

Sophia a Sophia genita: reflexiones acerca de la teología trinitaria prenicena

RESUMEN

La riqueza y pluralidad de significados que ha recibido el término Sophia al hablar de la esfera divina exige abordar con cuidado su uso y proyección. El autor, en este artículo, se propone hacer un recorrido por autores y sus profundizaciones para poder tener una panorámica de un itinerario complejo y rico.

Palabras clave: Sabiduría; Persona; Verbo; Espíritu; Padre

Sophia to Sophia genita: Reflections on Prenicena Trinitarian Theology

ABSTRACT

The richness and plurality of meanings that the term Sophia has received in speaking of the divine sphere demands careful approach to its use and projection. The author, in this article, intends to take a tour by authors and their insights to be able to have an overview of a complex and rich itinerary.

Keywords: Wisdom; Person; Verb; Spirit; Father

El impulso más lejano para este trabajo, más allá de la imprescindible invitación y propuesta de tema de mis colegas argentinos, los profesores Caamaño y Giudice, ha estado constituido por el estado incierto, ambiguo, que presentan, en más de una ocasión, las primeras obras teológicas cristianas, a propósito del personaje divino de la *Sabiduría*. La perplejidad se ve aumentada por no disponer, en la mayoría de ocasiones, de algún tipo de ayuda que contribuya a esclarecer en los

textos a qué se debe esta ambivalencia del término *sophia*, en su aplicación al ámbito de la divinidad. Prescindo a sabiendas, por tanto, en estas líneas de otro tipo de significados (antropológico, ético, ...) muy interesantes y, por supuesto, no independientes del aquí tratado.

Comenzaré con la presentación de un pequeño dossier que sirva para ilustrar suficientemente la riqueza y pluralidad de significados que, dentro de la esfera divina, pudo recibir el término de *sophia* entre los primeros cristianos. Más adelante, ofreceré un texto del gnóstico Ptolomeo, *apud* Ireneo, que puede iluminar la cuestión y consideraré algunos aspectos de la teología gnóstica –primer intento completo de dogmática cristiana– que puedan conducir a una conclusión. No pretendo tanto realizar un estudio del significado dogmático de *sophia* en algunos de los primeros textos cristianos, cuanto, sobre todo, ayudar a comprender la rica gama de significados y aplicaciones que podía sugerir dicho término, sin despacharlos precipitadamente como índice de falta de dominio por parte de los primeros teólogos cristianos.

1. La Sophia no se corresponde con el Verbo: algunos testimonios prenicenos

1.1 Ireneo de Lyon

Comenzaremos con uno inequívoco, que pertenece a un autor muy representativo de lo que fue la tradición ligada a Asia Menor en el s. II, muy cercana a la herencia de los apóstoles Pablo y Juan, discípulo de Policarpo de Esmirna. Nos referimos a Ireneo de Lyon. En su obra *Adversus Haereses* dice:

Et quoniam Verbum, hoc est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait: *Deus sapientia fundavit terram, paravit autem caelum prudentia; sensu eius abyssi eruperunt, nubes autem manaverunt ros* (Pr 3, 19-20). Er rursus: *Dominus creavit me principium viarum suarum in opera sua, ante saecula fundavit me, in initio antequam terram faceret, priusquam abyssos constitueret, priusquam procederent fontes aquarum, antequam montes confirmarentur: ante omnes autem colles genuit me* (Pr 8, 22-25). Et iterum: *Cum pararet caelum, eram cum illo, et cum firmos faceret*

fontes abyssi, quando fortia faciebat fundamenta terrae, eram apud eum aptans. Ego eram cui adgaudebat, quotidie autem laetabar ante faciem eius in omni tempore, cum laeteretur orbe perfecto et iucundabatur in filiis hominum (Pr 8, 27-31). Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia (*Adv. haer.* IV, 20, 3-4, SC 100**, 632).

[Hemos largamente demostrado que el Verbo, esto es el Hijo, estaba siempre con el Padre. (Y) que también la Sabiduría, esto es el Espíritu, estaba delante de Él (=del Padre) antes de toda creación, lo dice por Salomón: ‘Con la Sabiduría fundó la tierra y con la inteligencia preparó el cielo. De su mente brotaron los abismos, y las nubes destilaron rocío’ (Pr 3, 19-20). Y de nuevo: ‘El Señor me creó principio de sus caminos en orden a sus obras. Me fundó antes de los siglos, en el principio antes de hacer la tierra, primero que instituyese los abismos, antes de que corriesen las fuentes de las aguas, primero que se afirmaran los montes; antes de todas las colinas me engendró’ (Pr 8, 22-25). Y nuevamente: ‘Según disponía el cielo, estaba yo con él; y cuando consolidaba las fuentes del abismo, cuando afirmaba los cimientos de la tierra, estaba yo delante de él poniendo armonía. Era yo en cuya presencia se deleitaba, alegrábame a diario ante su rostro en todo tiempo, cuando se alegraba (él) consumando el orbe, y se deleitaba entre los hijos de los hombres’ (Pr 8, 27-31). Hay pues un solo Dios, que con el Verbo y la Sabiduría creó y armonizó todas las cosas.] (Traducción de Orbe 1996: 280-282).

Ireneo se apoya en el libro de los Proverbios, que formaba parte de la trilogía (*Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares*) atribuida al sabio y profeta Salomón por judíos y cristianos. Identifica dos lugares con los que cree probada la subsistencia, antes de la creación, de la Sabiduría o Espíritu Santo junto al Padre, a saber: Pr 3, 19-20 y 8, 22-31 (si bien, este último lo separa, dejando caer el versículo 26 donde, ciertamente, no se habla de la Sabiduría. Las trazas de este lugar ireneano invitan a pensar que tal vez estuviera detrás un *testimonium* acerca de la subsistencia y preexistencia divina de la Sabiduría.¹

El comentario de un gran especialista del santo –como A. Orbe– está más lleno de preguntas que de respuestas, pues los datos son muy escasos.² Parece claro que detrás del adverbio *siempre* del comienzo de

1. Sobre los *testimonia*, cf. Martin C. Albl, *And Scripture Cannot Be Broken. The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, [Supplements to Novum Testamentum 96] (Leiden: Brill, 1999); Enrico Norelli (rec.), Albl, Martin C., *And Scripture Cannot Be Broken. The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections. Leiden/Boston/Köln, Brill (Supplements to Novum Testamentum 96), 1999, xvi + 335 p. ISBN 90-04-11417-3*, en *Apocrypha* 12 (2001) 279-282; Gilles Dorival, *Les formes et modèles littéraires*, en *Historie de la littérature grecque chrétienne*, a cargo de Enrico Norelli y Bernard Pouderon, vol. I (Paris: 2008), 141. 155-156.

2. Cf. Antonio Orbe, *Teología de san Ireneo*, vol. IV (Madrid: BAC Maior 53, 1996), 280-281.

la cita no hemos de entender un estado subsistente del Verbo *ab aeterno*. Ahora bien, ¿subsistían desde el mismo momento el Verbo y la Sabiduría junto al Padre? En otras palabras, ¿cómo hemos de entender el *semper* referido al Verbo y el *ante omnem constitutionem* referido a la Sabiduría? ¿Vino la Sabiduría a la existencia exactamente igual como vino el Verbo? ¿Cuál es la relación entre el Verbo y la Sabiduría, ambos dependientes de Dios, de cara a la subsistencia de cada uno de los dos? Además de depender de Dios evidentemente, ¿acaso depende también del Verbo la Sabiduría para llegar a ser? No tenemos respuesta explícita. Sobre la preexistencia de Verbo y Sabiduría, Ireneo discurre también en otra de las obras que nos han llegado de él, a saber, en su *Epideixis* o *Demostración*:

Aqueste Dios, es decir, el Padre, viene pues glorificado siempre por su Verbo, que es su Hijo, y por el Espíritu Santo, que es la Sabiduría del Padre de todos. Y sus potencias, la del Verbo y de la Sabiduría, llamadas también Querubines y Serafines, glorifican a Dios con voz incesante; y cualquier otra creatura que con ellas está en los cielos da gloria a Dios, Padre de todos (*Demostración de la predicación apostólica* 10, 75-77).³

Tanto en un paso como en el otro, Ireneo quiere fortalecer una de sus tesis preferidas: sólo existe un único Dios, no indigente, creador libérrimo de todas las cosas. Para mostrar claramente su *no indigencia* (frente a las tesis marcionitas que entendían que el Creador lo fue llevado de su indigencia), Ireneo muestra un Dios que, teniendo al Verbo y a la Sabiduría consigo, no tiene ninguna necesidad de ser glorificado, pues vive en una glorificación constante. Prueba de ello son los mismos cielos, morada de ángeles, todos ellos interesados, gracias a la motivación del Verbo y de la Sabiduría, en dar gloria al Padre de todos.

En el primer paso que leíamos, en cambio, la finalidad con la que Ireneo presenta la compañía continua del Verbo y de la Sabiduría es sensiblemente diferente. En efecto, frente a tesis gnósticas y marcionitas, que multiplicaban dioses y demiurgos por un proceso de degradación, Ireneo muestra cómo Dios, con su Verbo y su Sabiduría, creó todas las cosas *de este mundo*, del mundo sensible, sin menester de la

3. Modifico ligeramente la traducción, con arreglo a la sugerencia –que comparto– de Santovito, C. *Edizione, traduzione e commento dell'Epideixis di sant'Ireneo di Lione*, (Universidad Eclesiástica San Dámaso, diss.) (Madrid: 2018), 351-352.

ayuda de dioses o demiurgos de menor rango, que se pusieran en contacto con los humildes elementos de la tierra, el aire, etcétera. El Verbo y la Sabiduría no manejaban –al estilo de la teología gnóstica valentiniana– a un dios menor, creador de este mundo, implicado en la tarea poco digna de crear y disponer lo sensible, sino que, antes bien, eran instrumentos del único Dios Altísimo, Creador de todas las cosas.

O sea, la existencia de *Sabiduría*, Espíritu Santo, junto al Padre, desde antes de la Creación, le sirve a Ireneo para argumentar tanto la creación ordenada y armónica de todas las cosas por parte del Padre como la no indignidad de Dios, la no necesidad, por tanto, de la creación, fruto de la voluntad libre y *sabia* de Dios.

1.2 Hipólito

Muy poco después en un autor también asiático, san Hipólito,⁴ encontramos expresiones muy cercanas. Véase si no estas hermosas y concentradas líneas del *Contra Noeto*:

αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος οὔτε ἀδύνατος οὔτε ἀβούλευτος ἦν... ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ ὅτε δὲ ἐνθυμεῖται, τελεῖ ὅτε δὲ φθέγγεται, δεικνύει ὅτε πλάσσει, σοφίζεται. πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ Λόγου καὶ Σοφίας τεχνάζεται, Λόγῳ μὲν κτίζων, Σοφίᾳ δὲ κοσμῶν. ἐποίησεν οὖν ὡς ἠθέλησεν· Θεὸς γὰρ ἦν (*Contra Noeto* 10, 2. 3, pp. 170. 172).

[*Y Él mismo, no obstante existir solo, era múltiple, pues no estaba desprovisto de logos, ni de sophia, ni de dynamis, ni de consejo... Cuando quiere, realiza y cuando piensa, lleva a término; cuando pronuncia, muestra y cuando plasma insufla la sabiduría. en efecto, todas las cosas creadas fueron elaboradas por medio del Verbo y de la Sabiduría, fundamentando con el Verbo y ordenando y armonizando con la Sabiduría. Hizo entonces como quiso, pues era Dios*].

