

ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de Platonismo y Estudios Patrísticos

Artículos

Ejemplo del antiguo texto africano de los Salmos: IS 29,13
en las *Enarrationes in Psalmos* de San Agustín

Enrique A. Eguiarte B.

Naturaleza y arte en Plotino: Forma y belleza

María Isabel Santa Cruz

Ireneo de Lyon Doctor Unitatis

Ysabel de Andia

El *nous* como objeto de su propia ignorancia en Evagrio
Póntico.

Nuevas precisiones sobre la enfermedad del alma

Santiago Hernán Vazquez

Conocimiento liberador: Santos y mártires a los orígenes de
los cristianismos

Mariano Troiano

“Por el agua al agua” en la exégesis Nisena

Eva Reyes Gacitúa

Recensiones

Henryk Anzulewicz, *Illumination und Emanation in den
Dionysius-Kommentaren des Albertus Magnus*

Anneliese Meis Wörmer

Ignacio Rodríguez Alfageme. *Gramática Griega*

Álvaro Pizarro Herrmann

VOL. 11
Nº 1
2022

ΔΙΑΔΟΧΗ

Diadokhē: Revista de Platonismo y Estudios Patristicos

Corporación Cultural *Diadokhē*

Santiago de Chile

Director: Dr. Oscar Velásquez

Directora adjunta: Dra. Patricia Ciner

Secretario y diseñador: Dr. Humberto Olea

Consejo Editorial

Dra. Anneliese Meis

Dr. Álvaro Pizarro

Dr. Fernando Soler

Dr. Marco Rizzi

Dr. Anders-Christian Jacobsen

Diseño de cubierta: Mauricio Léniz

Vol 11

Nº 1 / 2022

ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de Platonismo y Estudios Patrísticos

Artículos

Un ejemplo del antiguo texto africano de los Salmos: IS 29,13 en las <i>Enarrationes in Psalmos</i> de San Agustín Enrique A. Eguiarte B.	7
Naturaleza y arte en Plotino: Forma y belleza María Isabel Santa Cruz.....	32
Ireneo de Lyon <i>Doctor Unitatis</i> Ysabel de Andía	47
El <i>nous</i> como objeto de su propia ignorancia en Evagrio Póntico. Nuevas precisiones sobre la enfermedad del alma Santiago Hernán Vazquez.....	61
Conocimiento liberador: Santos y mártires a los orígenes de los cristianismos Mariano Troiano	78
“Por el agua al agua” en la exégesis Nisena Eva Reyes Gacitúa	105

Recensiones

Henryk Anzulewicz, <i>Illumination und Emanation in den Dionysius-Kommentaren des Albertus Magnus</i> Anneliese Meis Wörmer	122
Ignacio Rodríguez Alfageme, <i>Gramática Griega</i> Álvaro Pizarro Herrmann.....	131

Un ejemplo del antiguo texto africano de los Salmos: Is 29,13 en las *Enarrationes in Psalmos* de San Agustín

Enrique A. Eguiarte B.

Institutum Patristicum Augustinianum

eguiarte@patristicum.org

Resumen

En el presente artículo se aborda el texto Is 29, 13 tal y como aparece dentro de las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín, destacando, en primer lugar, las variantes textuales que pueden existir dentro de la obra agustiniana, para señalar a continuación, las diferencias y semejanzas que tienen las citas agustinianas con otras versiones bíblicas como la de los LXX, la Vulgata y la *Vetus Latina*. Posteriormente el artículo destaca algunos aspectos de la teología espiritual de san Agustín que son puestos de manifiesto en los diversos lugares de las *Enarrationes in Psalmos* en los que cita el texto de Is 29, 13.

Palabras clave: Is 29,13, LXX, *Vetus Latina*, *Enarrationes in Psalmos*, teología espiritual agustiniana

Abstract

The article deals with the text of Is 23:19 as it is analyzed in Augustine's *Enarrationes in Psalmos* stressing the diversity of version of this text within the Work of Augustine. Later the differences of the text used by Augustine are dealt making a comparison with other biblical versions such as LXX, the *Vulgata* and the *Vetus Latina*. Finally, the article highlights some aspects of Augustine's Spiritual Theology which are mentioned within the quotations of Is 29:13.

Keywords: Is 29:13, LXX, *Vetus Latina*, *Enarrationes in Psalmos*, Augustinian spiritual theology.

I. Introducción.

A. *San Agustín y la Biblia*

La relación de san Agustín con las Sagradas Escrituras fue una relación de toda una vida. Desde el momento en el que san Agustín se acercó por primera vez a la Biblia y la rechazó —entre otras cosas porque no tenía la elegancia y la ampulosidad de lenguaje de los clásicos con los que él estaba familiariza¹ y algunos de sus contenidos eran aparentemente contradictorios²—, hasta el momento en el que san Agustín, anciano obispo de Hipona cercano a la muerte, recita y ora con los salmos escritos sobre grandes pliegos puestos en la pared de su dormitorio³. En este proceso de familiarización con la palabra de Dios, tuvo un papel muy importante el obispo de Milán, san Ambrosio, quien no sólo le descubrió que la verdad que él buscaba se hallaba en el catolicismo, y que no había ninguna contradicción entre la fe y la razón⁴, sino que también le desveló el sentido alegórico y espiritual de las Escritur⁵ para superar el literalismo craso con el que los maniqueos se acercaban a las mismas, y que les llevaba a negar la validez del Antiguo Testamento, pues todo el Antiguo

1 *conf.* 3, 9: CCL 27, 31/7.

