

CAPÍTULO II

EL PERÍODO PATRÍSTICO

Cristianismo y filosofía griega. — Apologistas griegos (Arístides, san Justino mártir, Taciano, Atenágoras, Teófilo). — Gnosticismo y escritores opuestos a éste (san Ireneo, Hipólito). — Apologistas latinos (Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio, Lactancio). — Escuela catequística de Alejandría (Clemente, Orígenes). — Padres griegos (san Basilio, Eusebio, san Gregorio de Nisa). — Padres latinos (san Ambrosio). — San Juan Damasceno. — Resumen.

1. El cristianismo entró en el mundo como una religión revelada: fue ofrecido al mundo por Cristo como una doctrina de redención y salvación y amor, y no como un sistema abstracto y teorético; Cristo envió a sus apóstoles a predicar, no a ocupar cátedras de profesores. El cristianismo era «el camino», un camino hacia Dios que tenía que ser recorrido en la práctica, no un sistema filosófico para añadir a los sistemas y escuelas de la Antigüedad. Los apóstoles y sus sucesores se sentían llamados a convertir al mundo, no a excogitar un sistema filosófico. Además, en la medida en que su mensaje iba dirigido a judíos, los apóstoles tenían que enfrentarse con ataques teológicos, más que filosóficos, y, por lo que respecta a los no judíos, no estamos informados de que, aparte del famoso sermón de san Pablo en Atenas, tuvieran que enfrentarse, ni siquiera que tuviesen trato, con filósofos griegos en el sentido académico de la palabra.

No obstante, cuando el cristianismo fue arraigando y creció, provocó la suspicacia y la hostilidad, no solamente de los judíos y de las autoridades políticas, sino también de intelectuales y escritores paganos. Algunos de los ataques dirigidos al cristianismo fueron debidos simplemente a ignorancia, a crédulas sospechas, a miedo de lo desconocido, a representaciones erróneas; pero también se lanzaron ataques en el plano teorético, sobre bases filosóficas, y esos ataques exigían respuesta. Eso significó que hubo que utilizar argumentaciones filosóficas, y no meramente teológicas. Se encuentran, pues, elementos filosóficos en los escritos de los primeros Padres y apologistas cristianos; pero sería evidentemente ocioso buscar allí un sistema filosófico, puesto que el interés de aquellos escritores era primordialmente teológico: defender la fe. Sin embargo, al llegar el cristianismo a establecerse más firmemente y a ser mejor conocido, y al llegar a ser posible que estudiosos cristianos desarrollasen su pensamiento y su formación intelectual, el elemento filosófico tendió a hacerse más claramente reconocible, en especial cuando de lo que se trataba era de enfrentarse con los ataques de filósofos paganos profesionales.

La influencia de la apologética en el crecimiento de la filosofía cristiana se debió, indudablemente, en primer lugar, a una causa externa al cristianismo, a saber, el ataque hostil; pero hubo también otra razón para ese crecimiento, una razón que era interna, independiente de los ataques procedentes del exterior. Los cristianos más intelectuales sintieron de modo natural el deseo de penetrar, en la medida en que les era permitido hacerlo, los datos de la revelación, y también el de formarse una imagen totalizadora del mundo y de la vida humana a la luz de la fe. Esa última razón operó, quizá, de modo sistemático, más tarde que la primera, y, por lo que respecta a los Padres, alcanzó el cenit de su influencia en el pensamiento de san Agustín; pero la primera, el deseo de penetrar los dogmas de la fe (una anticipación de la actitud caracterizada por la fórmula *Credo ut intelligam*) operó de algún modo desde el principio. En parte mediante un simple deseo de entender y apreciar, en parte

mediante la necesidad de definiciones crecientemente claras del dogma, de cara a las herejías, los datos originarios de la revelación se hicieron más explícitos, se «desarrollaron», en el sentido de hacerse explícito lo que estaba implícito. Desde el principio, por ejemplo, los cristianos aceptaron que Cristo era a la vez Dios y hombre, pero sólo con el curso del tiempo se aclararon las implicaciones de esa afirmación, y pasó ésta a formularse en definiciones teológicas, por ejemplo, que la perfecta naturaleza humana de Cristo implicaba la posesión por Éste de una voluntad humana. Ahora bien, esas definiciones fueron, desde luego, teológicas, y el progreso de lo implícito a lo explícito fue un progreso en la ciencia teológica; pero en el proceso de argumentación y definición se emplearon conceptos y categorías tomados de la filosofía. Además, como los cristianos no disponían de una filosofía propia (en el sentido académico de la palabra filosofía), se dirigieron del modo más natural a la filosofía imperante en su tiempo, que derivaba del platonismo, aunque estaba fuertemente impregnada de otros elementos. En una generalización aproximada podemos decir, pues, que las ideas filosóficas de los primeros escritores cristianos fueron de carácter platónico o neoplatónico (con una mezcla de estoicismo), y que la tradición platónica continuó durante largo tiempo dominando el pensamiento cristiano desde el punto de vista filosófico. Pero al decir eso debemos recordar que los escritores cristianos no hacían entonces ninguna clara distinción entre filosofía y teología: lo que ellos se proponían era más bien presentar la sabiduría, o «filosofía» cristiana (en un sentido muy amplio del término filosofía), la cual era primordialmente teológica, si bien contuviese elementos filosóficos en el sentido más estricto del término. La tarea del historiador de la filosofía consiste en aislar esos elementos filosóficos: no es razonable esperar que sea capaz de presentar un adecuado cuadro del antiguo pensamiento cristiano, por la excelente razón de que, *ex hypothesi*, el historiador de la filosofía no es un historiador de la teología dogmática o de la exégesis.

Dado que, por una parte, los filósofos paganos se inclinaban a atacar a la Iglesia y las doctrinas de ésta, y, por otra parte, los apologistas y teólogos cristianos se sentían inclinados a tomar para sí las armas de sus adversarios, cuando pensaban que dichas armas podían ser útiles para sus propios objetivos, no podría esperarse otra cosa sino que los escritores cristianos mostrasen una divergencia de actitud ante la filosofía clásica, según que optasen por ver a ésta como enemiga y rival del cristianismo o como un útil arsenal o almacén de materiales, o incluso como una preparación providencial para el cristianismo. Así, mientras que, a ojos de Tertuliano, la filosofía pagana era poco más que la locura de este mundo, Clemente de Alejandría veía la filosofía como un don de Dios, un medio de educar al mundo pagano para Cristo, análogamente a como la Ley había sido el medio para educar a los judíos. Clemente llegó a pensar, como Justino había pensado antes de él, que Platón había tomado su sabiduría de Moisés y de los profetas (la argumentación en ese sentido había tenido su origen en Filón); pero, mientras Filón había tratado de reconciliar la filosofía griega con el Antiguo Testamento, Clemente trató de reconciliarla con la religión cristiana. Por supuesto, la actitud que finalmente triunfó fue la de Clemente, y no la de Tertuliano, ya que san Agustín hizo un abundante uso de ideas neoplatónicas al presentar su *Weltanschauung* cristiana.

2. El primer grupo de pensadores cristianos cuyas obras contienen elementos filosóficos puede considerarse formado por los antiguos apologistas que se ocuparon particularmente en la defensa de la fe cristiana contra los ataques paganos, o, quizá mejor, en mostrar a las autoridades imperiales que el cristianismo tenía derecho a la existencia; hombres como Arístides, Justino, Melitón, Taciano, Atenágoras y Teófilo de

Antioquía. En un breve esquema de la filosofía patrística, un esquema cuya inclusión se justifica únicamente como una preparación para el tema principal de este libro, no es posible tratar de todos los apologistas, ni tampoco tratar de alguno de ellos de una manera exhaustiva: mi intención consiste más bien en indicar la clase de elementos filosóficos que sus obras contienen.

(i) Marciano Arístides, al que se designa al comienzo de su obra como «un filósofo de Atenas», escribió una Apología, que debe datarse hacia el año 140, dirigida al emperador Antonino Pío¹. Gran parte de esa obra está consagrada a un ataque a las divinidades paganas de Grecia y Egipto, con un cierta animadversión a la moral de los griegos; pero, al comienzo, Arístides declara que, «maravillado por el orden del mundo», y entendiendo que «el mundo y todo cuanto en él hay se mueve por impulso de otro», y viendo que «lo que mueve es más poderoso que lo que es movido», concluye que el Motor del mundo «es Dios de todo, que todo lo hizo por el hombre». Arístides ofrece así en una forma muy resumida argumentos derivados de la finalidad y orden del mundo y del hecho del movimiento, e identifica el ordenador y el motor con el Dios cristiano, del que pasa a predicar los atributos de eternidad, perfección, incomprendibilidad, sabiduría, bondad. Tenemos, pues, aquí una: teología natural muy rudimentaria, y presentada no por razones puramente filosóficas, sino en defensa de la religión cristiana.