Hipólito ha defendido con mucha fuerza en línea con otros Padres prenicenos el estado inicial de soledad de Dios. Antes de considerar este tipo de teología ruda e inútil a partir de una perspectiva posterior, conviene comprender que el interés de Hipólito no es tanto el de negar un modo de ser trinitario en ese Dios que eternamente

4. Sobre Hipólito y su obra, cf. últimamente, Enrico Norelli, *Hippolyte et le corpus hippolytén*, en *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, vol. III *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, dir. B. Pouderon (Paris: 2017), 415-482.

existe y vive solo, sino, sobre todo, el de poner de manifiesto –frente a esquemas medioplatónicos muy difundidos– que Dios se basta a Sí mismo para crear y no tiene necesidad de ningún otro principio externo junto a Él. Dios, antes de disponerse a crear, era soberano y, por eso, eternamente solo. Pero su soledad es una soledad fundamentalmente *ad extra*. Ahora bien, añade enseguida Hipólito, *no obstante existir solo [Dios], Él mismo era múltiple*. Este Dios en Su soledad *ad extra*, es –valga la expresión– comunitario, plural, *ad intra*. Ahí están sus virtualidades para probarlo: *logos, sophia, dynamis, boule*. Hipólito ofrece cuatro de ellas (como podía haber escogido aparentemente una, dos o treinta) y en un estadio aún impersonal. Podríamos pensar que se trata del germen de lo que hoy llamamos Trinidad inmanente, Dios en Sí mismo no es un dios solo.

El proyecto de la creación provoca el despliegue hacia fuera de esta comunión en forma de Trinidad. Probablemente podrían corresponderse los dos miembros de las cuatro parejas de actividades de Dios sobre el mundo indicadas por Hipólito respectivamente con el Verbo y la Sabiduría, aludidos con un nexo causal inmediatamente después (*γάρ*), y así podríamos decir, con Hipólito, que: *cuando quiere* (*θέλει*) con el Verbo, *realiza* (*ποιεῖ*) con la Sabiduría y *cuando piensa* (*ἐνθυμεῖται*) con el Verbo, *lleva a término* (*τελεῖ*) con la Sabiduría; *cuando pronuncia* (*φθέγγεται*) con el Verbo, *muestra* (*δεικνύει*) con la Sabiduría, *cuando plasma* (*πλάσσει*) con el Verbo, *inspira un soplo vital* (*σοφίζεται*) con la Sabiduría.

De algún modo, recuerda esta distribución en dos planos, a la existencia de las *Formas* y del *Alma del mundo*, en la cosmología medioplatónica. A la existencia paradigmática de cada cosa que encuentra su fundamento en el paradigma ideal, en el Verbo, se añade una instancia –el Alma del mundo, que podríamos asemejarla *según y como* a la Sabiduría– que facilita la inserción *concreta* de cada ser en el *todo*, es decir, una instancia que, *de hecho*, anima, realiza, lleva a término de modo *coordinado, armonizado*, todas las cosas.⁵ Una de las

5. Cf. al respecto, en el pensamiento medioplatónico, George Boys-Stones, *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 212-215. En otro orden de cosas y aún en comparación con la reflexión pagana de tiempos de Hipólito, nótese, por lo demás, la preferencia (de entre las dos posibilidades abiertas por el *Timeo* platónico) por el módulo *artesanal* (frente al *natural*) en el discurso

diferencias básicas, irreconciliables, entre Hipólito y la especulación medioplatónica más o menos contemporánea reside en que los instrumentos del Verbo y la Sabiduría, mediante los cuales Dios da lugar al *cosmos*, son *strictu sensu* divinos, a la misma altura del Padre (que nunca existió sin *logos*, sin *sophia*, sin *dynamis*, etcétera), mientras que, entre medioplatónicos, asistimos a una fuerte jerarquización de los principios (Paradigma y Materia, a los que, en cierto modo, podríamos también añadir con estatuto ontológico situado entre el paradigma y el *cosmos*, el Alma del mundo, resultado del proceso cosmogónico).

El planteamiento es muy semejante al de Ireneo. Dios, con el Verbo y la Sabiduría, *creó y armonizó todas las cosas* (dice Ireneo) o las *fundamentó y armonizó* (dice Hipólito). Las criaturas todas llevan impresas la huella trinitaria. La llamada a la existencia por la voluntad del solo Padre que de la nada llamó al ser a todo lo que existe; el sustrato especificado de cada una como huella característica de la acción del Verbo o Hijo y el dinamismo propio de cada una y de todo el conjunto entre sí, como huella de la acción de la Sabiduría o Espíritu Santo. Hipólito no explicita como san Ireneo (cf. *supra Adv. Haer.* IV, 20, 3-4 y *Epidexis* 10) los nombres del *Hijo* o del *Espíritu (Santo)* al lado respectivamente del *Verbo* y de la *Sabiduría*, pero creo que es innegable que estamos, en este pasaje del *Contra Noeto*, ante la misma tradición.

Dios se entrega al hombre siempre en su disposición trinitaria. Lo sabe bien Hipólito cuando al comenzar su comentario a las bendiciones de Jacob, él mismo implora de Dios la bendición con estos términos:

Τοὺς περὶ εὐλογιῶν τοῦ Ἰακώβ ποιούμενος λόγους αὐτός, αὐτὸς τὴν παρὰ τοῦ κυρίου εὐλογίαν αἰτῶ. τίς γὰρ ἀνθρώπων ἰκανὸς διηγῆσθαι τὰ πνευματικῶς εἰρημένα, εἰ μὴ ἢ οὐράνιος σοφία συνεργεῖ τῷ λέγοντι; τίς δὲ ἐρμηνεύσαι δύναται τὰ διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν διὰ παραβολῶν αἰνιγματωδῶς εἰρημένα, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ λόγος ἑαυτοῦ ἐρμηνεῦ γένηται; (*Bendiciones de Jacob* 2).

[*Disponiéndome a componer mis libros acerca de las bendiciones de Jacob, yo mismo suplico la bendición de parte del Señor. Pues, ¿qué hombre será capaz de contar lo dicho espiritualmente, si la Sabiduría celeste no colabora con el que lee? Y, ¿quién podrá interpretar lo dicho enigmáticamente y con parábolas por medio de los dichosos profetas, si el Logos mismo no se hace intérprete de Sí mismo?*]

de Hipólito que describe el obrar de Dios, no como generación filial, sino más bien como *elaboración, artística realización*, con los verbos ποιεῖ, τεχνάζω. Dios engendra al Verbo y, por Su medio, elabora artísticamente el *cosmos*.

La bendición de Dios desciende sobre el hombre que procura leer la Escritura entendiéndola con fe y piedad, distinguiéndose adecuadamente los efectos: el Verbo se hace autointérprete, deshaciendo los enigmas, aclarando a Hipólito con Sus misterios vividos en carne lo dicho oscuramente por los profetas, mientras que la Sabiduría actúa moviendo la capacidad lectora y comprensiva de Hipólito, no sustituyendo su trabajo, sino colaborando con él. Verbo y Sabiduría concurren en la misma acción, provocando un solo fruto, pero se distinguen en lo causado en el intérprete, –en este caso, el propio Hipólito que se dispone a comentar las *Bendiciones*: el Verbo le revela lo oculto mientras que la Sabiduría le capacita y dinamiza para entenderlo y apropiárselo.

1.3 Teófilo de Antioquía

Décadas antes de Ireneo y, obviamente, de Hipólito, encontramos esquemas análogos en Teófilo de Antioquía. Veamos:

πάντα γὰρ Λόγῳ ποιήσας ὁ θεὸς καὶ τὰ πάντα πάρεργα ἡγησάμενος μόνον ἰδίων ἔργων χειρῶν ἄξιον ἡγεῖται τὴν ποιήσιν τοῦ ἀνθρώπου. ἔτι μὴν καὶ ὡς βοηθείας χρήζων ὁ θεὸς εὐρίσκεται λέγων· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν (Gn 1, 26). Οὐκ ἄλλῳ δὲ τι εἶρηκεν· ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ Σοφίᾳ (*Ad Autolyicum* II, 18, 1-2, 142.144).

[*En efecto, una vez que Dios hizo todas las cosas con Su Verbo y habiéndolas considerado secundarias, entiende que la única obra digna de Sus propias manos es la creación del hombre y aún, como si necesitara de ayuda, aparece Dios diciendo: 'Hagamos al hombre a imagen y a semejanza' (Gn 1, 26). A ningún otro ha dicho 'hagamos' sino a Su propio Verbo y a Su propia Sabiduría.*]

Es un párrafo inequívoco, que esta vez nos lleva no a la glorificación del Padre *ante tempus* ni al contexto genesiaco del cosmos, en general, sino al momento más concreto de la plasmación del hombre. El enigmático plural del Génesis 1, 26 –*hagamos*– se explica, según Teófilo (y otros muchos después de él), trinitariamente. Dios coluquiaba con Sus propios Verbo y Sabiduría, es decir, con el Verbo, engendrado por el Padre a Su imagen, y con la Sabiduría, es decir, Espíritu santo dinamizador que ha de asemejar a Dios al hombre.

El mismo autor presenta además, antes de estas, unas líneas un

tanto más complicadas. El contexto es el ámbito divino anterior de la creación:

Ἐχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχθοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὄλων... Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφήται ὅτε ὁ κόσμος ἐγένετο, ἀλλ' ἡ σοφία ἢ τοῦ θεοῦ ἢ ἐν αὐτῷ οὐσα καὶ ὁ Λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ ὁ αἰεὶ συμπαρῶν αὐτῷ. διὸ δὴ καὶ διὰ Σολομῶνος προφήτου οὕτως λέγει: Ἦνίκα δ' ἠρτοίμασεν τὸν οὐρανόν, συμπαρήμην αὐτῷ, καὶ ὡς ἰσχυρὰ ἐποίει τὰ θεμέλια τῆς γῆς, ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα (Pr 8, 27a. 29-30). Μωσῆς δὲ ὁ καὶ Σολομῶνος πρὸ πολλῶν ἐτῶν γενόμενος, μᾶλλον δὲ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὡς δι' ὄργανου δι' αὐτοῦ φησιν: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (Gn 1, 1) (*Ad Autolycum* II, 10, 2. 6-7, 116. 118)

[*Por consiguiente, teniendo Dios Su propio Verbo inmanente en Sus propias entrañas, lo engendró con Su propia Sabiduría, emitiéndolo antes de todas las cosas... En efecto, no estaban los profetas cuando el cosmos fue hecho, sino la Sabiduría de Dios que está en Él y Su Verbo santo, que siempre está junto a Él. Por eso ciertamente dice también por medio del profeta Salomón lo siguiente: 'Cuando preparó el cielo, yo le asistía, y cuando fortalecía los cimientos de la tierra, yo estaba con Él armonizando' (Pr 8, 27a. 29-30). Y Moisés, que vivió muchos años antes que Salomón precisamente, o mejor el Verbo de Dios, dice por su medio a modo de instrumento: 'En el principio hizo Dios el cielo y la tierra' (Gn 1, 1)]*

En su oscuridad y concisión se puede decir que, por estas líneas, describe Teófilo la generación del Verbo, generación en la que, en todo caso, conviene distinguir, por un lado, el *Verbo* de Dios, del que se describen tres fases: pasando de ser *verbo* impersonal e inmanente (1), a ser *Verbo* personal e inmanente (2), y de aquí a ser *Verbo* personal y subsistente (3) –sin dejar de ser inmanente, claro– y, por otro, la *Sabiduría* de Dios, coexistente con el verbo en el seno divino, a modo también de potencia inmanente e impersonal, en su primerísima fase. Después se pasa a describir la creación de la materia amorfa (del cielo y de la tierra, de la que hablan Gn 1, 1), que fue hecha en el Verbo y por medio de Él (como el propio Teófilo aclara más adelante en *Ad Autolycum* II, 13, 2-3). Se trataría de un pasaje en el que asistimos, como al misterio de la generación del Verbo, al tiempo que la sabiduría, existe impersonal primero en Dios, y, después, tanto en el Padre como en el Verbo.⁶

6. Cf. Antonio Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, vol. IV, (Roma: Analecta Gregoriana 158, 1966), 692-695.

Dejemos a Teófilo con una afirmación bastante más meridiana en la que, por cierto, aparece por primera vez el término griego *τριάς* para referirse al Dios cristiano:

ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγонуῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. τετάρτῳ δὲ τόπῳ ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεῆς τοῦ φωτὸς, ἵνα ἢ θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος, διὰ τοῦτο καὶ τετάρτη ἡμέρα ἐγενήθησαν φωστῆρες (*Ad Autolycum* II, 15, 5, pp. 134. 136).