2 Esta es la opinión de Pío de Luis, quien comenta que no sería lógico el que san Agustín hubiera rechazado las Escrituras católicas y sí hubiera aceptado las maniqueas. Es verdad que el canon escriturístico maniqueo difería del católico, pues los maniqueos habían quitado todo el Antiguo Testamento y habían suprimido las partes del Nuevo Testamento que estaban muy vinculadas al Antiguo. No obstante, ellos no usaban una versión propia del Nuevo Testamento, que es la que conoció san Agustín. Entre las partes del Nuevo Testamento que ellos suprimían estaban las genealogías de Jesús, tal y como las presenta el evangelio según san Mateo (Mt 1, 1-16) y el evangelio según san Lucas (Lc 3, 23-38), genealogías que están en abierta contradicción y que sirvieron para confundir a un novato en la fe, como el mismo san Agustín lo reconoce muchos años después, y comenta con su pueblo en el sermón 51: “estas cosas que ahora yo firme en la fe os propongo y explico, fueron las que me desconcertaron”: s. 51,5, 2: PL 38, 337. Cf. De Luis (1988) 51.

3 Posidio, *Vita*, 31.

4 Cf. Rousseau (1977) 151; Cf. Pincherle (1974) 407; Cf. Saint-Laurent (1991) 241; Cf. Vasey (1974) 259; Cf. Dassmann (1986-1994) 271; Cf. Wenning (1990) 86.

5 “San Ambrosio hizo descubrir a san Agustín el sentido ‘espiritual’ de la Escritura a través de la exégesis tradicional de los Padres”. Basevi (1977) 58.

Testamento apunta a Cristo, y los libros proféticos de manera particular, como el mismo san Agustín lo afirmará muchos años después⁶. Sin la persona de Cristo, se convierten en obras insípidas, incomprensibles. Una vez que se tiene la clave interpretativa de Cristo, el lector se desplaza del cuerpo a la mente.

Lee todos los libros proféticos; sin entender a Cristo, ¿qué hallarás tan insípido y soso? Entiende allí a Cristo: no sólo cobra sabor lo que lees, sino que incluso embriaga, pues desplaza del cuerpo a la mente, de forma que mientras olvidas lo pasado, te extiendes a lo que está delante⁷.

B. Ambrosio o un enigmático consejo

Sin embargo en este magisterio indiscutible que tuvo san Ambrosio sobre san Agustín, hay un detalle que es particularmente importante. Se trata del consejo que san Ambrosio le dio de leer el libro del profeta Isaías⁸. Si bien es cierto que san Agustín admite que en aquel momento de su vida, como un joven catecúmeno, no entendió ni el libro del profeta Isaías, ni tampoco la razón del consejo de un experto en las Sagradas Escrituras como era san Ambrosio, su interpretación dentro de las *Confesiones* nos habla de un motivo principalmente exegético, y a modo de preparación. En pocas palabras, san Ambrosio le había aconsejado leer el libro del profeta Isaías, pues era una preparación para poder leer después los evangelios, y entender su contenido, particularmente la vocación de los gentiles a la fe, de tal forma que a Isaías casi se le puede llamar evangelista (*euangelista qua propheta potius diceretur*)⁹. Así lo afirma en las *Confesiones*:

El me mandó que [leyera] al profeta Isaías; creo que porque éste anuncia más claramente que los demás el Evangelio y vocación de los gentiles. Sin embargo, no habiendo entendido lo primero que leí y juzgando que todo lo demás sería lo mismo, lo dejé para volver a él

6 „*Cruce domini nostri clavis fuit*“: en. Ps. 45, 1: CCL 38, 518/17-21; Cf. Bonner (1970) 552.

7 *Io. eu. tr.* 9, 3: CCL 36, 92/14-18.

8 *conf.* 9, 13: CCL 27, 140/8-10.

9 *ciu.* 18, 29: CCL 48, 619/10. Algo similar afirma san Jerónimo de Isaías: “(...) non solum prophetam, sed euangelistam et apostolum”. *Commentariorum in Esaiam, prol.*: CCL 73, 1.

cuando estuviese más ejercitado en el lenguaje divino (*exercitator in dominico eloquio*)¹⁰.

Por otra parte cabe resaltar el hecho de que san Ambrosio había compuesto un comentario a Isaías, que por desgracia no ha llegado hasta nosotros, del cual, sin embargo se conservan algunas partes, citadas por el mismo san Agustín en sus obras antipelagianas¹¹, hecho que nos demuestra que san Agustín leyó y conocía a fondo este comentario.