(ii) Una actitud mucho más explícita ante la filosofía puede encontrarse en los escritos de Flavio Justino (san Justino mártir), que había nacido en Neápolis, de padres paganos, hacia el año 100, y se había hecho cristiano, y sería martirizado en Roma hacia el año 164. En su Diálogo con Trifón declara que la filosofía es un muy precioso don de Dios, cuya finalidad es conducir al hombre hacia Dios, aunque su verdadera naturaleza y su unidad no han sido reconocidas por la mayoría de las gentes, como claramente se ve por la existencia de tantas escuelas filosóficas^{1 2}. Por lo que a él mismo se refiere, acudió primeramente, en busca de instrucción, a un estoico, pero, al encontrar insatisfactoria la doctrina estoica sobre Dios, se separó de aquél y acudió a un peripatético, al que pronto abandonó, cuando se le manifestó como un profesional codicioso de honorarios³. Al separarse del peripatético acudió, con entusiasmo aún no disminuido, a un pitagórico, reputado en extremo, pero éste encontró al aspirante a discípulo inadecuadamente preparado para la filosofía, dado su desconocimiento de la música, geometría y astronomía, y como Justino no deseaba perder mucho tiempo en adquirir el requerido conocimiento de dichas ciencias, se dirigió a los platónicos, y conoció con delicia la doctrina de las ideas inmateriales, que le hizo esperar una clara visión de Dios, lo cual, dice Justino, es el objetivo de la filosofía platónica⁴. Pero poco después se encontró con un cristiano que le mostró la insuficiencia de la filosofía pagana, incluso de la de Platón⁵. Justino es, pues, un ejemplo de pagano culto convertido al cristianismo, que, sintiendo su conversión como el término de un proceso, no puede adoptar una actitud meramente negativa y hostil hacia la filosofía griega.

Las palabras de Justino en el Diálogo referentes al platonismo manifiestan con bastante claridad la estima en que tenía la filosofía platónica. Justino ensalzaba la doctrina platónica del mundo inmaterial y la del ser que está más allá de la esencia al

¹ Las citas son de la edición publicada en *Texts and Studies*, vol. 1.

² 2, 1.

³ 2, 3.

⁴ 2, 4-6.

⁵ 3, 1 y sig.

que él identificaba con Dios, aunque llegó a convencerse de que el conocimiento seguro y cierto de Dios, la «verdadera filosofía», solamente se alcanza mediante la aceptación de la Revelación. En sus dos Apologías hace un uso frecuente de términos platónicos, como cuando designa a Dios como el «Demiurgo»⁶. No sugiero que cuando Justino se vale de palabras y frases platónicas o neoplatónicas esté entendiéndolas en su preciso sentido platónico: la utilización de tales palabras y frases es más bien efecto de su educación filosófica y de la simpatía que conservó por el platonismo. Así, no duda en apuntar ocasionalmente analogías entre la doctrina cristiana y la platónica, en relación, por ejemplo, con las recompensas y castigos después de la muerte⁷, y su admiración por Sócrates es patente. Cuando Sócrates, en poder del Logos, o como instrumento de éste, trató de conducir a los hombres desde la falsedad a la verdad, hombres malos le llevaron a la muerte acusándole de impío ateísmo: del mismo modo los cristianos, que siguen y obedecen al Logos mismo encarnado, y que denuncian a los falsos dioses, son llamados ateos⁸. En otras palabras, así como la obra de Sócrates, que fue un servicio a la verdad, fue una preparación para la obra completa de Cristo, también la condena de Sócrates fue en realidad un ensayo o anticipación de la condena de Cristo y de sus seguidores. Por otra parte, las acciones de los hombres no están determinadas, como pensaban los estoicos, sino que los hombres actúan bien o mal según su propia libre elección; pero, en cambio, se debe a la acción de los demonios malos el que Sócrates y los que son como él sean perseguidos, mientras que Epicuro y los que son como él reciben honras.⁹

Justino no hizo, pues, una distinción clara entre teología y filosofía en sentido estricto: hay una sabiduría, una «filosofía», que se revela plenamente en y a través de Cristo, pero de la cual fueron una preparación los mejores elementos de la filosofía pagana, especialmente el platonismo. En la medida en que los filósofos paganos adivinaron la verdad, lo hicieron como de algún modo poseídos por el Logos; pero Cristo es el Logos mismo, el Logos encarnado. Ese modo de ver la filosofía griega y su relación al cristianismo tuvo una gran influencia en escritores posteriores.

(iii) Según Ireneo¹⁰, Taciano fue un discípulo de Justino. Era de nacionalidad siria, se educó en la literatura y la filosofía griegas, y luego se hizo cristiano. No hay ninguna verdadera razón para dudar de la verdad de la afirmación de que Taciano fuese en algún sentido discípulo de Justino, pero está perfectamente claro, a juzgar por su Discurso contra los griegos, que no compartió la simpatía de Justino por la filosofía griega en sus aspectos más espirituales. Taciano declara que conocemos a Dios por sus obras; tiene una doctrina del Logos, distingue el alma (9uxn) del espíritu (nvEL/pa), enseña la creación en el tiempo e insiste en la libertad de la voluntad; pero puede haber tomado todos esos puntos de las Escrituras y de las enseñanzas cristianas; hace poco uso de la educación o del pensamiento griegos, aunque difícilmente puede haber escapado por completo a su influencia. De hecho se inclinó hacia un rigorismo excesivo, y sabemos por san Ireneo y san Jerónimo¹¹ que, después del martirio de Justino, Taciano se apartó de la Iglesia para unirse al gnosticismo valentiniano, y que a continuación fundó la secta de los encratitas, que no solamente denunciaba el beber vino y el uso de ornamentos por las mujeres, sino incluso el matrimonio, que no era, a

⁶ I Apol., 8, 2.

⁷ *Ibid.*, 8, 4.

⁸ *Ibid.*, 5, 3 y sig.

⁹ II Apol., 6 (7), 3.

¹⁰ Contra los Herejes, I, 28.

sus ojos, sino violación y fornicación.^{11 12}

Taciano reconocía la capacidad de la mente humana para probar la existencia de Dios a partir de las criaturas, e hizo realmente uso de nociones y categorías filosóficas, en el desarrollo de la teología, como cuando mantiene que la Palabra (Verbo), que procede de la esencia simple de Dios, no «cae en el vacío», como las palabras humanas, sino que permanece en su subsistencia y es el instrumento divino de la Creación. Utiliza así la analogía de la formación del pensamiento y el habla humana para ilustrar la procesión del Verbo, y, aunque sostiene la doctrina de la Creación, se vale de un lenguaje que recuerda al del *Timeo* a propósito del Demiurgo. Pero, si utiliza términos e ideas tomados de la filosofía pagana, no lo hace, en modo alguno, en un espíritu de simpatía, sino más bien con la idea de que los filósofos griegos habían tomado de las Escrituras cualquier cosa que poseyeran de verdad, mientras que toda otra cosa que ellos añadieran no era sino falsedad y perversión. Los estoicos, por ejemplo, pervirtieron la doctrina de la providencia mediante su diabólica teoría del determinismo fatalista. Hay ciertamente algo de ironía histórica en que un escritor que manifiesta una tan pronunciada hostilidad hacia el pensamiento griego, y que trazó una distinción tan aguda entre la «sofistería» griega y la sabiduría cristiana, fuese a parar luego a la herejía.

(iv) Una aproximación más discreta a los griegos, y más en armonía con la de Justino mártir, fue la de Atenágoras, que dirigió a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo «conquistadores de Armenia y Sarmatia, y, sobre todo, filósofos», una Legación por los cristianos (npEa(3Sia npi xpiTiavcov) alrededor del año 177. En ese libro el autor se preocupa por defender a los cristianos contra las tres acusaciones de ateísmo, fiestas de antropofagia, e incesto, y, al contestar a la primera acusación, presenta una razonada defensa de la creencia cristiana en un solo Dios, eterno y espiritual. Ante todo cita a varios filósofos griegos, por ejemplo Filolao, Platón, Aristóteles y los estoicos. Cita a Platón en el *Timeo*, en el sentido de que es difícil encontrar al Hacedor y Padre del Universo, y es imposible, aun cuando se le ha encontrado, declararle; y pregunta por qué los cristianos, que creen en un Dios, son llamados ateos, mientras que Platón no es llamado así por su doctrina del Demiurgo. Los poetas y filósofos, movidos por un impulso divino, han hecho lo posible por encontrar a Dios, y se permite a los hombres que presten atención a sus conclusiones; sería, pues, insensato negarse, a escuchar al verdadero Espíritu de Dios, que habla por boca de los Profetas.

Atenágoras procede a mostrar a continuación que no puede haber una multitud de dioses materiales; que Dios, que forma la materia, debe trascender a ésta (aunque no acierta apenas a concebir a Dios sin relación con el espacio); que la Causa de las cosas precederas debe ser imperecedera y espiritual, y apela especialmente al testimonio de Platón. Adopta, pues, la misma actitud de Justino Mártir. No hay más que una sabiduría o «filosofía» verdadera, que sólo se alcanza adecuadamente mediante la revelación cristiana, aunque los filósofos griegos adivinaron algo de la verdad. En otras palabras, su mismo respeto por los poetas y pensadores griegos debía llevar a hombres reflexivos como Marco Aurelio a apreciar y estimar, quizás incluso a abrazar, el cristianismo. El propósito primordial de Atenágoras es teológico y apologético, pero en su intento de realizarlo utiliza argumentos y temas filosóficos; por ejemplo, al intentar probar el carácter razonable de la doctrina de la resurrección de los cuerpos,

¹¹ Adv. Jovin. I. 3: Comm. in Amos.