[*Del mismo modo también los tres días creados antes de las luminarias son figura de la Trinidad: de Dios, de Su Verbo y de Su Sabiduría. En cuarto lugar está el hombre, necesitado de la luz, para que haya Dios, Verbo, Sabiduría, hombre. A causa de esto también fueron creadas las luminarias en el cuarto día.*]

Teófilo oscila en estas pocas líneas con la simbología de los números tres y cuatro. Este último pasaje de *Ad Autolycum* II, 15, 5, resulta más claro que los anteriores a propósito del orden de la *Sabiduría* en el ámbito divino. En esta exégesis en la que Teófilo explícitamente hace corresponder los días de la semana con el orden económico divino, la Sabiduría —en esta *trinidad* divina— ocupa el tercer lugar, en correspondencia con el tercer día de la semana cósmica. Como quiera que haya que interpretar los lugares anteriores (*Ad Autolycum* II, 10, 2. 6-7 y II, 18, 1-2) parece claro que el *ordo*, en el pensamiento del obispo antioqueno, era: Dios (1º), Verbo (2º) —pensado y engendrado— y Sabiduría (3ª). Es una *trinidad* orientada económicamente. Síntoma inequívoco de ello es precisamente *el hombre* que convierte la trinidad en ‘tétrada’,⁷ valga la expresión. Y se trata de una tétrada, no homogénea, pues Teófilo remarca notablemente la diferencia entre lo divino no indigente y el hombre indigente de la luz divina.

1.4 Eustacio de Antioquía

Si bien, supo Eustacio no incurrir en los mismos planteamientos defectuosos de su predecesor en el cargo —me refiero a Pablo de Samosata—, no se libró del todo este padre Niceno del escrúpulo —típicamente antioqueno— a la hora de no admitir hasta el final la unión

7. Depende probablemente de tradiciones judías, tal vez influidas también por corrientes neopitagóricas, que daban especial relieve al *cuatro* o tétrada como *raíz de todas las cosas*.

personal del Verbo con el hombre en la encarnación. A nosotros, en cualquier caso, nos interesa su visión acerca de la Sabiduría. Leamos el fr. 71 transmitido por Teodoreto de Ciro:

Ὁ ἄνθρωπος γὰρ ὁ ἀποθανών, τριήμερος μὲν ἀνίσταται, τῇ δὲ Μαριάμ, καρτερία μὲν ψυχῆς ἄπτεσθαι προθυμουμένη τῶν ἁγίων μελῶν, ἀνθυπενέγκας ἐκφωνεῖ: Μὴ μου ἄπτου. οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς μου, καὶ εἶπε αὐτοῖς: «Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν» (Jn 20, 17). Τὸ δ' οὐπω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου οὐχ' ὁ λόγος ἔφασκε καὶ θεός, ὁ οὐρανόθεν ὀρμώμενος καὶ ἐν τοῖς κόλποις διαιτώμενος τοῦ πατρὸς, οὐδ' ἢ πάντα τὰ γενητὰ περιέχουσα σοφία, ἀλλ' αὐτὸς ὁ ἐκ παντοδαπῶν ἡρμολογημένος μελῶν ἄνθρωπος τοῦτο ἐνέφησεν, ὁ ἐκ τῶν νεκρῶν ἐγερθεῖς, καὶ οὐδέπω μὲν πρὸς τὸν πατέρα μετὰ τὸν θάνατον ἀνελθὼν, ταμιευόμενος δ' ἐαυτῷ τῆς προόδου τὴν ἀπαρχὴν (1 Cor 15, 23) (fr. 71, p. 143).

[El hombre que ha muerto, en efecto, resucita al tercer día, y a María, que, con la continencia del alma, se apresuraba a tocar los santos miembros, exhorta, como para detenerla: *No me toques, pues aún no he subido al Padre mío. Ve a mis hermanos y díles: «Subo al Padre mío y Padre vuestro, al Dios mío y Dios vuestro»* (Jn 20, 17). Lo de «aún no he subido al Padre mío» no lo dijo el Logos y Dios, que, viniendo desde el cielo habita también *en el seno del Padre*, ni tampoco la Sabiduría que contiene todas las cosas creadas, sino el hombre, compuesto con toda clase de miembros, indicó esto, el resucitado de entre los muertos, que aún no había subido al Padre después de la muerte, y se autorregulaba durante su procesión como *primicia* (1 Cor 15, 23).]

Para Eustacio, la Sabiduría tiene una dignidad excelsa que no tolera ser susceptible de muerte ni de concreción local, lo cual es característico, en cambio, de quien, como hombre, tiene miembros que pueden ser tocados y tiene un cuerpo susceptible de morir. Lo interesante del fragmento es el desdoblamiento del Logos y de la Sabiduría que, en línea con Teófilo y, tal vez con Pablo de Samosata,⁸ los comprende como entidades divinas preexistentes no perfectamente idénticas.

8. Cf. Patricio de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III* [Studia Ephemeridis Augustinianum 87] (Roma: 2004), 371-372. He cambiado mi apreciación acerca de la posición que ocupa la *Sabiduría* dentro del sistema de Pablo de Samosata. Ahora no veo tan claro como entonces, que con ella Pablo designe algo distinto del Logos e idéntico básicamente con el Espíritu Santo. Tal vez no podamos, con los datos que hoy tenemos, salir de nuestra perplejidad.

2. La Sophia se corresponde con el Verbo: algunos testimonios pre-nicenos

2.1 Tertuliano

En el autor africano no encontramos esta asociación que hemos visto precedentemente entre la Sabiduría y el Espíritu Santo. El hecho merece ser puesto de relieve, porque sabemos que tradiciones presentes en Justino, Teófilo, Ireneo e Hipólito –por decir algunos de los precededores del Africano– encuentran eco en la variada obra de este genial escritor latino.

Al margen de algunos pocos empleos del término *Sophia* o *Sapientia*, indicando el *Libro de la Sabiduría*, lo más común en Tertuliano es que *Sapientia* designe al Verbo mismo de Dios y, de modo frecuente, en exégesis a Pr 8, 22-30.⁹ Veamos un texto característico:

Haec vis et haec divini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur. Quid enim sapientius ratione Dei sive sermone? Itaque sophiam quoque exaudi ut secundam personam conditam: *Primo Dominus creavit me initium viarum in opera sua, priusquam terram faceret, priusquam montes collocarentur; ante omnes autem colles generavit me* (Pr 8, 22-25), in sensu suo scilicet condens et generans. Dehinc adsistentem eam ipsius operationi cognosce: *Cum pararet, inquit, caelum, aderam illi simul, et quomodo fortia faciebat super ventos quae sursum nubila, et quomodo tutos ponebat fontes eius, quae sub caelo, ego eram cum illo compingens, ego eram ad quam gaudebat; cotidie autem oblectabar in persona ipsius* (Pr 8, 27-30). Nam, ut primum Deus voluit ea quae cum sophia et ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, rationem et sophiam, ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta iam quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur (*Adversus Praxean* 6, 1-3, p. 154).

[Esta fuerza y esta disposición del intelecto divino se muestra en las Escrituras también bajo el nombre de 'sophia'. En efecto, ¿qué puede haber más sabio que la 'Razón de Dios' o la 'Palabra'? Así pues, atiende a la 'sophia' que habla como segunda persona creada: 'El Señor me creó como inicio de caminos para sus obras; antes de que hiciera la tierra, antes de que los montes fueran colocados;

9. Cf. René Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris: 1962), 275-280; Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano* [Paradosi 18] (Friburgo: 1962), 54-55.

antes de todas las colinas me engendró' (Pr 8, 22-25), fundando y engendrando, a saber, en Su intelecto. Después, comprende cómo le asiste ella a Su propia obra: 'Cuando preparaba el cielo –dice– allí estaba yo con Él; y cuando fortificaba las nubes que se encuentran encima de los vientos y cuando tutelaba Sus fuentes, que están bajo el cielo, yo estaba con Él adaptando, yo era con quien se complacía y cada día me arrobaba en Su propia persona (Pr 8, 27-30). Pues tan pronto como quiso Dios producir en sus sustancias y especies las cosas que había dispuesto en Su interior con la 'sophia', la razón y la palabra, profirió, en primer lugar, el Sermo mismo, que tenía en sí sus inseparables razón y 'sophia', de modo que, por medio de Él, se hicieran todas las cosas que, por Él habían sido pensadas y dispuestas, más aún, ya creadas en el intelecto de Dios. En efecto, esto faltábales (a ellas): ser también reconocidas y conservadas de modo manifiesto en sus especies y sustancias.]

Se ha puesto de manifiesto hace años¹⁰ que Tertuliano, en *Adversus Praexan*, no realiza exactamente la misma exégesis a Pr 8, 22-30 que hizo en *Adversus Hermogenem*. Condicionado por la polémica de cada una de las obras, frente a Hermógenes tendía Tertuliano (tal vez en dependencia directa de Teófilo) a subrayar que la razón, la sabiduría, impersonales de Dios constituían en realidad Su propia materia, de modo que, a diferencia de lo que pensaba Hermógenes y la larga serie de pensadores de inspiración platónica, Dios no necesitaba de un sustrato material coeterno para dar lugar a la creación. Su *ratio*, Su *sabiduría*, impersonales, eran Su propia materia. Ahora bien, esta *sabiduría* impersonal, virtud del Altísimo, la descubría Tertuliano en Pr 8, 27-30. En este pasaje que hemos visto, en cambio, Pr 8, 27-30 viene a coincidir con el estadio personalizado y subsistente de esta *sabiduría*, que es la misma que denominamos *Sermo*, el sujeto de la encarnación, la segunda persona de la Trinidad. Para nosotros es importante recabar que, tanto en una situación como en otra, Tertuliano permanece inquebrantable en la identificación entre Sabiduría y Verbo, aunque tal vez el texto de *Adversus Praexan* da pie a poder perfilar alguna suerte de distinción, dentro de la misma persona del Verbo, entre la *ratio*, en virtud de la cual Dios con su Verbo, piensa, y la *sophia*, en virtud de la cual Dios, con su Verbo, dispone.

10. Cf. Antonio Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, vol. IV, *Analecta Gregoriana* 158 (Roma: 1966) y Giuseppe Scarpata (ed.), *Tertulliano. Contro Prassea* (Torino: 1985), 65-79.

2.2 Orígenes

Entramos, en cierto modo, en un universo distinto: el de Orígenes. Me detengo poco: al igual que en Tertuliano, aunque con presupuestos diferentes, también Orígenes identifica continuamente la Sabiduría divina con el Verbo. Más aún, casi podríamos decir que el texto de Pr 8, 22-30, donde la Sabiduría divina habla de sí misma es la carta de presentación que Orígenes escoge para enseñarnos quién es el Hijo. Así en *De principiis* I, 2, 1:

Primo illud nos scire oportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit ... Sapientia namque dicitur, sicut et Salomon dixit ex persona sapientiae: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua, priusquam aliquid faceret, ante saecula fundavit me. In initio priusquam terram faceret, priusquam prodirent fontes aquarum, antequam firmarentur montes, ante omnes autem colles generat me* (Pr 8, 22-25). Dicitur autem et primogenitus, sicut dicit apostolus Paulus: *Qui est primogenitus omnis creaturae* (Col 1,1 5). Nec tamen alius est primogenitus per naturam quam sapientia, sed unus atque idem est. Denique et apostolus Paulus dicit: *Christu dei virtus et dei sapientia* (1 Cor 1, 24) (*De principiis* I, 2, 1, pp. 166. 168).

[*En primer lugar, debemos saber que en Cristo una es su naturaleza divina, por la que es el Hijo Unigénito del Padre, y otra la naturaleza humana, que asumió en los últimos tiempos por la economía... Pues es llamado Sabiduría, como dijo Salomón en la persona de la Sabiduría: 'El Señor me creó como inicio de sus caminos para sus obras, antes que hiciera cualquier cosa, antes de los siglos, me fundó. Al principio, antes que hiciera la tierra, antes que brotasen las fuentes de aguas, antes que fueran establecidas las montañas y antes de las colinas, me engendra'* (Pr 8, 22-25). Por otra parte, también es llamado Primogénito, como dice el Apóstol Pablo: *'El cual es el Primogénito de toda criatura'* (Col 1, 15). En todo caso, por naturaleza, el Primogénito no es otro que la Sabiduría, sino que es uno y el mismo. Finalmente, también el apóstol Pablo dice: *'Cristo es Potencia de Dios y Sabiduría de Dios'* (1 Cor 1, 24)] (Traducción de Fernández 2015: 167.169).