Sea cual sea la razón que se pueda dar para explicar la recomendación que san Ambrosio le hizo a san Agustín, de leer el libro del profeta Isaías, es importante constatar que san Agustín no olvidó el consejo del obispo de Milán, y que una vez bautizado, se puso a leer y a estudiar el libro del profeta Isaías, a llevar a cabo una *exercitatio* como él mismo señala en las *Confesiones*¹², es decir una labor de trabajo constante, estudio, familiarización y ejercitación del alma (*exercitatio animi*)¹³ en la lectura y comprensión de la manera de hablar del Señor (*dominico eloquio*)¹⁴ en las Sagradas Escrituras, pues como afirma el mismo san Agustín, muchos textos oscuros de la Biblia están puestos “*ad exercendas et elimandas quodammodo mentes legentium*”¹⁵, ya que es “conveniente que haya diversidad de opiniones en los lugares oscuros de la Sagrada Escritura, pues Dios nos las ha dejado para ejercitarnos (*quas exercitationis nostrae causae deus esse uoluit*), y que a unos les parezca una cosa, y a otros otra, con tal de que todos estén de acuerdo con la sana fe y doctrina”¹⁶.

Así pues, san Agustín nos ha dejado una clara huella en sus escritos de la fidelidad en el cumplimiento de la encomienda, y de la

10 *conf.* 9, 13: CCL 27, 140/8-10.

11 *c. ep. Pel.* 4, 11, 29-4, 11, 31; Cf. CCL 14, 403-408.

12 *conf.* 9, 13: CCL 27, 140/10.

13 “Les mots ‘exercere / exercitare / exercitatio sont communément employés par Augustin aux sens classiques du ‘travail constant’, de la ‘pratique’, de l’exercice’. Madec (2002) 1182.

14 “Eloquium. Das Substantiv (etwa 530 Belege) wird an ca. 30 Stellen von A. Zur Bezeichnung der (hebräischen, griechischen oder lateinischen), Sprache’ gebraucht. In der Mehrzahl der Fälle bedeutet es jedoch, Wort’, Spruch’ (Gottes, der Apostel, Evangelisten, Propheten, der Hl. Schrift)“. Blümer (2002) 780; “Gott spricht zu den Menschen durch die Worte der Hl. Schrift, die, eloquia diuina/die“. Blümer (2002) 790.

15 *doctr. chr.* 4, 22: CCL 32, 131/4-5.

16 *ep.* 149, 34: CSEL 44, 3879/12-14.

recomendación que san Ambrosio le había hecho. Baste decir que el profeta más citado en todas las obras agustinianas no es otro que el profeta Isaías, que es citado en más 709 ocasiones a lo largo de toda su obra¹⁷. Ningún otro libro profético es citado de manera tan abundante como el profeta Isaías, pues el profeta que le sigue en número de citas, dentro de toda la obra agustiniana, es el profeta Jeremías, que es citado (según el cómputo del CAG¹⁸) 213 veces, seguido por el profeta Daniel, que es citado 56 veces y el profeta Malaquías, que es citado en 51 ocasiones.

Y ya que es el profeta más citado, es también interesante constatar que la obra en la que más se citan textos del profeta Isaías son las *Enarrationes in Psalmos*, una obra escrita a lo largo de casi treinta años (392-422)¹⁹ y que recorre un extenso abanico de temas y polémicas agustinianas, y en donde el profeta Isaías es citado 187 veces. La segunda obra con más citas del profeta Isaías, y muy por debajo del número de citas de las *Enarrationes in Psalmos*, son los *sermones*, en donde se cita en 126 ocasiones, 61 veces menos que en las *Enarrationes in Psalmos*. Y la cita más repetida dentro de las *Enarrationes in Psalmos* es la cita de Is 40, 6 —a la que he dedicado otro estudio²⁰—, seguida por la de Is 29, 13, pues los textos que constituyen la alegoría de la vid (Is 5, 4-7), es verdad que se repiten más veces, pero nunca como un texto continuado e igual, sino sólo citando partes del mismo, como si fueran piezas de un gran *puzzle* que hay que completar recorriendo las diferentes *enarrationes*.

Por todo ello, en el presente artículo abordaré el texto Is 29, 13 tal y como aparece dentro de las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín, destacando, en primer lugar, las variantes textuales que pueden existir dentro de la obra agustiniana, para señalar a continuación las diferencias y semejanzas que tienen las citas agustinianas con otras versiones bíblicas como la de los LXX, la Vulgata y la *Vetus Latina*. Posteriormente me detendré en señalar algunos aspectos de la teología espiritual que san Agustín pone de manifiesto en los diversos pasos en los que cita y comenta el texto de Is 29, 13, para ofrecer finalmente unas conclusiones.

17 Sin contar las 82 veces que cita a Isaías con la grafía Esaia y sus variaciones.

18 *Corpus Augustinianum Gissense*, editado por C. Mayer.