¹² Contra los Herejes, I, 28.

pone en claro su convicción, contraria a la opinión platónica, de que el cuerpo pertenece a la integridad del hombre, que el hombre no es simplemente un alma que utilice un cuerpo.¹³

(v) Una llamada similar al pagano inteligente fue hecha por Teófilo de Antioquía, en su *A Autólico*, escrito hacia el año 180. Después de subrayar el hecho de que la pureza moral es necesaria para todo el que quiera conocer a Dios, procede a hablar de los atributos divinos, la incomprendibilidad, el poder, la sabiduría, la eternidad, la inmutabilidad de Dios. Del mismo modo que el alma humana, que es invisible, se percibe a través de los movimientos del cuerpo, así Dios, a su vez invisible, se conoce a través de su providencia y obras. Teófilo no es siempre exacto en sus informes sobre las opiniones de los filósofos griegos, pero está claro que siente una cierta estimación por Platón, al que considera «el filósofo más respetable entre ellos»¹⁴, si bien Platón erró al no enseñar la Creación a partir de la nada (que Teófilo afirma claramente) y en su doctrina a propósito del matrimonio (en cuya exposición Teófilo no es correcto).

3. Los apologistas de que hemos hablado, los cuales escribieron en griego, se interesaron principalmente por responder a los ataques al cristianismo. Podemos ahora considerar brevemente al gran adversario del gnosticismo, san Ireneo, al cual añadimos, por razones de conveniencia, Hipólito. Ambos hombres escribieron en griego, y ambos combatieron al gnosticismo, que floreció en el siglo u después de Jesucristo, aunque la obra de Hipólito posee un interés más vasto, al contener muchas referencias a la filosofía y a los filósofos griegos.

Del gnosticismo es suficiente decir aquí que, en general, fue una monstruosa fusión de elementos escriturísticos y cristianos, griegos y orientales, que, pretendiendo sustituir la fe por el conocimiento (gnosis), ofrecía una doctrina de Dios, la Creación, el origen del mal, y la salvación, a los que gustaban de verse como personas superiores en comparación con el tipo vulgar de cristiano. Hubo un gnosticismo judío anterior a la forma «cristiana» de éste, a la que sólo es posible considerar como una herejía cristiana en la medida en que asumió ciertos temas específicamente cristianos; los elementos orientales y helenísticos son demasiado conspicuos para que sea posible llamar al gnosticismo una herejía cristiana en el sentido ordinario, aunque fue un verdadero peligro en el siglo y sedujo a aquellos cristianos que sentían la atracción de las raras especulaciones teosóficas que los gnósticos ofrecían como «conocimiento». En realidad, se dieron numerosos sistemas de gnosis, como los de Cerinto, Marción, los ofitas, Basílides, Valentino. Sabemos que Marción fue un cristiano que sufrió la excomunión; pero los ofitas eran probablemente de origen judeo-alejandrino, y en cuanto a famosos gnósticos, como Basílides y Valentino (siglo 2), nunca, que se sepa, fueron cristianos.

Caracterizó en general al gnosticismo un dualismo entre Dios y la materia, que, aunque no absoluto, se aproximaba al del posterior sistema maniqueo. El abismo resultante entre Dios y la materia se llenaba con una serie de emanaciones o seres intermediarios, entre los cuales los gnósticos encontraban un lugar para Cristo. El complemento del proceso de emanación era el retorno a Dios, por vía de salvación.

En el sistema de Marción, como puede suponerse, el elemento cristiano era muy destacado. El Dios del Antiguo Testamento, el Demiurgo, es inferior al Dios del Nuevo Testamento, que permaneció desconocido hasta que se reveló a Sí mismo en Jesucristo.

¹³ Sobre la Resurrección.

¹⁴ *A Autólico*, 3, 6.

En cambio, en los sistemas de Basílides y Valentino el elemento cristiano es menos importante: Cristo se representa como un ser inferior (un «Eón»), en una fantástica jerarquía de emanaciones divinas y semidivinas, y su misión es simplemente la de transmitir al hombre la gnosis o conocimiento salvífico. Como la materia es el mal, no puede ser la obra del Dios Supremo, sino que se debe al «Gran Archón», que era adorado por los judíos y que se presentaba a sí mismo como el único Dios Supremo. Los sistemas gnósticos no fueron, pues, dualistas en el pleno sentido maniqueo, puesto que el Demiurgo, identificado con el Dios del Antiguo Testamento, no era un principio del mal independiente y originario (el elemento neoplatónico era demasiado prominente para admitir un dualismo absoluto), y su principal característica común no fue tanto la tendencia al dualismo como la insistencia en la gnosis como medio de salvación. La adopción de elementos cristianos se debió en amplia medida al deseo de absorber el cristianismo, de sustituir la fe por la gnosis. Adentrarse más en los rasgos diferenciadores de los diversos sistemas gnósticos y detallar las series de emanaciones sería una tarea cansada y poco provechosa: basta con indicar que su estructura general se formó con una mezcla de temas orientales y griegos (neopitagóricos y neoplatónicos), con dosis variables de elementos cristianos, tomados tanto del cristianismo propiamente dicho como de documentos apócrifos y espurios. Hoy nos resulta difícil comprender cómo pudo haber sido el gnosticismo un peligro para la Iglesia y algo atractivo para una mente sana; pero no debemos olvidar que surgió en un tiempo en que una confusión de escuelas filosóficas y de religiones de misterios pugnaban por proveer a las necesidades espirituales de los hombres. Por lo demás, los sistemas esotéricos y teosóficos, aureolados por el pseudo-atractivo de la «sabiduría oriental», no han perdido por entero su fascinación sobre algunas mentes en épocas mucho más recientes.

(i) San Ireneo (nacido el año 140, o poco antes), al escribir contra los gnósticos en su *Adversus Haereses* («Contra los Herejes»), afirma que hay un solo Dios, que hizo todas las cosas, Creador del Cielo y de la Tierra. Apela, por ejemplo, al argumento del orden del mundo, y al tomado del consentimiento universal, observando que los mismos paganos han aprendido de la creación misma, mediante el empleo de su razón, la existencia de Dios como Creador¹⁵. Dios creó el mundo libremente, y no por necesidad¹⁶. Además, creó el mundo a partir de la nada, y no a partir de una materia previamente existente, como pretenden los gnósticos apoyándose en «Anaxágoras, Empédocles y Platón»¹⁷. Pero aunque la mente humana puede llegar a conocer a Dios a través de la razón y la revelación, no puede comprender a Dios, cuya esencia trasciende la inteligencia humana: pretender conocer los misterios inefables de Dios, e ir más allá del amor y de la fe humilde, como hacen los gnósticos, es mero orgullo y engreimiento. La doctrina de la reencarnación es falsa, y la ley moral revelada no abroga, sino que cumple y extiende, la ley natural. Finalmente, «la enseñanza de los Apóstoles es la verdadera gnosis»¹⁸

Según Ireneo, los gnósticos tomaron la mayoría de sus ideas de los filósofos griegos. Así, por ejemplo, les acusa de tomar su moral de Epicuro y de los cínicos, y su doctrina de la reencarnación, de Platón. En esa tendencia a referir las teorías gnósticas a filosofías griegas, Ireneo fue seguido por

¹⁵ 2, 9, 1.

¹⁶ 2, 1, 1; 2, 5, 3.

¹⁷ 2, 14, 4.

¹⁸ 4, 33,8.

(ii) Hipólito (muerto probablemente hacia el año 236), que fue un discípulo de Ireneo, según Focio¹⁹, e indudablemente utilizó las enseñanzas y escritos de aquél. En el Proemio a sus *Filosofoúmena* (que ahora se atribuye generalmente a Hipólito), declara su intención, sólo parcialmente cumplida, de exponer los plagios de los gnósticos, mostrando cómo sus diversas opiniones habían sido tomadas de filósofos griegos, aunque deterioradas por los propios gnósticos, y, para hacerlo más fácilmente, comienza por hacer recuento de las opiniones de los filósofos, confiando su información principalmente, si no por entero, a la doxografía de Teofrasto. No obstante, la información no es siempre exacta. Su principal acusación contra los griegos consiste en que aquéllos glorificaron las partes de la creación con delicadas frases, pero ignoraron al Creador de todas las cosas, que las hizo libremente a partir de la nada, según su sabiduría y presciencia.

4. Los autores precedentes escribieron en griego; pero hubo también un grupo de apologistas latinos, Minucio Félix, Tertuliano, Arnobio y Lactancio, el más importante de los cuales fue Tertuliano.

(i) No es seguro si Minucio Félix escribió antes o después que Tertuliano, pero en todo caso su actitud hacia la filosofía griega, según aparece en su Octavio, fue más favorable que la de Tertuliano. Al argumentar que la existencia de Dios puede conocerse con certeza a partir del orden de la naturaleza y de la finalidad implicada en el organismo, particularmente en el cuerpo humano, y que la unidad de Dios puede ser inferida a partir de la unidad del orden cósmico, Minucio Félix afirmó que también los filósofos griegos reconocieron esas verdades. Así, Aristóteles reconoció una sola Divinidad, y los estoicos tenían una doctrina de la providencia divina, y Platón habla en términos casi cristianos cuando se refiere en el Timeo al Hacedor y Padre del Universo.