El texto, para nuestro propósito, es meridiano. No hay dudas de que Orígenes lee y descubre en Pr 8, 22-25 los altos designios que Dios puso en Su Sabiduría, engendrada eternamente como paradigma de todos los bienes futuros y de todas las criaturas futuras. Esta generación eterna será presentada por parte de Orígenes en más de una ocasión a partir de los versículos del libro de la Sabiduría, donde se habla de ella como de una *exhalación, pura emanación, irradiación, espejo*

siempre referida al Padre, o mejor a la fuerza o a la gloria del Omnipotente.¹¹ Ella es imagen de la bondad del Padre. Dentro de la riquísima gama de matices de la cristología de Orígenes, podríamos decir que Pr 8 y Sab 7 le brindan las cotas más altas, precisamente a partir del título cristológico de *Sabiduría*. Interesante también la mención a un versículo muy socorrido entre los Padres prenicenos: 1 Cor 1, 24, donde se presenta a Cristo como *fuerza y sabiduría de Dios*, que permitía realizar la exégesis cristológica de Pr 8 con autoridad explícita del Apóstol.

2.3 Dionisio Alejandrino, Himeneo y otros

Entre los discípulos de Orígenes de primera hora destaca por varios motivos Dionisio el Grande o Dionisio Alejandrino. Entre lo poco que leemos volvemos a encontrar estos pasajes de Pr 8 y Sab 7 interpretados cristológicamente, descubriendo en ellos, a la luz de su maestro Orígenes, la generación eterna (cf. *apud* Atanasio, *De sententia Dyonisii* 14.15.25).¹²

Por otro lado, en la *Epístola* que los obispos origenianos, de acuerdo con Dionisio, envían a su oponente antioqueno, Pablo de Samosata, en la *Epístola* -que es conocida como- *de Himeneo*, primero de los obispos firmantes, volvemos a encontrar la estela de Orígenes. Se afirma la preexistencia divina de quien puede recibir indistintamente varios títulos cristológicos, entre ellos, el de *Sabiduría*, y se fundamenta en Pr 8, 30 precisamente el carácter activo y subsistente del Hijo (o sea, la Sabiduría) en la creación, al tiempo que 1 Cor 1, 24, viene a fundamentar el estado preexistente de Cristo como *Potencia y Sabiduría* de Dios. Veamos:

Τοῦτον δὲ τὸν υἱὸν γεννητὸν μονογενῆ υἱὸν (Jn 1, 18) εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ τυγχάνοντα, πρωτότοκον πάσης κτίσεως (Col 1, 15), σοφίαν καὶ λόγον καὶ δύναμιν θεοῦ, πρὸ αἰῶνων ὄντα οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσία καὶ ὑποστάσει θεὸν ... ὁμολογοῦμεν καὶ κηρῦσσομεν ... γεννήσαντος μὲν τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὡς

11. Cf. Antonio Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* [FuP Estudios 1], (Madrid: 1994), 41-52.

12. *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, ed. por Ch. L. Feltoe (Cambridge: 1904), 187. 195.

ζῶσαν ἐνέργειαν καὶ ἐνυπόστατον ἐνεργοῦντα τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, οὐχὶ βλέποντος δὲ μόνον οὐδὲ παρόντος μόνον τοῦ υἱοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐνεργοῦντος πρὸς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν, ὡς γέγραπται· ἤμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα (Pr 8, 30)... Εἰ δὲ Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία (1 Cor 1, 24) πρὸ αἰώνων ἐστίν, οὕτω καὶ καθὼ Χριστὸς, ἐν καὶ τὸ αὐτὸ ὦν τῇ οὐσίᾳ, εἰ καὶ τὰ μάλιστα πολλαῖς ἐπινοίαις ἐπινοεῖται.

Y confesamos y anunciamos que éste es el Hijo generado, *Unigénito Hijo* (Jn 1, 18), *imagen de Dios invisible*, *Primogénito de toda criatura* (Col 1, 15), Sabiduría, Verbo y Dynamis de Dios, que existe como Dios antes de los siglos, no en previsión sino en *ousia* y en *hypostasis*... Y el Padre ha generado al Hijo como actividad viviente y subsistente, que obra todo en todos, y que con respecto a la creación del universo no solamente mira o está presente a su lado, sino que también actúa, como está escrito: *estaba yo con Él disponiendo ordenadamente* (Pr 8, 30)... Y si antes de los siglos *Cristo es potencia de Dios y Sabiduría de Dios* (1 Cor 1, 24), también lo es en cuanto Cristo, que es una y la misma cosa según la *ousia*, aunque sea pensado, sobre todo, con muchos títulos (*Epístola de Himeneo* 2. 4. 6, pp. 99. 100. 102).

Pareciera que a Himeneo y a sus colegas origenianos no les satisface suficientemente una presencia asistencial del Verbo junto al Padre. No es lo mismo estar presente de un modo que de otro. Ellos lo subrayan: *no solamente mira o está presente a su lado*... Sino que también *actúa*, y pareciera que fundamentan su exégesis en Pr 8, 30, pero no tanto cuando la Sabiduría dice que *estaba yo con Él*, sino, sobre todo, cuando cualifica su modo de estar: *disponiendo ordenadamente* (ἀρμόζουσα). La actividad y subsistencia del Verbo durante la Creación queda fundamentada con Pr 8, 30, que consideran en perfecta armonía con 1 Cor 1, 24, citado al final de la carta.

3. La Sabiduría se corresponde con el Verbo o con el Padre: algunos testimonios prenicenos

3.1 Ireneo de Lyon

En un momento del quinto libro de su magna obra contra los herejes en el que san Ireneo prueba la real crucifixión del Verbo sobre el leño, recalca que hasta ellos mismos (fundamentalmente, los gnósticos valentinianos) admiten que el Verbo fue crucificado y dice el santo obispo de Lyon:

... igitur ... illud solum verum est Ecclesiae praeconium, quoniam propria conditio, quae ex virtute et arte et sapientia Dei substitit, portavit eum: quae quidem secundum invisibilitatem a Patre portatur, secundum visibile autem e contrario portat eius Verbum (*Adv. Haereses* V, 18, 1, Orbe 1987: 206. 208)

[*De consiguiente, sólo es verdadero el mensaje de la Iglesia: (a saber) que Le sostuvo Su creación, cuya sustancia procede del Poder y Arte y Sabiduría de Dios; la cual (creación), en lo invisible, es sustentada por el Padre, al paso que, en lo visible, soporta a Su Verbo* (trad. Orbe 1987: 207. 209).

No interesa ahora mostrar hasta qué punto es consistente la argumentación de Ireneo contra los adversarios, no falta de lógica, por lo demás. Él dice que si el surgimiento de la materia ha tenido como origen una ‘Sabiduría’ caída en ignorancia y alejada del Padre sumo, ¿cómo es así que ahora el leño, la cruz –o sea, en definitiva, la materia– puede sustentar a un Dios que pareció restar al margen del surgimiento de ella? Si la materia fue obra de ángeles menores o dioses menores apartados de la plena divinidad, ¿cómo podrá soportar ahora al Hijo que vive en el Padre y al Padre que vive en el Hijo (cf. Jn 14, 11)?, argumenta Ireneo. *Luego sólo es verdadero el mensaje de la Iglesia*, concluye satisfactoriamente el santo, presentando inmediatamente a continuación a un Dios que, lejos de quedar exonerado del origen de la materia que se remontaría a una ‘Sabiduría’ ignorante y pecadora, Él mismo, por el contrario, procedió a dar a luz con su altísima Sabiduría y Poder y Arte a la creación. Frente a la ‘Sabiduría’ fuera del Pléroma e inferior al Unigénito divino san Ireneo opone la Sabiduría –en este caso, no Espíritu Santo, como vimos en *Adv. haer.* IV, 20, 3-4, o en *Demostración* 10–, ni tampoco la Sabiduría igualada con el Verbo –como hemos visto en otros autores y en el propio Ireneo ahora en breve– sino a la ‘Sabiduría’ potencia impersonal del Padre Altísimo, único Dios y Creador de todo. Concluye A. Orbe que «da la impresión de que –en nuestro caso– se atribuye la subsistencia del universo creado (*conditio*): como a materia *ex qua* primerísima, en Dios, a la Sabiduría. Con el pensamiento probable en Pr 8, 22ss. El universo hubo de ser primeramente ideado en la Sabiduría divina» (Orbe 1987: 208).

Pero en Ireneo también encontramos:

Et per Salomonem autem ait Verbum: *Per me reges regnant et potentes tenent justitiam; per me principes exaltantur et potentes tenent justitiam* (Pr 8, 15-16) (*Adv. haereses* V, 24, 1, Orbe 1987: 506)

[Y por Salomón dice el Verbo: 'Por mí reinan los reyes y los poderosos guardan la justicia' (Pr 8, 15-16) (tr. Orbe 1987: 507)]

Es decir que la Sabiduría que habla de sí misma en Proverbios que Ireneo identificaba sin ambages con el Espíritu Santo en *Adv. haer.* IV, 20, 3-4, esta misma Sabiduría ahora es presentada como el Verbo.¹³

3.2 Hipólito

Algo análogo descubrimos en el santo obispo de Asia menor. El mismo texto que citábamos al principio, lo podemos ver desde otra perspectiva:

αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. οὐτε γὰρ ἄλογος οὐτε ἄσοφος οὐτε ἀδύνατος οὐτε ἀβουλεύεντος ἦν... ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ· ὅτε δὲ ἐνθυμεῖται, τελεῖ· ὅτε δὲ φθέγγεται, δεικνύει· ὅτε πλάσσει, σοφίζεται. πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ Λόγου καὶ Σοφίας τεχνάζεται, Λόγῳ μὲν κτίζων, Σοφία δὲ κοσμῶν. ἐποίησεν οὖν ὡς ἠθέλησεν· Θεὸς γὰρ ἦν (*Contra Noeto* 10, 2. 3, pp. 170. 172).

[Y Él mismo, no obstante existir solo, era múltiple, pues no estaba desprovisto de logos, ni de sophia, ni de dynamis, ni de consejo... Cuando quiere, realiza y cuando piensa, lleva a término; cuando pronuncia, muestra y cuando plasma insufla la sabiduría. en efecto, todas las cosas creadas fueron elaboradas por medio del Verbo y de la Sabiduría, fundamentando con el Verbo y ordenando y armonizando con la Sabiduría. Hizo entonces como quiso, pues era Dios].

En efecto, quienes aparecen como *Verbo* y *Sabiduría* personales en los umbrales de la creación, no han venido a la existencia a partir de la nada, ni a partir de algo distinto de Dios, sino de Dios mismo. Ellos son la concreción personal del *verbo*, *sabiduría*, *dynamis*, *consejo* del Padre. Estamos, por tanto, también aquí en el reconocimiento por parte de Hipólito de una existencia impersonal y eterna de la *Sabiduría* como potencia paterna.

Ahora bien, este autor, del que hemos leído poco antes un pasaje muy claramente de impostación trinitaria, es el mismo que aplicó sin

13. Alguna referencia más, en Ireneo, a Pr 8, 30, difícil de dilucidar, se podría encontrar en *Adv. haer.* V, 36, 2, cf. Orbe, A., *Teología de san Ireneo*, vol. III (Madrid: BAC Maior 33, 1988), 592-593.

escrúpulos Pr 8 al Verbo en su *Comentario al Cantar*, muy cerca del comienzo:

De la cual Sabiduría él [Salomón] no estaba privado, si bien no era la Sabiduría; [aunque] con él se había ejercitado la Sabiduría, que decía: *Yo he sido engendrada antes de todas las colinas* (Prov 8, 25). Entonces, la Sabiduría ha sido engendrada por el Padre antes de todas las colinas, por la cual Sabiduría ha sido compuesta la belleza de este mundo. En efecto, así, la Sabiduría, con los multiformes carismas del Padre, nos revelaba la ornamentación conforme a la orden paterna; y, en virtud de la inhabitación de la Sabiduría en este mismo mundo, dice [Ella] dirigiéndose a Salomón: *Yo, la Sabiduría, habité junto a ti, como designio y ciencia* (cf. Prov 8,12). Entonces la ciencia (gnosis) dada en gracia a los creyentes nos anuncia la voluntad del designio del Padre. Entonces, esta Sabiduría no era otra cosa sino Cristo, y Cristo es el Hijo. Y que esto es así, el apóstol Pablo lo testimonia y dice: *Nosotros predicamos a Cristo, potencia de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor 1, 23-24). (*In Canticum I*, 6-8)¹⁴

Vemos, por tanto, que aquella *Sabiduría* que, en el tratado del mismo autor dirigido *Contra Noeto*, se desplegaba con su peculiar personalidad y causalidad sobre el cosmos, diferenciándose del Verbo, se presenta coincidiendo en esta ocasión con la misma persona del Verbo, mediando el designio misterioso del Padre sobre el mundo, articulando igualmente la composición armónica del cosmos, en su configuración plural a partir de todas y cada una de las criaturas. Esta identificación entre la segunda persona, Cristo, y la Sabiduría se prueba a partir de 1 Cor 1, 24, como lo hemos visto también, a modo de ejemplo, en Orígenes y en Himeneo.