19 Cf. Weidman (2003) 5.

20 Cf. Eguiarte (2010), 555-584.

II. El texto de Is 29, 13

A. La grafía del nombre del profeta: *Isaia* - *Esaia*

Es preciso señalar de entrada, que dentro de la obra agustiniana, el nombre del profeta Isaías aparece escrito de dos maneras diferentes, tanto como '*Isaia*' y sus derivados lexicales, como '*Esaia*' y sus derivados lexicales. Tal diferencia se da también dentro de la Vulgata, en donde el nombre del profeta en el mismo libro de Isaías es referido siempre como '*Isaia*' (Is 1, 1; Is 20, 2), mientras que en el Nuevo Testamento siempre que se habla del profeta se utiliza algún derivado lexical de '*Esaia*'.

San Agustín dentro de la *Enarrationes in Psalmos* se referirá siempre al profeta con el nombre de '*Isaia*' y sus derivados lexicales, aunque en el resto de su obra utilice tanto '*Isaia*' como '*Esaia*'. Es paradójico que dentro de las *Enarrationes in Psalmos*, una obra centrada en el texto veterotestamentario de los salmos, san Agustín utilice siempre las formas derivadas de *Isaia* y no de *Esaia*, siendo que el texto de los LXX nos ofrece en todas las ocasiones la grafía del nombre del profeta Isaías como Ησαιας y sus derivados lexicales²¹.

De este modo por señalar sólo algunas obras, en el *De Doctrina Christiana*²² y el *De Trinitate*²³, siempre utilizará la grafía *Esaia* y sus derivados lexicales, y nunca *Isaia*. Contrariamente en el *In Iohannis euangelium tractatus*²⁴ y en el *In epistulam Iohannis ad Parthos*²⁵, utilizará siempre *Isaia* y sus derivados lexicales. Todo ello ciertamente puede ser un interesante criterio cronológico, así como un argumento en favor de la coherencia textual interna de las obras agustinianas.

21 La versión de los LXX sí contempla la grafía de *Isaia* (*Isaia*), pero no para referirse al profeta, sino a otros personajes que llevaban el mismo nombre como aparece en el libro de las Crónicas (1 Cr 3, 21; 1 Cr 5, 14; 1 Cr 25, 3).

22 *doctr. chr.* 3, 55: CCL 32, 115/15, et al.

23 *trin.* 2, 8: CCL 50, 90/51, et al.

24 *Io. eu. tr.* 4, 2: CCL 36, 31/7, et al.

25 *ep. Io. tr.* 9, 9: PL 35, 2051/55.

B. El texto de Is 29, 13 en las Enarrationes in Psalmos

En lo concerniente al texto de Is 29, 13, podemos decir que dentro de las *Enarrationes in Psalmos* aparecen dos versiones del texto que presentan una ligera variante, sin que haya una alteración significativa, como se podrá comprobar a continuación.

La que llamaremos “primera versión” aparece en 3 ocasiones en las *enarrationes* a los salmos 48²⁶, 94²⁷, y es: *populus iste labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*²⁸. Se trataría de una versión más antigua o primitiva, si atendemos a las cronologías, que en este caso se corresponderían, pues según señalan los especialistas, ambas *enarrationes* se predicarían entre el 393 y el 395²⁹.

La que denominaremos “segunda versión”, aparece en 5 ocasiones en las *enarrationes* a los salmos 36³⁰, 37³¹, 39³², 45³³, 148³⁴, y es: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*³⁵. Se trata de una versión posterior, si atendemos a las cronologías, ya que todas ellas se predicarían entre el 400 y el 413, siendo la primera la *enarratio* al salmo 37 y la última la *enarratio* al salmo 39³⁶.

Como puede notarse la diferencia radica sólo en la palabra ‘iste’ o bien ‘hic’ referida a ‘populus’.

26 *en. Ps.* 48, 1, 4: CCL 38, 554/6-7.

27 *en. Ps.* 94, 2 : CCL 39, 1331/24-25.

28 *en. Ps.* 48, 1, 4: CCL 38, 554/6-7; *en. Ps.* 48, 2, 1: CCL 38, 565/33-34.

29 Cf. Hombert (2000) 357 ; Cf. Anoz (2004), 256.

30 *en. Ps.* 36, 3, 12: CCL 38, 376/6-7.

31 *en. Ps.* 37, 17: CCL 38, 395/23-25.

32 *en. Ps.* 39, 15 : CCL 38, 436/17-18.

33 *en. Ps.* 45, 6 : CCL 38, 521/36-37.

34 *en. Ps.* 148, 17 : CCL 40, 2177/40-41.

35 *en. Ps.* 36, 3, 12: CCL 38, 376/6-7.