(ii) Tertuliano, en cambio, habla de un modo muy diferente de la filosofía griega. Nacido hacia el año 160, de padres paganos, y educado como jurista (profesión que ejerció en Roma), se convirtió al cristianismo, para caer luego en la herejía montanista, una forma de puritanismo riguroso y excesivo. Fue el primer escritor latino cristiano sobresaliente, y en sus obras aparece de un modo claro y explícito su desprecio por el paganismo y por la educación pagana. ¿Qué tienen en común el cristiano y el filósofo, el discípulo de Grecia, amigo del error, y el discípulo del cielo, enemigo del error y amigo de la verdad?²⁰ Incluso la sabiduría de Sócrates representa poco, puesto que nadie puede conocer realmente a Dios sin Cristo, ni a Cristo sin el Espíritu Santo. ¡Además, Sócrates, según él mismo confesó, se dejó guiar por un demonio!²¹ En cuanto a Platón, dijo que era difícil encontrar al Hacedor y Padre del Universo, siendo así que el más sencillo de los cristianos le ha encontrado ya²². Además, los filósofos griegos son los patriarcas de los herejes²³, ya que Valentino plagió a los platónicos, Marción a los estoicos, y los filósofos, por su parte, habían plagiado ideas del Antiguo Testamento, y luego las deformaron y pretendieron que eran suyas propias.²⁴

No obstante, a pesar de la antítesis que establece entre sabiduría cristiana y filosofía

¹⁹ *Bibl.*, cod. 121.

²⁰ *Apología*, 46.

²¹ *De Anima*, 1.

²² *Apol.*, 46.

²³ *De An.*, 3.

²⁴ *Apol.*, 47.

griega, el propio Tertuliano desarrolló temas filosóficos y fue influido por los estoicos. Afirma que la existencia de Dios se conoce con certeza a partir de sus obras²⁵, y también que de la condición increada de Dios podemos inferir la perfección de Éste (*Imperfectum non potest esse nisi quod factum est*)²⁶; pero hace la sorprendente afirmación de que todas las cosas, incluido Dios, son corpóreas. «Todo lo que existe es una existencia corpórea sui generis. A nada falta existencia corpórea, excepto a lo que es no existente»²⁷; «porque, ¿quién negará que Dios es un cuerpo, aunque "Dios es un espíritu"?; porque el espíritu tiene una sustancia corpórea, de su propia clase, de su propia forma»²⁸. Muchos escritores han concluido, sobre la base de esas afirmaciones, que Tertuliano mantenía una doctrina materialista y sostenía que Dios era realmente un ser material, del mismo modo a como los estoicos consideraban a Dios material; algunos, sin embargo, han sugerido que lo que Tertuliano entiende por «cuerpo» es muchas veces simplemente «sustancia», y que cuando atribuye materialidad a Dios lo que realmente piensa atribuirle es simplemente sustancialidad. Según esa explicación, cuando Tertuliano dice que Dios es un *corpus sui generis*, que es *corpus* y, no obstante, *spiritus*, lo que quiere decir es que Dios es una sustancia espiritual: sería el lenguaje lo que le fallaría, pero su pensamiento sería aceptable. Indudablemente no tenemos derecho a excluir la posibilidad de dicha explicación, pero es cierto que Tertuliano, al hablar del alma humana, dice que ésta debe ser una sustancia corpórea, puesto que puede sufrir²⁹ ³⁰.²⁹ No obstante, también acerca de la naturaleza del alma habla ambiguamente, y en su *Apología*³⁰ da como una razón en favor de la resurrección de los cuerpos de los condenados el que «el alma no es capaz de sufrir sin la sustancia sólida, esto es, la carne». Parece, pues, que lo más seguro es decir que, si bien el lenguaje de Tertuliano implica a menudo un materialismo de tipo bastante grosero, su intención puede no haber sido siempre la que su lenguaje parecía implicar. Cuando enseña que el alma del niño deriva de la simiente del padre como una especie de renuevo (*surculus, tradux*)³¹, parece estar enseñando una doctrina claramente materialista; pero ese traducianismo fue adoptado en parte por una razón teológica, a saber, para explicar la transmisión del pecado original, y algunos escritores posteriores que favorecieron la misma opinión lo hicieron por la misma razón teológica, sin advertir aparentemente las implicaciones materialistas de la doctrina. Eso no prueba, desde luego, que Tertuliano no fuera materialista; pero puede al menos llevarle a uno a vacilar antes de formar la convicción de que su sentido general coincidiese siempre con las palabras que él utilizaba. Su afirmación de la libertad de la voluntad y de la inmortalidad natural del alma se compadecen mal, desde un punto de vista lógico, con un puro materialismo; pero tampoco eso justificaría que negáramos en redondo que Tertuliano fuera materialista, puesto que pudo haber sostenido una teoría materialista sin advertir que algunos de los atributos que él asignaba al alma eran incompatibles con una posición plenamente materialista.

Uno de los grandes servicios prestados por Tertuliano al pensamiento cristiano fue el desarrollo de una terminología teológica, y, en cierta medida, filosófica, en lenguaje

²⁵ *De Resurrectione*, 2-3.

²⁶ *Herm.*, 28.

²⁷ *De Carne Christi*, 11.

²⁸ *Adv. Prax.*, 7.

²⁹ *De An.*, 7; cf. 8.

³⁰ 48.

³¹ *Ver De Anima*, 19.

latino. Así, la acepción técnica de la palabra persona se encuentra por primera vez en sus escritos: las Personas divinas son distintas como *Personae*, pero no son *substantiae* diferentes, separadas³². En su doctrina del Verbo³³ apela explícitamente a los estoicos, a Zenón y Cleantes³⁴. Pero aquí no nos concierne hablar de los desarrollos teológicos de Tertuliano, ni de su ortodoxia o heterodoxia.

(iii) En su *Adversus Gentes* (hacia 303), Arnobio hace algunas observaciones curiosas a propósito del alma. Así, aunque afirma el creacionismo, contra la doctrina platónica de la preexistencia, considera que el agente creador de las almas es un ser inferior a Dios; y afirma también el carácter gratuito de la inmortalidad, negando que ésta convenga al alma por su naturaleza. Un motivo era evidentemente el de utilizar ese carácter gracioso o gratuito de la inmortalidad como un argumento para hacerse cristiano y llevar una vida moral. Otro punto de interés es que, cuando combate la teoría platónica de la reminiscencia, afirma el origen experiencial de todas nuestras ideas con una sola excepción: la idea de Dios. Nos describe a un niño crecido en la soledad, el silencio y la ignorancia, durante toda su juventud, y declara que, como resultado, ese niño nada sabría: indudablemente no tendría ningún conocimiento «por reminiscencia». La prueba que de su doctrina ofrece Platón en el Menón no es convincente.³⁵

(iv) El origen del alma por creación directa de Dios, en oposición a cualquier forma de traducianismo, fue claramente afirmado por Lactancio (250-325, aproximadamente), en su *De opificio Dei*.³⁶

5. El gnosticismo, según lo conocemos por las críticas de san Ireneo y de Hipólito, fue, en la medida en que puede ser razonablemente puesto en conexión con el cristianismo, un sistema herético especulativo, o, más exactamente, una colección de sistemas, que, además de elementos orientales y cristianos, incorporó elementos del pensamiento helenístico. En consecuencia, uno de sus efectos fue el suscitar una decidida oposición a la filosofía helenística por parte de aquellos escritores cristianos que exageraban las conexiones entre gnosticismo y filosofía griega, a la que consideraban como el semillero de las herejías; pero otro efecto fue el contribuir al esfuerzo por construir una «gnosis» no herética, un sistema teológico-filosófico cristiano. Ese esfuerzo fue característico de la escuela catequística de Alejandría, cuyos dos nombres más famosos son Clemente y Orígenes.

(i) Tito Flavio Clemente (Clemente de Alejandría) nació hacia el año 150, posiblemente en Atenas, llegó a Alejandría en 202 o 203, y murió allí aproximadamente en 219. Animado por la actitud que se resumiría más tarde en la fórmula *Credo, ut intelligam*, aspiró a desarrollar una presentación sistemática de la sabiduría cristiana en una gnosis verdadera, opuesta a la falsa. En ese proceso siguió el espíritu del tratamiento de los filósofos griegos por Justino Mártir, y vio en aquéllos una preparación del cristianismo, una educación del mundo helenístico para la religión revelada, más bien que una insensatez o una ilusión de la mente humana. El Logos divino ha iluminado siempre a las almas; pero mientras los judíos fueron adoctrinados por Moisés y los Profetas, los griegos tuvieron sus sabios, sus filósofos, de modo que la filosofía fue para

³² Adv. Prax., 12.

³³ Sereno, Ratio.

³⁴ Apol., 21.

³⁵ 2, 20 y sig.