3.3 Teófilo de Antioquía

Al igual que antes hemos visto a continuación de Ireneo e Hipólito a Teófilo, constamos esta falta de univocidad a propósito del término ‘sophia’ advertida en Ireneo e Hipólito igualmente en un autor anterior a ambos, a saber, el obispo antioqueno Teófilo. Dice así, en efecto:

Ἐρεῖς μοι οὖν μοι· ‘Σὺ ὁ βλέπων διήγησαί μοι τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ.’ ἄκουε, ὃ ἄνθρωπε· τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνέκφραστον ἐστίν, μὴ δυνάμενον

14. El original está en georgiano. Traduzco de la colación de los únicos dos manuscritos georgianos que nos transmiten la obra, colación realizada por B. Outtier y yo mismo.

ὄφθαλμοῖς σαρκίνοις ὄραθῆναι. δόξη γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθωσύνη ἀμίμητος... εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἶπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω· εἰ λόγον εἶπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω... πνεῦμα ἐὰν εἶπω, ἀναπνοὴν αὐτοῦ λέγω· σοφίαν ἐὰν εἶπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω... (Ad Autolycum I, 3, 1-2, p. 64)

[Entonces me dirás: ‘Tú que ves, cuéntame la forma de Dios’. Escucha, ¡oh, hombre!, la forma de Dios es inefable e indescriptible, tal que no puede ser vista por ojos de carne. En efecto, en gloria inabarcable, en grandeza incomprensible, en altura inconcebible, en fuerza incomparable, en sabiduría inaconsejable, en bondad inimitable... En efecto, si le digo luz, estoy hablando de Su hechura; si le digo verbo, hablo de Su principio... Si le dijera ‘espíritu’, le hablo de Su soplo; si le dijera ‘sabiduría’ hablo de Su generación].

Estamos en contexto de la teología negativa compartida por cristianos y paganos. Siendo Dios inalcanzable para el hombre, no le queda a este, en un primer momento, sino conocerle por medio de las manifestaciones *ad extra* de Dios. Dicho de otro modo: Dios en Sí mismo es incognoscible para el hombre, pero no lo es en Sus potencias o modos de manifestarse.¹⁵ El ser incognoscible de Dios lo relaciona Teófilo, entre otras cosas, con su sabiduría, sabiduría que permanece totalmente inasequible mientras pertenezca sólo al Padre. No hay, fuera de Dios, quien pueda aconsejarLe sabiamente, por eso dice Teófilo: *en sabiduría inaconsejable* (ἀσυμβίβαστος).¹⁶ Si la puedo nombrar a esta *sabiduría* inasequible del Padre, es porque se me ha dado a conocer en lo que él ha engendrado o creado, por eso dice Teófilo: *si le dijera ‘sabiduría’ hablo de Su generación*, como diciendo, si yo nombrase tantos atributos divinos, no estaría, en realidad, nombrando a Dios sino solo a las manifestaciones hacia fuera de Dios por medio de Sus criaturas, por medio de Su creación.

Ahora bien, lo peculiar del cristiano que constituye al mismo tiem-

15. Prescindo ahora de poner de relieve cómo este esquema, en un principio compartido por paganos y cristianos a menudo durante los ss. II y III, coexiste –sólo entre cristianos– con su propia superación. De modo que los cristianos podrían compartir la siguiente afirmación: *Dios en Sí es incognoscible para el hombre; no obstante, por medio de Sus manifestaciones el hombre tiene noticia de Dios; ahora bien, estas noticias le conducen al hombre, muy por encima de lo que él puede, a la automanifestación del Dios en un principio inalcanzable que se le revela ahora asombrosamente de modo asequible a la debilidad congénita del hombre.*

16. Sobre este *hapax* y la estrategia retórica de Teófilo que acuña, a partir de la Sagrada Escritura, un adjetivo que pueda añadir a los tradicionales de la escuela medioplatónica en su descripción por *vía negationis* del ser divino, cf. Patricio de Navascués, «El neologismo ἀσυμβίβαστος en Teófilo Antioqueno», *Augustinianum* 52 (2012): 459-461.

po una superación de la teología negativa (admitida en cualquier caso también por ellos) consiste en que hay una ‘potencia’ a través de la cual el Dios incognoscible se deja conocer que es totalmente peculiar, una ‘potencia’ que cuando se manifiesta no abandona el seno inefable de Dios, una ‘potencia’ que gratuitamente se abaja para tratar con el hombre y llevar al hombre donde nunca llegaría por sus solas fuerzas. Esta ‘potencia’ tan peculiar es Su propio Verbo, Su propia Sabiduría, Su Unigénito Hijo, del que Teófilo, más adelante, habla del modo siguiente:

ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὄλων ἀχώρητος ἐστὶν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὐρίσκεται... ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δι’ οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν, δύναμις ὢν καὶ σοφία (1 Cor 1, 24) αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὄλων, οὗτος παρεγένετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὁμίλει τῷ Ἀδάμ... (*Ad Autolycum* II, 22, 2, p. 152)

[*El Dios y Padre del universo es inabarcable y no se encuentra en ningún lugar... Pero Su Verbo, por medio del cual ha realizado todas las cosas, siendo ‘Fuerza y Sabiduría’ (1 Cor 1, 24) Suya, habiendo asumido el rostro del Padre y Señor del universo, éste [Verbo] vino a encontrarse en el paraíso, valiéndose del rostro de Dios, y conversa con Adán...*]

Igual que después lo harán muchos otros autores (aquí hemos visto ya a Hipólito, Orígenes y los origenianos que discuten con Pablo de Samosata), Teófilo ahora cita 1 Cor 1, 24, para identificar al Verbo con la Sabiduría, en unas líneas que traducen inequívocamente el pensamiento del obispo antioqueno: el Padre inabarcable en Su verbo y en Su sabiduría congénitos, lo es en Su Verbo personal y engendrado, en Su Verbo que es también Su Fuerza y Su Sabiduría.

3.4 Tertuliano

Tertuliano ha sido presentado hasta ahora como un exponente de los que interpretan directamente la Sabiduría como el Verbo. Obsérvese, no obstante, que en el siguiente paso de su obra dirigida contra la actitud de los gnósticos durante la persecución, Tertuliano conscientemente atribuye en pocas líneas a la Sabiduría tanto el lugar personal del Padre como el del Hijo. El Africano está comentando el versículo de Proverbios 9, 2, según la versión latina por él transmitida: *Sophia ingulavit filios suos* (Pr 9, 2) en *De scorpiace*:

Scit et apostolus qualem deum adscripserit, cum scribit: *si deus filio non pepercit, sed pro nobis tradidit illum, quomodo non et cum illo omnia condonavit nobis?* (Rom 8, 32). Vides quomodo etiam proprium suum filium primogenitum et unigenitum sophia divina iugulaverit, utique uicturum, immo et ceteros in vitam redacturum. Possum dicere cum sophia dei Christus est *qui se tradidit pro delictis nostris* (Rom 4, 25). Iam et semetipsam sophia trucidavit... (*De scorpiace* VII, 4-5, pp. 1081-1082)

[También el Apóstol sabe a qué Dios se refiere cuando escribe: *Si Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros, ¿cómo no nos dará con él todas las cosas?* (Rm 8, 32). Mira cómo la Sabiduría divina también degolló a Su propio Hijo, primogénito y unigénito, para no sólo vencer Él, sino también para llevar a la vida a los demás. Puedo decir, puesto que la Sabiduría de Dios es Cristo (cf. 1 Cor 1, 24), que *se entregó por nuestros delitos* (Rm 4, 25), que ahora también la Sabiduría se ha degollado a sí misma...]

Ya lo puso de relieve R. Braun¹⁷ cómo Tertuliano se desliza semánticamente sin importarle nada con el mismo término de *sophia* para pensar ya sea en la *sophia divina*, esto es, en el Padre que no perdonó a su propio Hijo para, a partir de ahí, proponer una interpretación no menos audaz de Pr 9, 2, en el que la Sabiduría (de nuevo sobre la base de 1 Cor 1, 24), ahora Cristo, se degüella a Sí misma para bien de los hombres, Sus hijos. El contraste lo establece Tertuliano con la Sabiduría *Achamoth* valentiniana, la cual engendra a sus hijos, primeramente matándolos en la materia. La muerte provocada por la Sabiduría según la fe de Tertuliano, en cambio, no consiste en introducir a los hombres en la materia, sino en vencer por el martirio en carne la ley de la corrupción introducida por el pecado, resucitando la materia de que están hechos los hombres. Esta misteriosa Sabiduría, que da la Vida conduciendo a sus hijos al martirio, es representada tanto por el Padre como por el Hijo, en el esquema tertuliano.

4. Ptolomeo, gnóstico valentiniano: Sophia, madre de Sophia

La constatación es evidente, sin necesidad de multiplicar muchos más casos: era habitual entre los autores cristianos prenicenos servirse del término *sophia* con una elasticidad semántica considerable.

17. René Braun, *Deus christianorum ...*, 227, n. 1.

Se constata la equivocidad: tan pronto designa a lo que hoy denominamos tercera persona de la Trinidad, como representa a la Segunda, o asimismo describe uno de los atributos impersonales de Dios mismo (del Padre). Esta equivocidad no es fruto sólo de una comparación entre los distintos autores cristianos, sino que emerge ya dentro de la obra de cada uno de ellos.¹⁸ Sucede algo análogo a lo registrado en torno al término *pneuma* (o *spiritus*) en la literatura cristiana de los primeros siglos.¹⁹

El asunto no se resuelve afirmando que esta oscilación previa a Orígenes es marginal. Hemos visto que autores nada *outsiders* como Teófilo, Ireneo, Hipólito, Tertuliano... entran dentro de esta cuenta sobre la equivocidad en el uso teológico del término *Sophia* aplicado a la divinidad. En general, se atribuye a estos autores, anteriores a las disquisiciones de la pneumatología antes y después de Constantinopla I, poca claridad respecto a la articulación “trinitaria”, a tres, de Dios. Esta falta de dominio del asunto les llevaría a incurrir en imprecisiones, afirmaciones oscuras, inconsistencias, etcétera.²⁰

Creo que un pasaje de la noticia que Ireneo nos ofrece sobre la doctrina del gnóstico Ptolomeo, discípulo de Valentín, puede arrojar algo de luz (aunque también provocará, por supuesto, nuevas cuestiones) al respecto. El pasaje lo sorprendemos allí cuando Ireneo está mencionando la formación sustancial sustancial de Sophia Achamoth, la cual, fruto de la intervención del Límite o Cruz que ha purificado y consolidado el Pléroma por abajo, quedó separada con su pasión del eón Sophia, reintegrado ya dentro del Pléroma, es decir, formando parte de la persona definida del Hijo. La formación gnóstica del Hijo, la unción del Verbo y la formación sustancial de Sophia Achamoth son las dos caras (intrapleromática y extrapleromática, respectivamente) de

18. De Orígenes no hemos mostrado por mor de la brevedad más que casos donde *Sophia* constituye una *epinoia* del Verbo. Pero el Alejandrino puede ser catalogado, en este sentido, dentro del caso de Tertuliano, el cual no tenía inconveniente en circunscribir la *Sophia* de alguna manera al Padre mismo.