36 Cf. Hombert (2000) 357ss ; Cf. Anoz (2004), 256-262.

C. Las variantes de Is 29, 13 dentro de la obra agustiniana y la cronología

Dentro del contexto de la obra agustiniana el texto sólo se vuelve a repetir dos veces más, en el *Contra Faustum*³⁷ y el *Contra aduersarium legis et prophetarum*³⁸. En ambas ocasiones, el texto aparece según lo que hemos catalogado como la segunda versión del texto: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*, con lo que tendríamos el paradigma del texto agustiniano e incluso un elemento que podría ayudarnos a la colocación cronológica con más exactitud de las *enarrationes* en donde el texto aparece de esta forma, ya que es posible que en un momento determinado san Agustín usara el texto en lo que hemos llamado la primera versión, y posteriormente, usara otra variante del mismo texto, siendo estos matices textuales los que nos ayudarían para hacer una colocación cronológica más exacta.

D. Las citas agustinianas y su relación con la Vulgata y los LXX

El texto usado por san Agustín, es un texto cercano a la versión de los LXX y no al de la Vulgata, que traduce literalmente el texto masorético (TM).

De este modo, podemos de entrada notar dos diferencias fundamentales entre estas dos familias textuales (la derivada del texto de los LXX y la del texto masorético), y esta es que el texto de los LXX omite la palabra **בְּפִי** (la Vulgata lo traduce como: *ore suo*); y en segundo lugar, en vez de utilizar el verbo **כִּבְדֵּינִי** (que la Vulgata traduce literalmente por *glorificat*), usa **τιμῶσίν** que la versión usada por san Agustín traduce como *honorat*.

En lo que respecta a la única variante que aparece dentro del texto tal y como lo refiere san Agustín, bien sea utilizando los sintagmas *populus hic* o bien *populus iste*, ambos pueden ser

37 c. *Faust.* 22, 55: CSEL 25, 1 650/14-15.

38 c. *adu. Leg.* 2, 2: CCL 49, 88/38-39.

perfectamente una traducción del texto de los LXX (ὁ λαὸς οὗτος). Cabe señalar que la Vulgata utiliza *populus iste*, que paradójicamente es el sintagma menos usado por san Agustín.

III. Contexto y sentido espiritual

En el presente apartado analizaremos el sentido espiritual que tienen las diversas citas de Is 29, 13 en las *Enarrationes in Psalmos*, poniendo de manifiesto particularmente las realidades espirituales a las que san Agustín apunta al citar dicho texto, así como el contexto en donde se cita al profeta, para poder entender su significado en el discurso agustiniano desde una perspectiva más amplia.

1. Coherencia y apertura para recibir el amor de Dios

En la *enarratio* al salmo 4, el texto de Isaías está en relación con el mismo texto del salmo que san Agustín comenta, de tal modo que la cita de Isaías sirve para clarificar el sentido del texto. Así, ya que el texto del salmo dice: “lo que decís en vuestros corazones”, con la invitación que lo que se dice internamente sea lo mismo que lo que se dice externamente:

Lo que decís en vuestros corazones, se sobreentiende, decidlo para que la sentencia sea completa. Esto es, lo que decís en vuestros corazones decidlo; a saber, no seáis el pueblo de quien se dijo: ‘Me honra con los labios mas su corazón está muy lejos de mí’³⁹.

Y para reforzar la idea de que debe existir una coherencia entre lo que se vive en el interior y lo que se expresa exteriormente, san Agustín sigue comentando el mismo salmo 4. Así al hablar de *compungimini* (compungíos), explica que se trata de vivir un arrepentimiento y compunción dentro del propio corazón, que el salmo presenta con la figura del lecho, de tal manera que el mismo corazón despierte del sueño del pecado para evitar el castigo y ser capaz de contemplar la luz de Dios:

39 *en. Ps. 4, 6: CCL 38, 16/11-14.*

Compungíos en vuestros lechos; esto es, lo que ya se escribió, en vuestros corazones. Estos son los recintos secretos de los cuales amonesta el Señor que, cerradas las puertas, oremos dentro de ellos. Compungíos o se refiere al dolor de la penitencia, a fin de que el alma, castigándose se mueva a dolor a sí misma, para que no sea atormentada al ser juzgada en el juicio de Dios; o se refiere a la excitación, a fin de que, valiéndonos como de estímulos, estemos despiertos (*euigilemus*) para contemplar la luz de Cristo⁴⁰.

Y la misma palabra *compunginimi* le da ocasión a san Agustín a hacer un interesante comentario lexical, y hablar del salterio en griego y decir que el salterio griego tiene la palabra *κατανύγητε* que se puede traducir como *aperimini*, de tal manera que de lo que habla el salmo es de dilatar el corazón para poder recibir en él la fuerza del amor de Dios⁴¹, derramado en los corazones por el Espíritu Santo:

Muchos no leen ‘compungíos’, sino que dicen que debe más bien leerse ‘abríos’, porque en el salterio griego se escribe *κατανύγητε*, lo cual se refiere a la dilatación del corazón (*dilatationem cordis*), para recibir la efusión de la caridad (*diffusio caritatis*) por el Espíritu Santo⁴².