³⁶ 19.

los griegos lo que fue para los judíos la Ley³⁷. Es verdad que Clemente pensó, siguiendo también en eso a Justino, que los griegos habían plagiado el Antiguo Testamento, y que, por motivos de vanagloria, habían desfigurado lo que allí encontrarán; pero también estaba firmemente convencido de que la luz del Logos hizo posible a los filósofos griegos alcanzar muchas verdades, y que la filosofía es en realidad simplemente un cuerpo de verdades que no son exclusivas de ninguna escuela griega, sino que se encuentran, en diversos grados y medidas, en escuelas distintas, si bien Platón fue en verdad el más grande de todos los filósofos.³⁸

Pero la filosofía no solamente fue una preparación para el cristianismo; es también una ayuda para la comprensión del cristianismo. En realidad, la persona que se limita a creer y no hace esfuerzo alguno por entender es como un niño en comparación con un hombre; la fe ciega, la aceptación pasiva, no constituye un ideal, aunque la ciencia, la especulación, el razonamiento, no pueden ser verdaderos si no armonizan con la revelación. En otras palabras, Clemente de Alejandría, como primer cristiano erudito, quiso ver el cristianismo en relación con la filosofía, y utilizar la razón especulativa para la sistematización y desarrollo de la teología. Incidentalmente es interesante notar que Clemente rechaza todo verdadero conocimiento positivo de Dios: solamente conocemos en verdad aquello que Dios no es, por ejemplo, que no es un género, ni una especie, que está más allá de todo aquello de que podemos tener experiencia, de todo aquello que podemos concebir. Está justificado que prediquemos perfecciones de Dios, pero al mismo tiempo debemos recordar que todos los nombres que aplicamos a Dios son inadecuados, y, por lo tanto, en cierto sentido, inaplicables. Así, en dependencia de algunas observaciones de Platón en *La República*, a propósito de la idea de Bien, y en dependencia de Filón, Clemente afirmó la vía negativa, tan de preferencia de los místicos, que alcanzaría su expresión clásica en los escritos del Pseudo-Dionisio.

(ii) Orígenes, el miembro más eminente de la escuela catequística de Alejandría, había nacido en el año 185 o 186. Estudió las obras de los filósofos griegos, y se dice que asistió a las lecciones de Ammonio Saccas, el maestro de Plotino. Tuvo que abandonar la dirección de la escuela de Alejandría a causa de un proceso sinodal (años 231 y 232), dirigido contra ciertos rasgos de su doctrina, y también contra su ordenación (se dijo que había sido ordenado sacerdote en Palestina a pesar de su acto de automutilación), y fundó entonces una escuela en Cesarea de Palestina, donde san Gregorio Taumaturgo fue uno de sus discípulos. Murió en 254 o 255, a consecuencia de la tortura que tuvo que sufrir en la persecución de Decio.

Orígenes fue el más prolífico y erudito de todos los escritores cristianos anteriores al Concilio de Nicea, y no hay duda de que tuvo la firme y constante intención de ser y mantenerse cristiano ortodoxo; pero su deseo de reconciliar la filosofía platónica con el cristianismo y su entusiasmo por la interpretación alegórica de las Escrituras le llevó a ciertas opiniones heterodoxas. Así, bajo la influencia del platonismo, o más bien del neoplatonismo, sostuvo que Dios, que es puramente espiritual, la Mónada (povccs) o Uno (évccs)³⁹, y que trasciende la verdad y la razón, la esencia y el ser (en su libro contra el filósofo pagano Celso⁴⁰ dice, siguiendo a Platón, que Dios está «más allá de la mente y de la esencia», εἰρήκῆτα νοῦν καὶ οὐαίας), creó el mundo desde la eternidad y por necesidad de su naturaleza. Dios, que es bondad, nunca pudo estar «inactivo», puesto que la bondad tiende siempre a la autocomunicación, a la autodifusión. Además, si

³⁷ Stromata, 1,5.

³⁸ Paedagogus, 3, 11.

Dios hubiese creado el mundo en el tiempo, si hubiera habido alguna vez un «tiempo» en el que el mundo no fuese, la inmutabilidad de Dios resultaría deteriorada, lo cual es una imposibilidad⁴¹. Ambas razones están concebidas en dependencia del neoplatonismo. Dios es en verdad el creador de la materia, y es, pues, Creador en l sentido estricto y cristiano⁴², pero hay una infinidad de mundos, que se suceden unos a otros, y todos diferentes unos de otros⁴³. Como el mal es privación, y no algo positivo, Dios no puede ser acusado de ser el autor del mal⁴⁴. El Logos o Verbo es el ejemplar de la Creación, la *ἰσέα ἰ&cov*⁴⁵ y todas las cosas son creadas por el Logos, que actúa como mediador entre Dios y las criaturas⁴⁶. La procesión última dentro de la Divinidad es el Espíritu Santo, e inmediatamente por debajo del Espíritu Santo están los espíritus creados, que, mediante el poder del Espíritu Santo, son promovidos al estado de hijos de Dios, en unión con el Hijo, y participan finalmente en ^{39 40 41 42 43 44 45 46} la vida divina del Padre.⁴⁷

Las almas fueron creadas por Dios exactamente iguales las unas a las otras en cualidad, pero el pecado, en un estado de preexistencia, hizo que fueran revestidas por los cuerpos, y, así, las diferencias cualitativas entre las almas se deben al comportamiento de éstas antes de su entrada en este mundo. Disfrutaban de libre albedrío en la tierra, pero sus actos dependen no sólo de su libre elección, sino también de la gracia de Dios, que les es distribuida según su conducta en el estado de preencarnación. No obstante, todas las almas, e incluso también el diablo y los demonios, mediante un sufrimiento purificador, conseguirían la unión con Dios. Ésa es la doctrina de la restauración de todas las cosas (*ἐνάποσcoais, ἀττοκατάοταais* *νάτcov*), según la cual todas las cosas regresarán a su último principio, y Dios será todo en todo⁴⁸. Eso supone, desde luego, la negación de la doctrina ortodoxa del infierno.

Aunque no sea mucho lo que hemos dicho a propósito del pensamiento de Orígenes, estará claro que éste intentó una fusión de la doctrina cristiana con la filosofía platónica y neoplatónica. Del Hijo y del Espíritu Santo, aunque dentro de la Divinidad, se habla de un modo que manifiesta la influencia del emanatismo del pensamiento de Filón y de los neoplatónicos. La teoría del Logos como «Idea de las ideas», y la de la creación eterna y necesaria, proceden de la misma fuente, mientras que la teoría de la preexistencia es platónica. Desde luego, las ideas filosóficas adoptadas por Orígenes fueron incorporadas por éste a un cuadro y una estructura cristianos, de modo que se le puede considerar en justicia el primer gran pensador sistemático del cristianismo, pero aunque el las refirió a pasajes de la Escritura libremente interpretados, su entusiasmo por el pensamiento griego le condujo a veces a la heterodoxia.

6. Los Padres griegos de los siglos 4 y 5 se ocuparon principalmente de cuestiones teológicas. Así, san Atanasio, que murió el año 373, fue el gran adversario del

³⁹ De principiis, 1, 1,6.

⁴⁰ 7, 38.

⁴¹ *De princ.*, 1, 2, 10; 3, 4, 3.

⁴² *Ibid.*, 2, 1, 4.

⁴³ *Ibid.*, 3, 5, 3; 2, 3, 4-5.

⁴⁴ In Joann, 2, 7.

⁴⁵ Contra Celsum, 6, 64.

⁴⁶ De princ., 2, 6, 1.

⁴⁷ *Ibid.*, 6, 1-3.

⁴⁸ Ver *Ibid.*, 3, 6, 1 y sig.; 1, 6, 3.

arrianismo; san Gregorio Nacianceno, que murió el año 390, y al que se conoció por el sobrenombre de «el Teólogo», es notable sobre todo por su obra de teología trinitaria y cristológica; san Juan Crisóstomo (muerto en 406) es celebrado como uno de los más grandes oradores de la Iglesia, y por su obra sobre las Escrituras. Al tratar de dogmas como los de la Santísima Trinidad y la unión hipostática, los Padres utilizaron naturalmente términos y expresiones filosóficas; pero su aplicación del razonamiento a la teología no les hace filósofos en sentido estricto, y aquí debemos pasarles por alto. Puede indicarse, sin embargo, que san Basilio (muerto en 379) estudió en la Universidad de Atenas, junto con san Gregorio Nacianceno, y que en su *Ad adolescentes* recomienda un estudio de los poetas, oradores, historiadores y filósofos griegos, aunque debería hacerse una selección de los escritos de aquéllos para excluir los pasajes inmorales; la literatura y la erudición griegas son un poderoso instrumento de educación, pero la educación moral es más importante que la formación literaria y filosófica. (El propio san Basilio, en sus descripciones de animales, depende casi por entero de las correspondientes obras de Aristóteles.)

Pero, aunque no podamos considerar aquí las especulaciones teológicas de los Padres griegos, debe decirse algo de dos figuras eminentes de ese período, el historiador Eusebio y san Gregorio de Nisa.