19. Cf. Manlio Simonetti, «Note di cristologia pneumatica», *Augustinianum* 12 (1972): 202-232.

20. Siendo una cuestión delicada y complicada de tratar en el vasto campo de la literatura cristiana de los primeros siglos, tampoco pretendo excluir del todo este factor, en el que, a mi juicio, tal vez insiste de modo un poco excesivo y excluyente Simonetti (1972) en su artículo. Por lo demás, la poca claridad acerca del Espíritu Santo en el ámbito trinitario, en último término, no puede dejar de implicar poca claridad a propósito del misterio de Dios y de la generación del Hijo, íntimamente relacionados con el origen y características de la persona del Espíritu Santo.

una misma moneda. Esta moneda es la emisión de Cristo-Espíritu Santo (es decir, la emisión de una nueva pareja de eones que personifican la capacidad que, a partir de ‘ahora’ tiene el Hijo, no sólo de contemplar al Padre (Abismo) infinito –capacidad que tiene desde el primer instante de su generación– sino además también de *darlo a conocer*, de *comunicarlo*. La unción provoca la comunicabilidad.²¹ Léamoslo sin mayor dilación:

Οικτείραντα δὲ αὐτὴν τὸν Χριστὸν καὶ διὰ τοῦ Σταυροῦ ἐπεκταθέντα, τῇ ἰδίᾳ δυνάμει μορφῶσαι μὀρφωσιν τὴν κατ’ οὐσίαν μόνον ... ὅπως αἰσθομένη τοῦ περὶ αὐτὴν πάθους διὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ Πληρώματος ὀρεχθῆ τῶν διαφερόντων, ἔχουσά τινα ὁδμὴν ἀφθαρσίας ἐγκαταλειφθεῖσαν αὐτῇ <ὑπὸ> τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Διὸ καὶ αὐτὴν τοῖς ἀμφοτέροις ὀνόμασι καλεῖσθαι, Σοφίαν τε πατρωνυμικῶς – ὁ γὰρ πατὴρ αὐτῆς Σοφία κληῖζεται – καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἀπὸ τοῦ περὶ τὸν Χριστὸν Πνεύματος (*Adv. haer.* I, 4, 1, pp. 62. 64).

[(Dice que) que Cristo se apiadó de Ella (Sophia Achamoth) y se extendió por medio de la Cruz para formarla con Su propio poder sólo según la sustancia ... a fin de que tomando conciencia de la pasión en torno a ella, por la separación del Pléroma, deseara lo más distinguido (del Pleroma), al tener un cierto aroma de incorrupción dejado en ella por Cristo-Espíritu Santo. Por esto, Ella también es llamada con ambos nombres, con el de ‘Sophia’ por parte paterna –pues el padre de ella es denominado Sophia– y con el de Espíritu Santo, por proceder del Espíritu (eón) que forma pareja con Cristo.]

Me centro en el final. El desarrollo inicial del Pléroma y del misterio de Dios, según el relato de Ptolomeo ofrecido por Ireneo, se encamina hacia su final. Cuando la persona del Hijo ha culminado su constitución, eso mismo ha supuesto el paso de la fase amorfa a la fase personal para la Sophia, que quedó fuera del Pléroma. Cristo se sirvió de la Cruz, extendiéndose, para configurar la personalidad de la Sophia que estaba fuera del Pléroma. ¿Cómo llamar a esta que provino del Pléroma, a causa de la defeción del último de los eones del Pléroma? El nombre viene dado con el nacimiento, con el ser. El ser lo ha recibido esta tercera entidad del mundo divino, según los gnósticos, directamente del Hijo. Pero en la actividad que la configuró personalmente, intervino el Hijo, sobre todo, por medio de su emisión de Cris-

21. Cf., recientemente, con gran acierto y aplicado a la noticia de Ptolomeo, Manuel Aroztegi, «La filiación, la pasión de *Sophia* y la formación del *Pléroma* (*Adversus Haereses* 1,2 y 1,4)», en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Gnosis, Valentín, valentinianos*, vol. VII, eds. A. Sáez, G. Cano, C. Sanvito (Madrid: 2018), 233-311.

to-Espíritu Santo. De ahí que legítimamente lleve los nombres de “quienes” contribuyeron a su nacimiento personal. Por eso, es llamada *Sophia*, por parte de padre y *Espíritu Santo*, por parte de madre, o sea, por parte del elemento femenino de la *syzygia* que la ha configurado, a saber, *Cristo-Espíritu Santo*.

Ahora bien, aquí tenemos precisamente un leve escollo: mientras que no hay problema alguno para comprender que sea llamada *Espíritu Santo*, en virtud del eón *Espíritu* que, en pareja con Cristo, la formó personalmente. Cabría esperar, con la misma lógica, que fuese también llamada, por vía paterna, *Cristo*, en virtud del eón *Cristo*, el primero de la pareja y, por tanto, el elemento masculino. Sin embargo, tenemos que *por vía paterna* fue llamada *Sophia* y no *Cristo*. El escollo es doble: porque la relación que guarda la *Sophia* extrapleromática (que ha sido configurada personalmente por *Cristo-Espíritu Santo* con el eón *Sophia*, ya reintegrado al Pléroma, y que actúa desde dentro, es descrita siempre en términos de *maternidad*, esto es: el eón *Sophia* intrapleromático es *madre* de la persona *Sophia* (*Achamoth*) extrapleromática (cf. *Adv. haer.* I, 2, 5, línea 207; I, 4, 1, líneas 383-384). Y ahora, la segunda parte del escollo: como decía más arriba, uno esperaría precisamente que si hay que denominar a esta *Sophia* extrapleromática *por vía paterna*, entonces habría de escogerse el eón masculino de la *syzygia* que la ha configurado, a saber: Cristo.

Recientemente M. Aroztegi ha traído a colación un pasaje de Filón que ilumina poderosamente el nudo.²² Se trata de *De fuga et inventione* 51-52, donde Filón distingue entre el *nombre* (*onoma*) y la naturaleza (*physis*). Sophia, a decir del Alejandrino, podría, no obstante tener un nombre femenino, poseer una *physis* masculina, en relación con todo lo que viene después de Ella en la creación, salvo en relación con Dios, después del cual ella siempre es segunda. Sophia, de nombre femenino, tendría una denominación *femenina* en relación con Dios, y una denominación *masculina* en relación con todo lo que viene después de Ella, conservando siempre, en cualquier caso, la naturaleza y poder masculinos.

Con todo, yo creo que, sin desechar este lugar filoniano que

22. Cf. Manuel Aroztegi, «La filiación, la pasión de *Sophia* y la formación del Pléroma (*Adversus Haereses* I,2 y I,4)», 294-295.

puede sustentar muy bien doctrinalmente la paternidad de Sophia, convenga añadir ¡una vez más! el lugar paulino de 1 Cor 1, 24: *Cristo, Dynamis y Sabiduría de Dios* (que ya hemos visto muy presente en los textos de la tradición cristiana seleccionados anteriormente), que está latentemente en la base del razonamiento de Ptolomeo. Recordemos la expresión de Ptolomeo *apud* Ireneo: « ... ella es llamada con ambos nombres, con el de Sophia por vía paterna –pues el padre de Ella es denominado Sophia– ... ». ¿Qué quiere decir Ptolomeo (según Ireneo) con que el padre de ella es denominado *Sabiduría*? A mi juicio, el razonamiento de Ptolomeo, supuesta más o menos la base filoniana, se apoya sobre el texto de 1 Cor 1, 24, donde ciertamente el eón masculino que la ha configurado, o sea, *Cristo*, es denominado por san Pablo, *Fuerza y Sabiduría de Dios*.

Lo que quería poner de relieve en este punto es la consciencia explícita que tenían los cristianos del s. II de estar utilizando equívocamente el término de Sophia. Ahora bien, este equívoco no era a causa de su poca destreza con la teología del Espíritu Santo, aún poco desarrollada. Antes bien, este equívoco esconde una causa poderosa: el Espíritu Santo (persona) debe su configuración personal a la pareja de eones Cristo-Espíritu Santo, pertenecientes al Hijo (persona). De donde, siguen argumentando los valentinianos, se deduce una relación paterna entre el Hijo y el Espíritu Santo. Ahora bien, con esta luz, con este esclarecimiento, nos ha venido una nueva cuestión: ¿cómo así que el Hijo es padre del Espíritu Santo?

5. Cristo, padre del Espíritu Santo

A decir de Ptolomeo, a favor de que tanto el Hijo como el Espíritu Santo puedan ser denominados *Sophia* juega el hecho de que Cristo (persona), paradigma ideal del mundo futuro, Sabiduría asistente del Padre en la Creación, es padre del Espíritu Santo (persona, *Achamoth*), que, sin duda, viene de Él –de Cristo–, y que puede ser también considerado como, ya no tanto como Sabiduría a modo de paradigma ideal del mundo futuro sensible, sino como Sabiduría que es causa de distribución de los ejemplares ideales en este mundo sensible y causa de cohesión y armonización de todos los seres del mundo sensible.

Esta relación de paternidad articula las dos *Sabidurías*, una –Cristo (persona)– más inmediatamente vinculada al Padre como paradigma ideal del mundo futuro; otra –Espíritu Santo (persona)– más cercana al mundo sensible, imagen del paradigma ideal, mundo sensible que esta Sabiduría sostiene admirablemente en cohesión y armonía.

A nosotros puede sorprendernos hoy este modo de hablar, este modo de referirse al Hijo como *padre* del Espíritu Santo, pero recordemos el arranque de la célebre obra de Orígenes, *De principiis*, autor unas cuantas décadas posterior a Ptolomeo, quien aún dudaba e ignoraba acerca del Espíritu Santo, cuando escribía:

Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus, vel filius etiam ipse dei habendus sit, necne; sed inquirenda iam ista pro viribus sunt de sancta scriptura et sagaci perquisitione investiganda (*De principiis. Praef* 4, p. 124).

[También (los apóstoles) transmitieron que el Espíritu Santo está asociado al Padre y al Hijo en cuanto al honor y a la dignidad. Pero, en este punto, ya no se distingue claramente si acaso es nacido o no nacido, o si también él deba ser considerado Hijo de Dios o no; sino que esto debe ser investigado, de acuerdo a la capacidad, a partir de la Sagrada Escritura y debe ser examinado con una aguda indagación] (trad. Fernández 2015: 125).

Orígenes está repasando como punto introductorio a su ensayo sobre la doctrina cristiana la *regula fidei*. Ha aclarado los puntos firmes, unánimemente acordados por todos a propósito del Padre y del Hijo. Llega al Espíritu Santo, del que reconoce que los cristianos consideran *asociado en honor y dignidad* (tal vez utilice un argumento a partir de la *lex orandi*, como insinúa justamente el editor S. Fernández) al Padre y al Hijo. No duda Orígenes de la condición divina del Espíritu Santo. Y enseguida precisa que, a diferencia de lo que ocurre con el Hijo sobre el que no consta duda alguna de que haya sido engendrado y nacido del Padre, en cambio con el Espíritu Santo ya no está claro qué relación guarde con el Padre y, cabe pensar también, igualmente poco claro qué relación guarde con el Hijo.

Pero más de cien años después de Orígenes la situación no ha cambiado excesivamente. Lo atestigua Hilario de Poitiers, quien al final de su *De trinitate* escribe:

Ita quod ex te (Patre) per eum (Christum) sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia (*De trinitate* XII, 55-56, p. 693).

Así pues, que tu Espíritu Santo viene de ti a través de Él (Cristo), si bien no logre comprenderlo, no obstante, lo sostengo convencido.