Es interesante notar que este mismo verbo *κατανύγητε* es el usado por la versión de los LXX, mientras que el TM usa la palabra *יָמַן*, “estar en silencio”.

Una vez más el texto agustiniano y su comentario va en la misma línea del texto de los LXX y no del TM.

2. El guardián de la viña y el guardián del corazón

En la *enarratio* al salmo 36, san Agustín vuelve sobre la idea de la coherencia: que lo que se diga con los labios se encuentre también en el corazón, y todo ello al hilo del texto del salmo que expone. De este modo,

40 *en. Ps. 4, 6: CCL 38, 16/14-21.*

41 Cf. Trapè (1976) 406; Cf. Sánchez Carazo (1996) 38; Cf. Cipriani (2005) 67.

42 *en. Ps. 4, 6: CCL 38, 16/21-24.*

siguiendo el texto del salmo 36, san Agustín comenta que el pan que come el justo es el de la sabiduría, ya que su boca es la que degusta, meditando, la sabiduría, según el texto del salmo: “la boca del justo medita la sabiduría”: “He aquí que aquella (la sabiduría) es el pan; Ved con qué gusto come este justo, cómo paladea en su boca la sabiduría”⁴³.

Y por meditar esa sabiduría, su lengua habla y expone el juicio, llevando en el corazón la ley de Dios, sin que haya una ruptura entre lo que expone su lengua, y lo que lleva en su corazón, es decir, que sus palabras se ajustan al camino trazado por la misma ley de Dios. En este contexto de coherencia es donde es colocado el texto de Is 29, 13. Lo que se lleva en el corazón es lo que debe aflorar en los labios:

‘Y su lengua habla justicia. La ley de su Dios (se halla) en su corazón’. Para que quizá no pienses que tiene en su boca lo que no tiene en su corazón, y para que no le contases entre aquellos de quienes se dijo: ‘este pueblo me alaba con los labios, pero su corazón está lejos de mí’⁴⁴.

Posteriormente san Agustín hace una hermosa disquisición sobre lo importante que es llevar la palabra de Dios en el propio corazón, ya que la palabra de Dios es la que defiende al creyente en su interior de los múltiples peligros que lo acechan, de los malos caminos, de las trampas del enemigo⁴⁵. De todos estos peligros se ve librado por la palabra de Dios, con la certeza que esta palabra nunca deja al ser humano:

La palabra de Dios que se halla en el corazón (*uerbum dei in corde*) libra del lazo (*a laqueo*), la palabra de Dios en el corazón libra de quien sigue un camino malo, la palabra de Dios en el corazón libra de la ruina. Contigo está Aquel cuya palabra no se aparta de ti (*a te non recedit*)⁴⁶.

Por ello, para que exista siempre una coherencia entre los labios y el corazón, y que el corazón no se aleje de Dios, es preciso poner en él un guardián, un custodio. De esta manera san Agustín hace la comparación

43 en. Ps. 36, 3, 12: CCL 38, 376/1-3.

44 en. Ps. 36, 3, 12: CCL 38, 376/3-7.

45 Cf. Aprile (2007), 90; Capánaga (1974) 421; Cipriani (2009) 163; Cf. Madec (1993) 91.

46 en. Ps. 36, 3, 12: CCL 38, 376/10-12.

entre el guardián que se coloca en la viña para que los ladrones no se roben los frutos, y pueda el dueño descansar tranquilo, y el guardián que hay que colocar en el corazón, para evitar también que puedan entrar en él ladrones. No obstante san Agustín observa que el guardián de la viña puede llegar a quedarse dormido, sin embargo el custodio del corazón, que es Dios, nunca duerme, y de esta manera el corazón del hombre siempre estará protegido de todos los peligros y podrá vivir en medio de todo tipo de hombres:

Colocas un guarda en la viña y estás seguro contra los ladrones; con todo, puede dormirse aquel guarda y amilanarse y dar paso al ladrón; el que guarda a Israel no dormita ni duerme. La ley de su Dios (se halla) en su corazón y no se pondrá zancadilla a sus pies. Viva seguro, viva entre los malos seguro, viva entre los impíos seguro (*uiuat ergo securus, et inter malos uiuat securus, et inter impios uiuat securus*)⁴⁷.

