamor. Muchos ejemplares han facilitado ese dato ya que llevan manuscrita la firma del obispo con su característica rúbrica identificadora, pero no to-

dos los ejemplares reúnen esta condición o han eliminado o borrado o tachado hasta hacerle ilegible, entre otros tantos inconvenientes que debían ser salvados antes de asentar el origen de la obra y de paso, completar el registro de cada asiento.

El catálogo se confecciona en base a asientos individualizados para cada obra y registra, luego de la reconstrucción efectuada, el autor, el título, lugar de edición y año, número de volúmenes que componen la obra y el que se registra en la librería de Azamor. Sin embargo, la autora no se conforma con asentar esa información estrictamente bibliográfica; y agrega, lo cual otorga más calor y color al trabajo, algunas referencias adicionales cómo lugar en donde coloca Azamor su firma, la existencia de una o más firmas y su explicación, si son libros prohibidos, si se halla en el primer y/o segundo inventario, si los volúmenes de una obra corresponden a más de una edición o reimpresión, etc. Hay otras anotaciones, todas valiosas, además de la indicación si el ejemplar se encuentra en la Biblioteca Nacional actualmente, cuando ello ha sido comprobado; o si el ejemplar allí revisado es, por el contrario, probable o posible de haber pertenecido al obispo Azamor.

Luego del elenco de la biblioteca se incluye en facsímil el inventario de la biblioteca de Azamor de 1787 y el de 1806 que han servido de base al trabajo.

La publicación de *La Biblioteca porteña del Obispo Azamor y Ramírez* ha sido impresa con elegancia en dos columnas y en papel ilustración, excelente composición tipográfica; y una adecuada presentación de ilustraciones referidas a firmas, portadas de libros, ex libris, que ofrecen una idea del manejo del libro por su poseedor. Quien como el que suscribe ha tenido la oportunidad de manejar algunos libros del obispo Azamor ha podido comprobar esa indudable presencia del prelado a través de su clásica firma *Azamor* que registran muchos de sus volúmenes, así como el manejo del texto con lapicera en la mano a juzgar por las marcas y anotaciones efectuadas en los márgenes, que siempre dan sensación de calor humano a esos antiguos y olvidados textos.

La doctora Rípodas ha realizado una labor encomiable y dado cima a un trabajo de rescate de una biblioteca valiosa; y ofrecido a los estudiosos un elenco bibliográfico que constituye un arsenal virtual para investigaciones en campos como la filosofía, la teología, la pastoral, el derecho, la política, la oratoria sagrada, la espiritualidad. El

resultado es un valioso aporte al estudio de las bibliotecas hispánicas y un sustento para la comprensión de la cultura existente en el Río de la Plata a fines del siglo XVIII y comienzos del siguiente.

Néstor Tomás Auza

NÉSTOR TOMÁS AUZA: *El éxodo de los pueblos. Manual de Teología y Pastoral de la movilidad humana*. Colección de textos básicos para seminarios latinoamericanos del CELAM (DEVYM), v. 4; Santafe de Bogotá, 1994, 459 pp.

El manual *El éxodo de los pueblos*, presentado por el Departamento de Vocaciones y ministerios del Celam (DEVYM), nos presentó un valioso trabajo de equipo dirigido por el reconocido historiador y académico argentino Dr. Néstor Tomás Auza.

El núcleo central es la teología sobre la movilidad humana, análisis enfocado especialmente para América Latina, donde el tema se presenta como una de las tareas más urgentes en el quehacer de la Iglesia sobre todo desde las orientaciones de las III y IV conferencias del episcopado latinoamericano reunidas en Puebla, 1979 y Santo Domingo, en 1992.

Se trata de un trabajo de sociología pastoral en donde confluyen, la visión de la realidad de la movilidad humana en el continente, y una visión teológica del tema, desde su primera fuente, la Sagrada Escritura, la enseñanza de la Historia de la Iglesia y las intervenciones del magisterio ordinario en Doctrina Social de la Iglesia.