Hilario acababa de aclarar que sólo el Padre, al no tener principio a partir de ningún otro, es *innascible*, que sólo el Hijo ha de ser considerado *Unigénito* del Padre (de otro modo, si hubiera otro ‘génito’, ya no sería Unigénito) y que el Espíritu Santo *no* es una criatura, sino que ha de ser considerado Dios. Ahora bien, Hilario acababa de probar que la igualdad del Hijo con el Padre era una consecuencia de la relación de filiación de este con el Padre. De este modo, podemos comprender como Hilario se encontraba “entre la espada y la pared”: por un lado, no podía admitir que el Espíritu Santo fuese una criatura y no fuese dios; por otro, la igualdad de naturaleza entre el Padre y el Hijo la había probado a partir de la relación de paternidad, de ahí que se viese obligado a considerar al Espíritu Santo, tan dios como el Padre y el Hijo, pero sin acertar a comprender el origen del mismo.²³

Aún, en el siglo V, ya con mayor lucidez al propósito, escribe Agustín en su obra consagrada al misterio cristiano:

Dicimus enim Spiritum sanctum Patris, sed non vicissim dicimus Patrem Spiritus sancti, ne filius eius intellegatur Spiritus sanctus. Item dicimus Spiritum sanctum Filii, sed non dicimus Filium Spiritus sancti, ne pater eius intellegatur Spiritus sanctus. In multis enim relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum, quo sibi vicissim respondeant quae ad se referuntur (*De trinitate* V, 12, 13, p. 356)

[*En efecto, decimos ‘Espíritu Santo del Padre’, pero no decimos a su vez ‘Padre del Espíritu Santo’, no vaya a entenderse que el Espíritu Santo es Hijo (del Padre). Igualmente decimos ‘Espíritu Santo del Hijo’, pero no decimos ‘Hijo del Espíritu Santo’, no vaya a entenderse que el Espíritu Santo es Padre (del Hijo). En efecto, con muchos términos relativos ocurre que no se encuentra un vocablo que responda a la correlación de uno y otro.*]

Y un poco después, Agustín insiste y se expresa en un modo aún más claro:

23. Cf. Nello Cipriani, «La *retractatio* agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (*Trin.* 5,12,13)», *Augustinianum* 37 (1997): 431-439.

Ubi et illud elucescit, ut potest, quod solet multos movere, cur non Filius sit etiam Spiritus sanctus, cum et ipse a Patre exeat, sicut in Evangelio legitur. Exiit enim, non quomodo natus, sed quomodo datus; et ideo non dicitur Filius, quia neque natus est sicut Unigenitus, neque factus ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur, sicuti nos (*De trinitate* V, 14, 15, p. 359).

De donde también se ilumina, en la medida de lo posible, aquello que suele preocupar a muchos: por qué el Espíritu Santo no es Hijo, siendo así que también Él mismo ha salido del Padre, como se lee en el Evangelio. En efecto, salió, no como nacido, sino como dado; y, por eso mismo, no se dice Hijo, porque ni nació como el Unigénito, ni fue creado como si hubiera de nacer en adopción por gracia de Dios, como nosotros.

Agustín no escribe ociosamente. En efecto, conocía contemporáneos suyos, cristianos (como Mario Victorino), que profesaban la fe de la Iglesia, los cuales proponían, por ejemplo, que:

... Spiritum sanctum ... a patre per Christum genitum et in Christo ... (*Adv. Arium* IV, 33, 20. 22-23, p. 276)

[... *el Espíritu Santo ... engendrado a partir del Padre por medio de Cristo y en Cristo ...*]

Mario Victorino, familiarizado con el neoplatonismo latino de finales del s. IV, no había tenido inconveniente en afirmar –en contra de Arrio y en defensa de la consustancialidad divina de Padre, Hijo y Espíritu Santo– que el Espíritu Santo había sido *engendrado* por el Padre a partir de Cristo, sin que esto comprometiera el hecho de que Cristo fuese el único Hijo, una vez que el Espíritu Santo había sido engendrado en la única generación de Cristo. Un mismo acto de generación paterna se articula en dos fases: por la primera adquiere *subsistencia* (un término poco claro en el pensamiento de Mario Victorino) el único Hijo así engendrado y por la segunda fase es el Espíritu Santo el que ulteriormente a partir del único Hijo y en el Hijo encuentra su modo de ser propio. Este modo de ser, sea como sea, no lo quiere pensar Mario Victorino al margen del único acto de generación del Padre, para no prestar argumentos a Arrio y probar así, con la estrecha relación que media entre Padre, Hijo y Espíritu Santo la común substancia divina que les une.

Agustín entiende que la generación compete solo al Hijo y propone otros modos de afrontar la consustancialidad del Espíritu Santo,

inspirándose, por otro lado, en parte para ello en el mismo autor – Mario Victorino– del que refutaba parcialmente sus ideas.²⁴ Agustín afinará, profundizando el camino comenzado antes en los padres Capadocios, el concepto tradicional de *don*, con el que los fieles cristianos y la Escritura se referían al *Espíritu Santo*. En la ortodoxia agustiniana podríamos decir, parafraseando a Nicea, que así como el Hijo es, *engendrado, no creado*, el Espíritu Santo es *dado, no engendrado*. Y que tanto el *Padre como el Hijo* son principio del Espíritu Santo, no dos principios, sino uno solo, pero en el que intervienen dos personas.

6. El factor de la tradición platónica: el segundo, ‘padre’ del tercero

Hemos comprobado, por consiguiente, que este modo de comprensión del origen del Espíritu Santo como si fuese *engendrado* por el Padre o por el Hijo, si bien hoy está más que descartado, no es un *monstrum* de la literatura cristiana antigua, circunscribible sólo a las especulaciones gnósticas valentinianas. Antes bien, siglos después del gnóstico Ptolomeo, pasando por Orígenes e Hilario, autores como Mario Victorino lo creen necesario para defender la ortodoxia de la Iglesia contra Arrio y probar así la connaturalidad del Espíritu Santo. Pero, ¿por qué Ptolomeo pudo proponer este módulo de la *paternidad* para describir el origen de la persona de *Sophia Achamoth*, o sea, de la persona de Espíritu Santo?

Es conocido cómo el desarrollo trinitario de los gnósticos sea en buena medida deudor de las especulaciones medioplatónicas, las cuales, no sin diferencias unas de otras, coincidían al menos substancialmente en concebir al menos dos principios en la raíz del todo: dios y la materia, a los que podía añadirse o no un tercer principio: el mundo de las ideas, de modo que el Dios, el Bien, identificado con el Demiurgo, se disponía a crear el mundo a partir de la materia, y valiéndose también del paradigma de las ideas. Inspirándose en ellas, Dios iba plasmando en la materia este mundo sensible. Básicamente el Dios cristiano (de los gnósticos y de tantos autores ortodoxos) podría coincidir con el Dios supremo platónico; el mundo de las ideas con el *Nous* o Hijo constituido en el *Pléroma*. Ahora bien, en la cosmología platónica este mecanismo no era

24. Cf. Nello Cipriani, *La teología di sant’Agostino* [Studia Ephemerides Augustinianum 143], (Roma: 2015), 182-191.

suficiente. ¿Por qué en el mundo no existen *de hecho* más seres de los que hay, siendo así que se podrían hipotéticamente pensar infinitas formas –de animales mitológicos, por ejemplo– que no encuentran sus correspondientes especies en el mundo sensible? Hay una instancia que distribuye sabiamente, armónicamente, cada una de las formas en su devenir sensible –como especie– dentro del conjunto del mundo sensible. Esta instancia, esta fuerza, es lo que llaman *alma del mundo*, que viene a la existencia como un resultado del proceso creador de Dios y que adquirirá el rango de tercera hipóstasis dentro del sistema del neoplatónico Plotino, posterior en varias décadas a Ptolomeo.

No es en absoluto ajeno a todo este mundo la historia de la interpretación de la esotérica *Segunda epístola platónica*, donde se habla misteriosamente de tres principios jerárquicamente ordenados.²⁵ Caso paradigmático de una suerte de jerarquía por sucesiva filiación: *abuelo - padre - hijo* es el caso del medioplatónico Numenio, si bien, un análisis tranquilo de sus fragmentos permite más bien suponer una teología orquestada en dos principios, el segundo de los cuales parece, en determinadas circunstancias, desdoblarse y, por tanto, la imagen de los *tres* dioses en relaciones sucesivas filiales no deja de ser una metáfora, carente de significado real²⁶.

Creo que en el contexto de la especulación anterior y posterior a los gnósticos no sea, en absoluto, extraño, sino, más bien, todo lo contrario considerar que el paso de la segunda –llamémosla ahora por mor de claridad ‘hipóstasis’– a la tercera sea descrito como una generación y se hable, por ejemplo, del Intelecto como *padre* del Alma, análogamente a como aquí hemos encontrado que el Hijo o Cristo (*Sophia*, paradigma universal) es *padre* del Espíritu Santo (*Sophia*, alma del mundo). Hemos de añadir inmediatamente que entre platónicos no hay exacta simetría entre *padre* e *hijo*, quiero decir, que no toda relación paterna puede verse inmediatamente presentada, desde la otra parte, como una relación filial.²⁷ Si *A* es padre de *B*, esto no impli-

25. Para el influjo de la *Segunda epístola platónica* en la teología cristiana prenicena y en la tradición platónica, cf. H. D. Saffrey y L. G. Westerink, «Introduction», en *Proclus. Théologie platonicienne. Tome II. Livre II* (Paris: 2003), xx-xxlix.

26. Cf. Robert Petty, «Introduction», en *Fragments of Numenius of Apamea* [Platonic Texts and Translations 7], (Westbury: 2012), ix-xvii.

27. Cf. Paul Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne* [Bibliothèque des archives de philosophie. Nouvelle série 55], (Paris: 1992), 93-101.

ca inmediatamente que vayamos a encontrar igualmente la expresión de que *B* es hijo de *A*, lo cual nos lleva a pensar que estamos más bien ante una metáfora, que pretende designar un vínculo de origen. *B* viene a la existencia en dependencia de *A*. Esto podría bastar para no tomar al pie de la letra la expresión de Cristo, *padre* del Espíritu Santo.

Con la perspectiva de la teología medioplatónica, podríamos entender entonces tal vez mejor la expresión de *Cristo, padre del Espíritu Santo*, o de su análoga en la versión del gnóstico Ptolomeo, a saber: *Sophia (Hijo), padre de Sophia (Espíritu Santo)*. No obstante, no estamos ante un caso aislado en la teología gnóstica. Oportunamente han sido señalados más casos que establecen una relación de filiación entre la tercera y la segunda entidades del mundo divino.²⁸ ¿Es posible entonces que, en punto tan crucial, la teología gnóstica hubiera de interpretarse sólo a la luz de la exégesis metafórica constatable en la tradición platónica? ¿No había mayor fundamento entre gnósticos para establecer una relación de paternidad entre la segunda y la tercera hipóstasis? Creo que sí lo hay.²⁹

7. Cristo crucificado es padre

A mi juicio, habría que volver a leer las líneas de Ptolomeo y percatarse de que en ellas, ahora en el mismo momento en que a *Sophia* Cristo se la va a describir como *padre* de *Sophia* Espíritu Santo, coincide la intervención de Cristo *extendiéndose por medio de la Cruz*. Decían, en efecto, así las líneas de Ptolomeo antes traídas a colación: (*Dice que*) *que Cristo se apiadó de Ella (Sophia Achamoth) y se*

28. Cf. George W. MacRae, «The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth», *Novum Testamentum* 12 (1970) 86-101.

29. Prescindo ahora de considerar el origen del Espíritu Santo o *Sophia Achamoth* a la luz de la exégesis del libro de la Sabiduría (cf. Peerbolte 2018) y, sobre todo, a la luz del relato bíblico de Eva (su educación origen, su pecado, su salvación, cf. Orbe 1964; MacRae 1970); se han observado las correspondientes analogías. Eva viene a la existencia por voluntad del Padre. No es llamada, sin embargo, *hijo de Dios*. Adán, en cambio, sí es denominado *hijo de Dios*. Eva procede de la voluntad del Padre, pero a través del *hijo de Dios*, que es Adán, y viene a la existencia como *Madre* de los hombres futuros y esposa, por tanto, de Adán. ¿Cuál es la relación de Dios, Padre y Creador, con Eva, sobre todo, en comparación con la de Adán? No es fácil acertar. Pero tampoco se podría presentar como un error garrafal calificarla de relación filial, de Eva respecto del Padre, lo cual no deja de arrojar cierta luz sobre el origen del Espíritu Santo.

extendió por medio de la Cruz para formarla con Su propio poder sólo según la sustancia... (Adv. haer. I, 4, 1).