3. Algunos ejemplos de la Pasión: Pedro y el buen ladrón

En la *enarratio* al salmo 37, al comentar san Agustín la frase del salmo que dice: “Mis amigos y allegados se acercaron contra mí y se quedaron en pie”, señala san Agustín que aparentemente en ella se podría percibir una incoherencia, pues, ¿cómo es posible estar al mismo tiempo cerca y lejos? Y a ello responde san Agustín aduciendo un primer ejemplo, ya que habla de los adversarios de Jesús cuando el Redentor se hallaba en la cruz. Sus adversarios estaban físicamente cercanos, pero su espíritu y su ser estaban lejos de Cristo. Es en este contexto en el que inserta la frase de Isaías, para hacer ver que hay una cosa que se lleva en los labios, y esto correspondería la cercanía física, pero que lo que se lleva en el corazón está muy lejos, y esto correspondería al alejamiento de Dios, precisamente por su falta de fe:

Llamé allegados a quienes se acercaron y no obstante, se quedaron a distancia. Se acercaron con el cuerpo, pero quedaron a distancia con el corazón. Pues, ¿quiénes estuvieron más cerca con el cuerpo, que quienes lo levantaron en la cruz, y quiénes quedaron

47 *en. Ps. 36, 3, 12: CCL 38, 376/13-19.*

más distantes que quienes lo insultaron? Oíd este alejamiento por boca del profeta Isaías; notad este alejamiento y acercamiento: ‘Este pueblo me honra con los labios’; aquí tenemos el acercamiento del cuerpo; ‘pero su corazón está lejos de mí’. Los mismos se hallan cerca y lejos; cerca con los labios, lejos con el corazón⁴⁸.

Lo mismo le sucede a san Pedro cuando en la noche de la Pasión había negado a Jesús por miedo y temor, y a la triple negación por temor le corresponde la triple confesión de amor. De este modo, Pedro por la negación se hallaba lejos de Jesús, pero por la confesión triple de amor se había vuelto a acercar. La negación aleja, pero el amor acerca:

Más tarde, desde lejos, con el fin de acercarse, al oír después de la resurrección, ‘¿Me amas?’, contesta: ‘Te amo’. Quien negando se alejó, afirmando se acercaba, destruyendo así la trina negación, mediante la trina confesión de amor⁴⁹.

Sobre este mismo tema de la pasión vuelve san Agustín en la *enarratio* al salmo 39, cuando al exponer las palabras del profeta Isaías, pone este texto en relación con el de Rm 10, 10, para hablar del ejemplo del buen ladrón, de tal manera que exista coherencia entre lo que dicen los labios y aquello que se cree en el corazón. De este modo, en primer lugar, san Agustín señala que el buen ladrón pudo reconocer a Cristo no por sus milagros, sino colgando de la cruz.

‘Con el corazón se cree en orden a la justicia y con la boca se confiesa en orden a la salud’. Tal fue hallado aquel ladrón que, pendiente en la cruz con el Señor, reconoció al Señor en la cruz. Cuando obraba milagros no le conocieron otros; éste lo reconoció pendiente de la cruz⁵⁰.

Así, a pesar de que el buen ladrón estaba bien sujeto por los clavos a la cruz, el corazón y la lengua estaban libres para proclamar con los labios y creer en el corazón para salvarse, de tal manera que en él no se cumplía lo que Isaías había dicho de honrar a Dios con los labios, pero no con el

48 *en. Ps. 37, 17: CCL 38, 395/17-26.*

49 *en. Ps. 37, 17: CCL 38, 395/31-35.*

50 *en. Ps. 39, 15: CCL 38, 436/18-22.*

corazón. El buen ladrón honraba con los labios y su corazón estaba cerca también de Jesús:

Teniendo aprisionados todos los miembros, puesto que las manos y los pies estaban clavados y todo el cuerpo adherido al madero, no quedaba miembro libre; sólo la lengua y el corazón gozaban de plena libertad; con el corazón creyó con la lengua confesó⁵¹.

Por eso a su profesión de fe, le siguió el poder recibir la promesa de disfrutar con Cristo en el paraíso de un leño de felicidad después del leño de la cruz:

Él esperaba su salvación muy lejana en el futuro, se contentaba con recibirla después de pasado un largo tiempo. La aguardaba para lejos, pero el día no se hizo esperar. Él dijo: ‘Acuérdate de mí cuando estudieses en tu reino’; y Jesús le respondió: ‘En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso’. ‘Hoy’, dice, ‘estarás en el paraíso’. En el paraíso hay árboles de felicidad; hoy estás conmigo en el árbol de la cruz; hoy estarás conmigo en el árbol de la salvación (*hodie mecum in ligno crucis, hodie mecum in ligno salutis*)⁵².

4. Los montes se trasladan al mar

En la *enarratio* al salmo 45 al explicar lo que significa el texto del salmo que habla que los montes se trasladen al mar, san Agustín explica que estos montes no son otra cosa que los predicadores del evangelio, y el mar representa a los gentiles. De este modo, el pueblo judío, el pueblo de la antigua alianza, era el primero al que se le debería de haber anunciado el evangelio, pero como lo rechazó, en ellos se cumplieron las palabras del profeta Isaías 29, 13:

Cuando el Apóstol predicaba a los judíos, al desdeñarle su palabra dice: ‘Fuimos enviados a vosotros, pero como rechazasteis la palabra de Dios, iremos a las gentes’. Se trasladaron los montes al medio del mar. Los gentiles ciertamente creyeron a los montes; por tanto, estos montes se hallaron en medio del mar. No obraron los gentiles como

51 *en. Ps. 39, 15: CCL 38, 436/22-26.*

52 *en. Ps. 39, 15: CCL 38, 437/27-33.*

los judíos, de quienes se dijo: ‘Este pueblo me honra con los labios pero su corazón está lejos de mí’⁵³.