(i) Eusebio de Cesarea había nacido en Palestina hacia el año 265, llegó a ser obispo de Cesarea, su lugar de nacimiento, en 313, y murió allí, en 339 o 340. Principalmente conocido como un gran historiador de la Iglesia, es también importante por su apologética cristiana, y en ese sentido puede citarse su actitud hacia la filosofía griega, pues, en general, veía a ésta, especialmente el platonismo, como una preparación del mundo pagano para el cristianismo, aunque el mismo estaba muy alerta frente a los errores de los filósofos griegos y las contradicciones entre las muchas escuelas filosóficas. Sin embargo, aunque en ocasiones habla violentamente, su actitud general es simpatizante y apreciativa, una actitud que se manifiesta con la mayor claridad en su *Praeparatio evangélica*, en quince libros. Es muy lamentable que no hayan llegado hasta nosotros los veinticinco libros de la obra que Eusebio escribió en respuesta al ataque de Porfirio al cristianismo, porque sin duda su réplica al eminente neoplatónico y discípulo de Plotino arrojaría mucha luz sobre las ideas filosóficas; pero la *Praeparatio evangélica* es suficiente para poner de manifiesto no solamente que Eusebio compartió el modo de ver general de Justino Mártir, Clemente de Alejandría y Orígenes, sino también la extensión de sus lecturas de los autores griegos. Eusebio fue, en efecto, un hombre extremadamente instruido, y su obra es una de nuestras fuentes para el conocimiento de la filosofía de aquellos pensadores cuyas obras no han sido conservadas.

Apenas se podría esperar otra cosa, dada la actitud de sus predecesores, sino que Eusebio apreciase especialmente a Platón; en efecto, consagra al platonismo tres libros (11-13) de la *Praeparatio*. Clemente había hablado de Platón como de un Moisés escribiendo en griego, y Eusebio, en conformidad con Clemente, considera que Platón y Moisés estaban de acuerdo⁴⁹, y que puede llamarse a Platón profeta de la economía de la salvación⁵⁰. Como Clemente y Orígenes, y también como Filón, Eusebio pensaba que Platón había copiado las verdades que expone del Antiguo Testamento⁵¹; pero, al mismo tiempo, está dispuesto a admitir la posibilidad de que Platón hubiese

⁴⁹ 11, 28.

⁵⁰ 13, 13.

⁵¹ 10, 1; 10, 8; 10, 14.

descubierto la verdad por sí mismo, o de que hubiese sido iluminado por Dios⁵². En todo caso, no sólo coincide Platón con la literatura sagrada de los hebreos en la idea de Dios, sino que sugiere también, en sus Cartas, la idea de la Santísima Trinidad. En ese punto Eusebio, desde luego, interpreta a Platón en un sentido neoplatónico, y se refiere a los tres principios de «el Uno» o el Bien, el Nous o Mente, y el «Alma del Mundo»⁵³. Las Ideas son las ideas de Dios, del Logos, los modelos ejemplares de la creación, y el cuadro de la creación en el Timeo es similar al contenido en el Génesis⁵⁴. Platón coincide también con las Escrituras en su doctrina de la inmortalidad⁵⁵, mientras que la enseñanza moral del Fedro recuerda a Eusebio la de san Pablo⁵⁶. Incluso el ideal platónico del Estado encontró su realización en la teocracia judía.⁵⁷

No es por ello menos cierto que Platón no afirma tales verdades sin alguna mezcla de error⁵⁸. Su doctrina de Dios y de la Creación está contaminada por su doctrina de la emanación y por su aceptación de la eternidad de la materia; su doctrina del alma y de la inmortalidad, por su teoría de la preexistencia y de la reencarnación, etc. Así pues, Platón, aunque fuese un «profeta», no fue más que un profeta: no entró por sí mismo en la tierra prometida de la verdad, aunque se aproximó a ella: solamente el cristianismo es la verdadera filosofía. Además, la filosofía de Platón fue de un elevado intelectualismo, demasiado alta para ser apreciada por la gente ordinaria, mientras que el cristianismo es para todos, de modo que hombres y mujeres, ricos y pobres, cultos e incultos, pueden ser «filósofos».

Una discusión de la interpretación de Platón por Eusebio estaría aquí fuera de lugar; es suficiente notar que, en común con la mayoría de los otros escritores griegos cristianos, da la palma a Platón entre los pensadores helénicos, y que, en común con todos los primeros escritores cristianos, no distingue realmente entre teología en sentido estricto y filosofía en sentido estricto. Hay una sola sabiduría, que en forma adecuada y completa se encuentra solamente en el cristianismo; los pensadores griegos alcanzaron la sabiduría o verdadera filosofía en la medida en que anticiparon el cristianismo. Entre aquellos que anticiparon la verdadera filosofía, Platón fue el más destacado; pero ni siquiera el pasó más allá del umbral de la verdad. Naturalmente, la noción de que Platón y otros pensadores griegos copiaron del Antiguo Testamento, aunque la misma fuese a su vez, en parte, una consecuencia de su modo de entender la «filosofía», ayudó también a confirmar a escritores cristianos como Eusebio en su muy amplia interpretación del término filosofía, como aplicable no sólo al resultado de la especulación humana, sino también a los datos de la revelación. De hecho, a pesar de su muy favorable juicio sobre Platón, la conclusión lógica que se sigue de la convicción de Eusebio y de otros de que los filósofos griegos copiaron del Antiguo Testamento es que la especulación humana, sin la ayuda de la directa iluminación de Dios, no es de gran provecho para alcanzar la verdad. Porque, ¿qué eran los errores con los que, incluso Platón, contaminaba la verdad, si no el resultado de la especulación humana? Si se dice que la verdad contenida en la filosofía griega procede del Antiguo Testamento, es decir, de la Revelación, es difícil evitar la conclusión de que los errores de la filosofía griega proceden de la especulación

⁵² 11, 8.

⁵³ 11, 16; 11, 20.

⁵⁴ 11, 23; 11, 29; 11, 31.

⁵⁵ 11, 27.

⁵⁶ 12, 27.

⁵⁷ 13, 12; 12, 16.

⁵⁸ 13, 19.

humana, y, en consecuencia, el juicio desfavorable respecto al poder de esa especulación. Esa actitud fue muy común entre los Padres, y, ya en la Edad Media, sería claramente expresada por san Buenaventura, en el siglo 13, aunque no sería la opinión que finalmente prevalecería (la opinión de santo Tomás de Aquino y de Duns Escoto).

(ii) Uno de los más instruidos de los Padres griegos, y uno de los más interesantes desde el punto de vista filosófico, fue el hermano de san Basilio, san Gregorio de Nisa, que había nacido en Cesarea (de Capadocia, no de Palestina) alrededor del año 335, y, después de haber sido maestro de Retórica, fue elegido obispo de Nisa, y murió hacia el año 395.

Gregorio de Nisa advirtió claramente que los datos de la revelación son aceptados por fe, y no resultado de un proceso lógico de razonamiento; que los misterios de la fe no son conclusiones filosóficas y científicas: si lo fueran, entonces la fe sobrenatural, propia de los cristianos, y el filosofar de los griegos serían indistinguibles. Por otra parte, la fe tiene una base racional, en cuanto, lógicamente hablando, la aceptación de los misterios en nombre de la autoridad presupone la averiguabilidad, mediante el razonamiento natural, de ciertas verdades preliminares, especialmente la existencia de Dios que son susceptibles de demostración filosófica. En consecuencia, aunque la superioridad de la fe debe ser mantenida, es perfectamente razonable invocar la ayuda de la filosofía. La ética, la filosofía natural, la lógica, la matemática, no son solamente adornos para el templo de la verdad, sino que pueden también contribuir a la vida de sabiduría y virtud: no han de ser, pues, despreciadas ni rechazadas⁵⁹, aunque la divina revelación debe aceptarse como piedra de toque y criterio de verdad, ya que el razonamiento humano debe ser juzgado por la palabra de Dios, y no la palabra de Dios por el razonamiento humano⁶⁰. Es correcto emplear la especulación humana y el razonamiento humano a propósito del dogma; pero las conclusiones no serán válidas a menos que estén de acuerdo con las Escrituras.⁶¹

El orden cósmico prueba la existencia de Dios, y a partir de la necesaria perfección de Dios podemos inferir su unicidad, que hay un solo Dios. Gregorio va más lejos e intenta dar razones para la Trinidad de personas en la Divinidad una⁶². Por ejemplo, Dios debe tener un Logos, una palabra, una razón. No puede ser menos que el hombre, que también tiene una razón, una palabra. Pero el Logos divino no puede ser algo de duración efímera, debe ser eterno, así como debe ser viviente. La palabra interior del hombre es un accidente efímero, pero en Dios no puede haber una cosa semejante: el Logos es uno en naturaleza con el Padre, porque no hay sino un solo Dios; la distinción entre el Logos y el Padre, la Palabra y el Hablante, es una distinción de relación. No nos interesa entrar ahora aquí en la doctrina trinitaria, como tal, de san Gregorio, pero el hecho de que éste intente, en algún sentido, «probar» la doctrina, es interesante, puesto que ofrece un precedente para los posteriores intentos de san Anselmo y de Ricardo de San Víctor para deducir la Trinidad, para probarla *rationibus necessariis*.

No obstante, es evidente que la intención de san Gregorio, como la de san Anselmo, era hacer más inteligible el misterio, mediante la aplicación de la dialéctica, pero no

⁵⁹ De Vita Moysis, P. G., 44, 336 D. G., 360 BC.

⁶⁰ Ver De Anima et Resurrectione; P. G., 46, 49 C.

⁶¹ Cf. Contra Eunom., P. G., 45, 341. B.

⁶² Cf. Oratio Catechetica, P. G., 45.