Ahora bien, es sabido cómo Cristo era considerado *padre* a partir de su muerte en cruz y su posterior efusión del Espíritu Santo en los creyentes.³⁰ La cruz rendía idónea la carne de Cristo para ser, a un tiempo, receptora y dadora de la Vida que procede del Padre. La cruz precede lógicamente al misterio de Pentecostés, fiesta de la donación del Espíritu Santo. Entonces, ni Ptolomeo ni otros gnósticos desbarraban o dudaban o eran poco diestros en el lenguaje cuando muy conscientemente atribuían a la Sabiduría Verbo, *extendida en cruz*, ser *padre* de la Sabiduría Espíritu Santo. La crucifixión de la Sabiduría extrapleromática la rendía idónea para recibir ulteriormente la iluminación del Salvador y quedar encinta de los futuros hombres espirituales. No se trataba de una paternidad absoluta como la del Abismo, sino de una paternidad derivada, que comunica la semilla espiritual, de espíritu a espíritu.

Distinguían muy bien entre quien podía engendrar por sí mismo, esto es, el *Padre*, y quien sólo lo podía hacer, una vez constituido perfectamente en su persona por el Padre mismo, o sea, el Hijo. Mientras el Padre pudo ser *padre* del Hijo por su propia persona. El Hijo sólo pudo ser *padre* del Espíritu Santo, una vez que el Padre *se lo concedió* y, además, en el mismo momento en el que Él, el Hijo, culminaba su configuración, no pudo terminar de nacer –por decirlo así– sin comenzar a configurar la tercera persona de *Sabiduría Achamoth* o Espíritu Santo. La formación gnóstica del Segundo (Hijo) coincide con la formación sustancial del Tercero (Espíritu Santo). No estamos, en rigor, ante dos generaciones, sino ante un solo acto del Abismo con una doble consecuencia ordenada: la generación de la Sabiduría Hijo y la ulterior consecuencia de esta: el origen de la Sabiduría Espíritu Santo.

El módulo de las dos *Sophias* –una *padre*, en cuanto Cristo crucificado, de la otra–, con que los gnósticos se referían al desarrollo trinitario, lejos de ser torpe o poco preciso se muestra de gran altura. Registra la misma equivocidad que lo dicho acerca de los términos de *Espíritu Santo*. La equivocidad es lucidez, en este caso, pues muestra lo común

30. Cf. Patricio de Navascués, «Cristo Padre en la literatura martirial», en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, vol. IV, eds. Patricio de Navascués, Manuel Crespo y Andrés Sáez, (Madrid: 2012), 235-255.

del Padre, dotado de sabiduría, razón primerísima del mundo futuro; del Hijo, Sabiduría, paradigma; y del Espíritu Santo, Sabiduría que armoniza todos los seres del cosmos. Si con el término de *Sophia* (con su innegable connotación cósmica, procedente de las escrituras de Israel y del corpus paulino fundamentalmente), aplicado tanto a la segunda como a la tercera entidades divinas, no resultaba espontáneo dar cuenta de la *degradación* del desarrollo trinitario, en cambio, sí que se ponía de manifiesto, mejor que con otros (como Eva, Vida...), la finalidad *cosmológica* del despliegue trinitario, cuya razón no era sino la vida y salvación de los hijos de Dios en el cosmos sensible.

Con la imagen (entre real y metafórica) de la relación paterna que une a ambas Sabidurías (2º y 3º de la trinidad), se dibujaba nítidamente una *taxis* dentro del mundo divino: Abismo Padre (1º), Unigénito Hijo (Sabiduría superior) (2º) y Espíritu Santo (Sabiduría inferior) (3º). Al mismo tiempo se ponía de manifiesto –adelantándose a los prejuicios de los pneumatómacos y macedonios de finales del s. IV– la consubstancialidad de ambas (o sea, del Hijo y del Espíritu Santo). Sin confundir la paternidad precípua y característica del Padre, que lo es por sí mismo, dilucidaban en la *paternidad* de Cristo (*Sabiduría superior*) respecto de la tercera persona, la *Sabiduría inferior*, el don de engendrar concedido al Hijo por el Padre. El amor del Padre es siempre crucificante, definitorio, el Hijo que nace así crucificado y definido no puede no “engendrar” al Espíritu Santo, que procede, como de un único principio, del Padre y del Hijo. La dirección degradante del desarrollo mítico trinitario de los gnósticos (única dirección que en su mentalidad podía justificar el origen del cosmos sensible) queda, al mismo tiempo, corregida por la relación que une a estas hipóstasis, relación íntima y natural, relación consubstancial, necesaria también para explicar la dignidad de los hijos de Dios, gnósticos, diseminados por su Madre Sabiduría en este cosmos sensible, cosmos e historia sabiamente dispuestos al servicio de ellos.

8. Conclusión

Detrás de la oscilación y equívocidad con que los primeros textos cristianos se refieren al personaje divino de la *Sabiduría* no siempre ha de

advertirse rudeza, poca destreza o imperfección en la argumentación teológica de los distintos autores. Los textos aducidos han mostrado, en cambio, el uso ambiguo consciente que los cristianos hacían del término *Sabiduría* en su aplicación al ámbito divino. Menos frecuente en su aplicación a la persona –valga el término para entendernos– del Padre, resulta normal encontrarla identificada con el Hijo y, no pocas veces, en los mismos autores o en otros, con el Espíritu Santo. Denominar al Espíritu Santo entonces ‘Sabiduría’ podía valer tanto como reconocerle un altísimo honor y, *ante litteram*, una consustancialidad a la par del Hijo, también ‘Sabiduría’. Al igual que otros nombres tradicionales de la tercera ‘persona’ de la Trinidad (como *Espíritu Santo*, *Poder* o *Dynamis*...) también éste de *Sabiduría* parece gozar de cierta ambivalencia y polisemia, en beneficio mismo de la esencia y función del Espíritu Santo, que es, precisamente, cohesionar, poner en común, y, en este caso concreto del término ‘sophia’, ordenar y disponer armónica y vitalmente la común existencia, en este mundo, de todos los hijos del Padre, salvados en el Hijo. Asociada siempre al cosmos futuro o presente, creado e ideado en el Hijo, oscilando entre la identidad del Hijo y la del Espíritu, servirá como pieza clave que articule de hecho la relación entre el Padre y los hombres, hijos Suyos, que viven en este cosmos.

PATRICIO DE NAVASCUÉS ·
patnavascues@gmail.com

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO-FACULTAD SAN JUSTINO
Recibido 15.05.2019/Aprobado 17.06.2019

BIBLIOGRAFÍA

Autores antiguos:

San Agustín. Escritos apologéticos (2º): La Trinidad, ed. L. Arias [BAC Normal 39], Madrid 2006⁵

The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria, ed. Ch. L. Feltoe, Cambridge 1904

⁵ El autor es un reconocido patrólogo, Decano de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, de la Universidad de San Dámaso, Madrid.

- Eustacio de Antioquía*, en *Eustathii Antiocheni opera omnia*, ed. J. H. Declerck, [CC Series Graeca 51], Turnhout 2002.
- Hippolyte de Rome. Sur les Bénédictiones d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, edd. M. Brière, L. Mariès, B.-Ch. Mercier, *Patrologia Orientalis* 27, Paris 1954
- Hilario de Poitiers. La Trinidad*, ed. L. Ladaria [BAC Normal 481], Madrid 1986
- Homilías pseudoclementinas*, en *Die Pseudoklementinen I Homilien*, eds. B. Rehm, G. Strecker, [GCS], Berlin 1992.
- Ippolito. Contro Noeto*, ed. M. Simonetti, *Biblioteca Patristica* 35, Bologna 2000.
- Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre I*, eds. A. Rousseau, L. Doutreleau, SC 264**, Paris 1979.
- Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*, ed. A. Rousseau, SC 100**, Paris 1965.
- San Ireneo de Lión. Demostración de la predicación apostólica*, ed. E. Romero Pose, FuP 2, Madrid 1992.
- Mario Victorino*, en *Marii Victorini opera. Pars I*, eds. P. Henry, P. Hadot, [CSEL 88], Vindobonae 1971.
- Orígenes. Sobre los principios*, ed. S. Fernández, [FuP 27], Madrid 2015
- Pablo de Samosata*, en P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, [Studia Ephemeridis Augustinianum 87], Madrid 2004.
- Teófilo de Antioquía. A Autólico*, ed. J. P. Martín, [FuP 16], Madrid 2004.
- Tertuliano, De scorpiace*, en *Tertulliani opera. Pars II Opera montanistica*, eds. A. Reifferscheid, G. Wissowa [CCL], Turnholti 1954.
- Tertulliano. Contro Prassea*, ed. G. Scarpata, [Corona Patrum 12], Torino 1985.

Autores modernos:

- Albl, Martin C., «*And Scripture Cannot Be Broken*». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, [Supplements to Novum Testamentum 96], Leiden 1999.

- Aroztegi, M., *La filiación, la pasión de Sophia y la formación del Pléroma (Adversus Haereses I,2 y I,4)*, en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Gnosis, Valentín, valentinianos*, vol. VII, eds. A. Sáez, G. Cano, C. Sanvito, Madrid 2018, 233-311.
- Aubin, P., *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et trinité chrétienne*, [Bibliothèque des archives de philosophie. Nouvelle série 55], Paris 1992.
- Boys-Stones, G., *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge 2017.
- Braun, R., «*Deus christianorum*». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962.
- Cantalamessa, R., *La cristologia di Tertulliano*, [Paradosis 18], Friburgo 1962.
- Cipriani, N., *La retractatio agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo (Trin. 5,12,13)*, en *Augustinianum* 37 (1997) 431-439.
- Cipriani, N., *La teologia di sant'Agostino*, [Studia Ephemerides Augustinianum 143], Roma 2015.
- Dorival, G., *Les formes et modèles littéraires*, en *Historie de la littérature grecque chrétienne*, a cargo de E. Norelli, B. Pouderon, vol. I, Paris 2008.
- Fernández, S. (ed.), *Orígenes. Sobre los principios*, [FuP 27], Madrid 2015.
- MacRae, George W., *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, en *Novum Testamentum* 12 (1970) 86-101.
- Navascués, P. de, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, [Studia Ephemeridis Augustinianum 87], Madrid 2004.
- Navascués (2012a), P. de, *El neologismo en Teófilo Antioqueno*, en *Augustinianum* 52 (2012) 459-461.
- Navascués (2012b), P. de, *Cristo Padre en la literatura martirial*, en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, vol. IV, ed. P. de Navascués, M. Crespo, A. Sáez, Madrid 2012, 235-255.

- Norelli, E., (rec.) *Abbl, Martin C., «And Scripture Cannot Be Broken». The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections. Leiden/Boston/Köln, Brill (Supplements to Novum Testamentum 96), 1999, xvi + 335 p. ISBN 90-04-11417-3, en Apocrypha 12 (2001) 279-282.*
- Norelli, E., *Hippolyte et le corpus hippolytéen*, en *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, vol. III *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, dir. B. Pouderon, Paris 2017, 415-482.
- Orbe, A., *Elementos de teología trinitaria en el Adversus Hermogenum cc. 17-18.45*, en *Gregorianum* 39 (1958) 706-746
- Orbe, A., *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, vol. IV, *Analecta Gregoriana* 158, Roma 1966.
- Orbe, A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, [FuP Estudios 1], Madrid 1994.
- Orbe, A., *Teología de san Ireneo*, vol. II, BAC Maior 29, Madrid 1987.
- Orbe, A., *Teología de san Ireneo*, vol. III, BAC Maior 33, Madrid 1988.
- Orbe, A., *Teología de san Ireneo*, vol. IV, BAC Maior 53, Madrid 1996.
- Petty, R., *Introduction*, en *Fragments of Numenius of Apamea*, [Platonic Texts and Translations 7], Westbury 2012.
- Pouderon, B., *Le Roman Pseudo-clémentin*, en *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, vol. III *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, dir. B. Pouderon, Paris 2017, 561-577
- Saffrey, H. D., Westerink, L. G., *Introduction*, en *Proclus. Théologie platonicienne. Tome II. Livre II*, Paris 2003.
- Sanvito, C. *Edizione, traduzione e commento dell'Epideixis di sant'Ireneo di Lione*, (Universidad Eclesiástica San Dámaso, diss.), Madrid 2018
- Scarpata, G. (ed.), *Tertulliano. Contro Prassea*, Torino 1985.
- Simonetti, M., *Note di cristologia pneumatica*, en *Augustinianum* 12 (1972) 202-232