El fenómeno de la movilidad humana en la actualidad, en el amplio espectro que comporta, debe en efecto ser iluminado desde la perspectiva de la fe, para que la Iglesia toda, y cada cristiano en particular, puedan discernir los elementos favorables que sirvan a la consolidación de la tarea evangelizadora, a la comunicación de la fe de la realidad del migrante en el contexto de una sociedad moderna, que aunque evangelizada ya, necesita encontrar nuevos modos pastorales innovadores.

El texto, que se lo llama *manual*, porque es parte de una colección de textos para el estudio de la teología y la filosofía en los seminarios del continente, se divide en cinco grandes partes en las que colaboran especialistas de diversos países hermanos.

La *primera* está dedicada a plantear desde el punto de vista sociológico, el fenómeno de la migración en general. Contiene tres capítulos en los que se estu-

dia el proceso histórico y las causales de los distintos tipos de migraciones que se produjeron y se producen en el continente: las fronterizas, las internacionales, las laborales y las causadas por razones políticas como son, entre otras las de los refugiados.

En la *segunda parte* del manual nos encontramos con la visión teológico-pastoral de la movilidad humana, incluyendo la visión bíblica, del extranjero, del desvalido; y la reflexión acerca de la experiencia bíblica de la realidad del exilio.

Los siguientes capítulos tratan desde la historia, el derecho canónico, los aportes que realiza la Iglesia en su magisterio social y actualidad del tema. La responsabilidad que le cabe a cada uno de los agentes de pastoral: obispos, sacerdotes, religiosos y laicos.

La *tercera parte* explica en sus distintos capítulos, las áreas específicas de la pastoral de la movilidad, incluyendo además de las tradicionales como la de los migrantes, desplazados y refugiados, a la del turismo, del mar y a las que expresan la pastoral popular como, las peregrinaciones y la de los santuarios.

En cada una de ellas se desarrolla el planteo histórico del área, la descripción propia de cada área, presentando por últi-

mo las orientaciones y proposiciones pastorales para cada una de ellas.

Los cuatro capítulos de la *cuarta parte* se dedican a realizar una exposición positiva o histórica de la preocupación de la Iglesia en el continente latinoamericano acerca de la pastoral migratoria en general. Los capítulos 1 y 2 se encargan de los primeros pasos que da la Iglesia, (de los inicios del fenómeno inmigratorio en nuestro continente de mediados del s. XIX), hasta la creación en los diversos países de organismos o servicios de pastoral para las migraciones.

Los dos últimos, más bien son una descripción de los temas desarrollados en los dos documentos últimos del magisterio del Celam: Puebla y Santo Domingo.

En la *quinta y última sección* del manual, se desarrolla el tema del compromiso de la Iglesia con respecto al tema de la movilidad humana, historiando de manera sintética el origen del órgano vaticano para el tema, en época de Pío XII, el *Consejo Superior para la Emigración* (creado en 1952), hasta el cambio de denominación en 1988 por *Pontificio Consejo para la Pastoral de emigrantes e itinerantes*.

El siguiente está dedicado a la Comisión Católica Interna-

cional de migraciones, (surgida después de la II guerra mundial), sus funciones actuales y la historia de su presencia y actividad en Latinoamérica.

Esta parte también contiene un buen espacio para aclarar y presentar los distintos organismos que en la actualidad trabajan para la pastoral migratoria en todo el continente y ofrece una abundante y especializada bibliografía para todo el que se proponga estudiar un tema de tanta actualidad como el de la pastoral

migratoria en América Latina.

El trabajo es metodológicamente claro y completo, de lectura fácil y amena, enriquecido con interesantes cuadros de estadísticas y porcentuales que aportan más claridad. Ordenado en su composición y distribución. Es una obra seria que permite tener un conocimiento del estado actual de la cuestión migratoria a nivel continental.

Ernesto R. Salvia