«racionalizarlo», en el sentido de apartarse de la ortodoxia dogmática. De un modo semejante, su teoría de que la palabra «hombre» es primariamente aplicable al universal, y sólo secundariamente al individuo-hombre, fue un intento de hacer más inteligible el misterio, como una ilustración de que la palabra «Dios» se refiere primariamente a la esencia divina, que es una, y sólo secundariamente a las personas divinas, que son tres, de modo que no es justo acusar a los cristianos de triteísmo. Pero, aunque la ilustración fuese introducida para refutar la acusación de triteísmo y hacer más inteligible el misterio, fue una ilustración poco afortunada, puesto que implicaba una opinión hiperrealista sobre los universales.

El platonismo de san Gregorio a propósito de los universales se manifiesta más claramente en su *De hominis opificio*, donde distingue el hombre celestial, el hombre ideal, o universal, del hombre terrenal, el que es objeto de experiencia. El primero, el hombre ideal, o, más bien, el ser humano ideal, existe solamente en la idea divina, y no tiene determinación sexual, no es ni macho ni hembra; el segundo, el ser humano de la experiencia, es una expresión del ideal, y está sexualmente determinado, además de «escindido», o parcialmente expresado en muchos individuos singulares. Así, según Gregorio, las criaturas individuales proceden por creación, no por emanación, de la idea en el Logos divino. Esa teoría se remonta claramente al neoplatonismo y al filonismo, y fue adoptada por el primer filósofo sobresaliente de la Edad Media, Juan Escoto Eriúgena, que estuvo muy influido por los escritos de Gregorio de Nisa. Debe recordarse, sin embargo, que Gregorio no pretendió nunca que hubiera habido un hombre ideal histórico, sexualmente indeterminado; la idea divina de hombre sólo será realizada escatológicamente, cuando (según las palabras de san Pablo, en su interpretación por Gregorio) el hombre no sea macho ni hembra, puesto que en el cielo no habrá matrimonio.

Dios creó el mundo por su abundancia de bondad y amor, para que pudiese haber criaturas que participasen de la divina bondad; pero, aunque Dios es bondad y creó el mundo por esa su bondad, no creó el mundo por necesidad, sino libremente. Dios ha dado al hombre una participación en esa libertad, y la respeta, permitiendo al hombre que elija el mal si así lo quiere. El mal resulta del libre albedrío del hombre, Dios no es responsable. Es verdad que Dios prevé el mal, y que lo permite, pero, a pesar de esa presciencia, Dios creó al hombre porque sabía también que finalmente conduciría de nuevo a todos los hombres hacia Sí mismo. Gregorio aceptó así la teoría origenista de la «restauración de todas las cosas»: todos los seres humanos, incluso Satanás y los ángeles caídos regresarán finalmente a Dios, al menos mediante los sufrimientos purificadores del más allá. En cierto sentido, pues, todo ser humano retornará al fin al Ideal y estará contenido en éste, aunque Gregorio aceptó la inmortalidad individual. Esa noción del retorno de todas las cosas a Dios, al Principio del cual provienen, y de la consecución de un estado en el que Dios es «todo en todo», fue también tomada por Juan Escoto Eriúgena de san Gregorio, y al interpretar el lenguaje algo ambiguo de Juan Escoto debe al menos recordarse el pensamiento de san Gregorio, aun admitiendo la posibilidad de que Escoto haya asignado un significado diferente a palabras similares.

Pero, aunque san Gregorio de Nisa compartiera la teoría origeniana de la restauración de todas las cosas, no comparte con Orígenes la aceptación de la noción platónica de preexistencia, y en el *De hominis opificio*,⁶³ dice que el autor del *De principiis* se dejó

63 P. G., 44, 229 y sig.

extraviar por teorías griegas. El alma, que no está confinada a una determinada parte del cuerpo, es «una esencia creada (οὐαία y Ewryni), una esencia viviente, intelectual, con un cuerpo orgánico y sensitivo, una esencia que tiene el valor de dar vida y de percibir objetos sensibles, mientras duran sus instrumentos corpóreos»⁶⁴. Como simple y sin composición (ἀνΑriv Ka'i áaúv0ETOv), el alma tiene el poder de sobrevivir al cuerpo⁶⁵, con el cual, sin embargo, se reunirá finalmente. El alma es, pues, espiritual e incorpórea; pero ¿en qué difiere del cuerpo?; pues el cuerpo, es decir, un objeto material concreto, se compone, según Gregorio, de cualidades que en sí mismas son incorpóreas. En el *De hominis opificio*⁶⁶ dice que la unión de cualidades como color, solidez, cantidad, peso, da como resultado el cuerpo, mientras que su disolución significa la muerte del cuerpo. En el capítulo anterior ha propuesto un dilema: o las cosas materiales proceden de Dios, en cuyo caso Dios, como fuente de ellas, debería contener en Sí mismo materia, ser material, o bien, si Dios no es material, entonces las cosas materiales no proceden de Él, y la materia es eterna. Gregorio, sin embargo, rechaza tanto la materialidad de Dios como el dualismo, y la conclusión natural de ello debía ser que las cualidades de que están compuestas las cosas corpóreas no son materiales. Es verdad que, al afirmar la creación *ex nihilo*, Gregorio afirma que no podemos comprender cómo Dios crea las cualidades a partir de la nada; pero es razonable suponer que a sus ojos las cualidades que forman los cuerpos no son a su vez cuerpos: en realidad no podrían serlo, puesto que no hay cuerpo concreto excepto en y a través de su unión. Puede presumirse que Gregorio fue influido por la doctrina platónica de las cualidades, expuesta en el *Timeo*. Pues bien, ¿cómo, entonces, no son espirituales? Y, si son espirituales, ¿cómo es que el alma difiere esencialmente del cuerpo? La respuesta debía ser sin duda que, aunque las cualidades se unen para formar el cuerpo y, consideradas en su abstracción, no pueden ser llamadas «cuerpos», tienen sin embargo una relación esencial a la materia, puesto que su función es formar materia. Una dificultad análoga reaparece en relación con la doctrina aristotélicotomista de la «materia» y la «forma». La «materia prima» no es en sí misma un cuerpo, sino uno de los principios del cuerpo; entonces, si se la considera en sí misma, ¿cómo difiere de lo inmaterial y espiritual? La filosofía tomista contesta que la materia prima nunca existe a solas por sí misma, y que tiene una exigencia de cantidad, una ordenación esencial a un cuerpo concreto, y puede presumirse que Gregorio de Nisa opinara parecidamente a propósito de sus cualidades primarias. Podemos advertir, de paso, que pueden suscitarse dificultades similares en relación con ciertas teorías modernas a propósito de la constitución de la materia. Puede suponerse razonablemente que si Platón viviese hoy saludaría con alegría esas teorías, y no es improbable que Gregorio de Nisa siguiera su ejemplo.

Resulta claro, por lo dicho, que Gregorio de Nisa estuvo muy influido por el platonismo, el neoplatonismo y los escritos de Filón (habla, por ejemplo, de la ópoicoais SECO como finalidad del hombre, de la «huida del solitario», de la «Justicia- en-sí misma», del eros, y de la ascensión hacia la Belleza ideal); pero debe subrayarse que, aunque Gregorio indudablemente hiciese uso de temas y expresiones plotinianas, como también, en menor medida, de otras de Filón, no las entendió siempre, en modo alguno, en sentido plotiniano o filoniano. Al contrario, utilizó expresiones de Plotino o

64 De anima et res, P. G., 46, 29.

65 Ibíd., 44.

66 Cáp. 24.

de Platón para exponer y formular doctrinas cristianas. Por ejemplo, la « semejanza a Dios » es obra de la gracia, un desarrollo bajo la acción de Dios, con la libre cooperación del hombre, de la imagen o εἰκόv de Dios impresa en el alma por el bautismo. Igualmente, la « Justicia-en-sí » no es una virtud abstracta, ni siquiera una idea en el Nous; es el Logos instalado en el alma, efecto de cuya habitación es la virtud participada. Ese Logos, además, no es el Nous de Plotino, ni el Logos de Filón; es la segunda persona de la Santísima Trinidad. v entre Dios v las criaturas no hay ninguna procesión intermediaria de hipóstasis subordinadas.

Finalmente, es digno de nota que san Gregorio de Nisa fue el primer verdadero fundador de la teología mística sistemática. También en ese campo utilizó temas plotinianos y filonianos, pero los empleó en sentido cristiano y en una estructura de pensamiento cristocéntrica. Naturalmente hablando, la mente del hombre está adaptada para conocer objetos sensibles, y al contemplar esos objetos la mente puede llegar a conocer de Dios y sus atributos (« teología simbólica », que es en parte equivalente a la teología natural en sentido moderno). Por otra parte, aunque el hombre tiene por naturaleza como su objeto de conocimiento propio las cosas sensibles, esas cosas no son plenamente reales, son espejismos e ilusión, excepto como símbolos o manifestaciones de la realidad inmaterial, aquella realidad hacia la que el hombre es atraído espiritualmente. La tensión producida en el alma como consecuencia, conduce a un estado de ἀνείνιατῖα o « desespero », que es el nacimiento del misticismo, puesto que el alma, atraída por Dios, abandona su objeto natural de conocimiento, sin ser sin embargo capaz de ver al Dios al que se siente atraída por el amor; entra entonces en las tinieblas, a las que el tratado medieval llama « la Nube del No-saber ». (A ese estadio corresponde la « teología negativa », que tanta influencia tuvo en el Pseudo-Dionisio.) En el progreso del alma hay dos movimientos, el de interiorización del Dios uno y trino y el de la salida del alma fuera de sí misma, que culmina en el « éxtasis ». Orígenes había interpretado intelectualmente el éxtasis filoniano, porque cualquier otra forma de éxtasis resultaba entonces sospechosa a causa de las extravagancias montanistas; pero Gregorio puso el éxtasis en la cúspide del esfuerzo del alma, y lo interpretó en primer y principal lugar como amor extático.

La « oscuridad » que envuelve a Dios se debe primordialmente a la completa trascendencia de la esencia divina, y Gregorio saca la conclusión de que incluso en el cielo el alma está siempre pugnando por progresar, impulsada por el amor, para penetrar más profundamente en Dios. Un estado estático significaría saciedad o muerte: la vida espiritual exige progreso constante, y la naturaleza de la trascendencia divina impone el mismo progreso, puesto que la mente humana nunca puede comprender a Dios. En cierto sentido, pues, la « oscuridad divina » persiste siempre, y es cierto que san Gregorio dio prioridad a ese conocimiento en la oscuridad sobre el conocimiento intelectual, no porque despreciase el entendimiento humano, sino porque reconocía la trascendencia de Dios.

El esquema gregoriano de la ascensión del alma tiene cierto parecido con el de Plotino; pero, al mismo tiempo, es enteramente cristocéntrico. El progreso del alma es obra del Logos divino, Cristo. Además, su ideal no es el de una unión solitaria con Dios, sino más bien una realización del Pleroma de Cristo; los progresos de un alma aportan gracia y bendición para otras, y la habitación de Dios en el individuo afecta a todo el cuerpo. El misticismo de Gregorio es también de carácter completamente sacramental: el εἰκόv es restaurado por el bautismo, la unión con Dios es fomentada por la eucaristía. Por último, los escritos de san Gregorio de Nisa son no solamente la fuente

de la que el Pseudo-Dionisio y los místicos, hasta san Juan de la Cruz, recibieron, directa o indirectamente, gran parte de su inspiración, sino también la fuente de aquellos sistemas filosóficos cristianos que siguen el progreso del alma a través de diferentes estados de conocimiento y amor, hasta la vida mística y la visión beatífica. Si un escritor puramente espiritual como san Juan de la Cruz se encuentra en la línea que se remonta hasta san Gregorio, también está en ésta el filósofo san

Buenaventura.

7. El más grande de los padres latinos, sin sombra de duda, es san Agustín de Hipona; pero, por la importancia de su pensamiento para la Edad Media, consideraré su filosofía por separado, y con bastante más extensión. En esta sección es suficiente mencionar muy brevemente a san Ambrosio (333-397, aproximadamente), obispo de Milán.

San Ambrosio compartió la actitud típicamente romana hacia la filosofía, a saber, un interés por los asuntos prácticos y éticos, combinado con poca habilidad o gusto para la especulación metafísica. En su obra dogmática y escriturística dependió principalmente de los Padres griegos; pero en la ética estuvo influido por Cicerón, y en su *De officiis ministrorum*, compuesto hacia el año 391 y dirigido al clero de Milán, ofreció una contrafigura cristiana al *De officiis* del gran orador romano. En dicho libro el santo sigue de cerca a Cicerón en sus divisiones y modo de tratar las virtudes, pero el tratamiento entero está empapado del ethos cristiano, y el ideal estoico de felicidad, que se encuentra en la posesión de la virtud, está complementado por el ideal final de la felicidad eterna en Dios. No es que san Ambrosio haga ninguna nueva contribución particular a la ética cristiana; la importancia de su obra descansa más bien en su influencia sobre el pensamiento subsiguiente, en el uso que de ella hicieron posteriores escritores de ética.

8. Los Padres griegos, como hemos visto, fueron principalmente influidos por la tradición platónica; pero uno de los factores que ayudaron a preparar el camino a la favorable recepción eventualmente concedida al aristotelismo en el Occidente latino fue la obra del último de los Padres griegos, san Juan Damasceno.

San Juan Damasceno, que murió probablemente a finales del año 749, fue no sólo un adversario resuelto de los «iconoclastas», sino también un gran sistematizador en el campo de la teología, a cuyo título puede ser considerado como el Escolástico de Oriente. Él dice explícitamente que no intenta ofrecer opiniones nuevas y personales, sino preservar y transmitir los pensamientos de hombres santos e instruidos, de modo que sería inútil examinar sus escritos en busca de novedades de contenido; sin embargo, en su presentación sistemática y ordenada de la idea de sus predecesores, puede concedérsele cierta originalidad. Su obra principal es la Fuente de la Sabiduría, en la primera parte de la cual da un esquema de la lógica y la ontología de Aristóteles, aunque utiliza a otros escritores aparte de Aristóteles, por ejemplo, Porfirio. En esa primera parte, la Dialéctica, pone en claro su opinión de que la filosofía y la ciencia profana son instrumentos o criadas de la teología, adoptando el punto de vista de Clemente de Alejandría y de los dos Gregorios, un punto de vista que se remonta a Filón, el judío alejandrino, y que fue muchas veces repetido en la Edad Media⁶⁷. En la segunda parte de su gran obra ofrece una historia de las herejías, utilizando materiales proporcionados por escritores anteriores, y en la tercera parte, el *De Fide Orthodoxa*, presenta, en cuatro libros, un tratamiento ordenado de la teología patrística ortodoxa. Esa tercera parte fue traducida al latín por Burgundio de Pisa, en 1151; y fue utilizada, entre otros, por Pedro Lombardo, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. En Oriente, san Juan Damasceno goza casi de tanta estima como santo Tomás de Aquino en Occidente.

9. La breve revisión que antecede basta para hacer evidente que sería inútil buscar una síntesis filosófica sistemática en las obras de ninguno de los Padres griegos, o de

⁶⁷ P. G., 94, 532 AB.

los latinos, a excepción de san Agustín. Los Padres griegos, que no hicieron ninguna clara distinción entre los dominios de la filosofía y de la teología, consideraron el cristianismo como la única sabiduría o «filosofía» verdadera. En cuanto a la filosofía griega, tendieron a verla como una propedéutica para el cristianismo, de modo que su principal interés al ocuparse de ella consistió en indicar la anticipación de la verdad cristiana que veían allí contenida, y las aberraciones que, también veían claramente. Lo primero lo atribuyeron frecuentemente a plagios del Antiguo Testamento; lo último, a la debilidad de la especulación humana y al perverso deseo de originalidad, la vanagloria de los propios filósofos. Cuando adoptaron ideas procedentes de la filosofía helénica las aceptaron, por lo general, porque pensaban que les ayudarían en la exposición y presentación de la sabiduría cristiana, no con la intención de incorporarlas en un sistema filosófico en sentido estricto.

No obstante, hay, como hemos visto, elementos filosóficos en los escritos de los Padres. Por ejemplo, éstos hacen uso de argumentaciones racionales para probar la existencia de Dios, particularmente el argumento del orden y la finalidad; especulan acerca del origen y naturaleza del alma; san Gregorio de Nisa tiene incluso algunas ideas que caen en el campo de la filosofía de la naturaleza o cosmología. Aun así, como sus argumentos, los argumentos para demostrar la existencia de Dios, por ejemplo, no están realmente elaborados de una manera sistemática y estricta, puede parecer fuera de lugar que sean tenidos en cuenta. Creo, sin embargo, que el error estaría en esta última opinión, por cuanto, un breve tratamiento del pensamiento patrístico es suficiente para poner de manifiesto un punto que pueden tender a olvidar los que saben poco del pensamiento filosófico cristiano. Debido al hecho de que santo Tomás de Aquino, al que en tiempos recientes se ha concedido una categoría peculiar entre los filósofos católicos, adoptó en gran parte el sistema aristotélico, y debido al hecho de que los primeros pensadores de la «era moderna», como Descartes y Francis Bacon, lanzaron sus rayos contra el escolasticismo aristotélico, se da a veces por supuesto que la filosofía cristiana, o, al menos, la filosofía católica, significa aristotelismo y nada más. Sin embargo, y sin contar con siglos posteriores, una revisión del pensamiento patrístico es suficiente para mostrar que Platón, y no Aristóteles, fue el pensador griego que consiguió una mayor estimación de parte de los Padres de la Iglesia. Eso pudo deberse en gran parte al hecho de que el neoplatonismo era la filosofía contemporánea vigorosa y dominante, y al hecho de que los Padres veían a Platón más o menos a la luz de la interpretación neoplatónica y, además, sabían comparativamente poco acerca de Aristóteles, al menos en la mayoría de los casos; pero no deja de ser verdad que, cualquiera que pudiera ser la causa, o causas, los Padres tendieron a ver en Platón un precursor del cristianismo, y que los elementos filosóficos que adoptaron fuesen tomados, en su mayor parte, de la tradición platónica. Si se añade a eso la consideración adicional de que el pensamiento patrístico, especialmente el de san Agustín, influyó profundamente no sólo durante los primeros tiempos medievales, no sólo en pensadores tan eminentes como san Anselmo y san Buenaventura, sino incluso en el propio santo Tomás de Aquino, podrá verse que, al menos desde el punto de vista histórico, algún conocimiento del pensamiento patrístico es tan deseable como valioso.