De este modo, los montes, o sea, los que anuncian el evangelio se han desplazado a los mares, es decir han ido a los gentiles, pues éstos han aceptado la palabra de Dios y se han convertido⁵⁴. Así, no hay miedo para los que han creído en los montes. El temor debe sobrecoger, sin embargo a los que han rechazado a los predicadores del evangelio:

Algunos de ellos creyeron y se unieron a los apóstoles que predicaban. Teman los que se apartaron de los montes. Nosotros no nos hemos alejado de ellos, y cuando se trasladaron al medio del mar, los seguimos⁵⁵.

5. La fuente de la sabiduría

En la *enarratio* al salmo 48, san Agustín al explicar la palabras del salmo “mi boca habla sabiduría y el pensamiento de mi corazón, inteligencia”, señala cómo hay personas que aunque su boca hable con sabiduría, ésta no se encuentra en su corazón, pues se encuentran vacíos, y en ellos se cumplen las palabras de Isaías, 29,13, pues honran con los labios, pero su corazón está lejos de Dios, en este caso, su corazón no tiene la sabiduría de Dios:

Mi boca habla sabiduría y el pensamiento de mi corazón inteligencia’. Estas palabras parecen más bien una repetición para que no entedieses quizá al decir ‘mi boca’, que quien te habla tenía sólo en los labios la sabiduría. Muchos la tienen en los labios y no en el

53 *en. Ps.* 45, 6: CCL 38, 521/31-37.

54 “A partir du schème *conversio, creatio, formatio*, il en est venu à ‘résoudre le problème théologique de la conversion’. Au lieu d’en rester à l’aporie ou à l’antinomie, il a réussi à ‘concilier la liberté humaine et l’initiative divine et ce, dans une théologie de l’acte créateur’. De plus, par ce schème, il a mis en évidence le caractère fondamentalement trinitaire de l’existence humaine”. Vannier (1987) 20; Cf. van Fleteren (1990) 65; Cf. Madec (1987) 184; Lods (1976) 5; Cf. Neutsch (1986), 41; Cf. Oldfield (2005) 721; Cf. Ratzinger (1957) 460; Vannier (2007) 47.

55 *en. Ps.* 45, 6: CCL 38, 522/43-47.

corazón. De éstos dice la Escritura: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí⁵⁶.

No obstante, san Agustín señala que quien habla en el salmo, haciendo una interpretación prosopológica del mismo, es Cristo, o bien la voz del cuerpo de Cristo. De este modo señala que en esta voz sí existe una coherencia entre lo que ella dice y lo que tiene en el corazón, pues de alguna manera lo que le fluye por los labios es aquello mismo que le mana desde el propio corazón. El corazón se convierte en un venero del que surge la sabiduría que brota y se expresa a través de las palabras de los labios:

¿Y qué es lo que han de oír? ‘Mi boca habla sabiduría y los pensamientos de mi corazón, ciencia’. Estas palabras parecen más bien una repetición para que no entendieses quizá al decir ‘mi boca’, que quien te habla tenía solo en los labios la sabiduría. Muchos la tienen en los labios, y no en el corazón. De éstos dice la Escritura, ‘Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí’⁵⁷.

6. *Posteriora deteriora prioribus*

En la *enarratio* al salmo 48 san Agustín hace referencia a aquellos creyentes que después de haberse convertido y de haber aceptado en sus vidas a Cristo, lo han olvidado y han vuelto a sus antiguos caminos de pecado y alejamiento de Dios. Así san Agustín, para ilustrar la situación de estos creyentes que han olvidado a Cristo, se vale del texto de la segunda carta de san Pedro (2 Pe 2, 20) en la que se dice que su final es peor que la situación inicial que tenían. Es interesante señalar como san Agustín describe con detalle y fuerza el proceso de purificación y de conversión bautismal de los que habían llegado a la fe y que después la desprecian:

Como dijo nuestro Señor Jesucristo de algunos que se acercan a la fe para recibir la gracia de Dios y ser bautizados, y habiendo sido primeramente purificados por la palabra de Dios y los exorcismos en nombre de Cristo, después vuelven a cometer peores maldades que

56 *en. Ps.* 48, 1, 4: CCL 38, 553/ 1-7.

57 *en. Ps.* 48, 1, 4: CCL 38, 553/ 1-7.

las cometidas anteriormente, sucediéndoles lo que dice san Pedro: ‘se les hacen los fines peores que los principios’⁵⁸.

No obstante, a pesar de esta conversión inicial, han abandonado a Cristo y su final es peor que su inicio, pues al comienzo eran simples paganos, ahora sin embargo esconden sus maldades y pecados bajo el nombre de cristianos: “Porque primeramente era un pagano patente; después bajo el nombre de cristiano, se encubre un mal hombre al amparo del velo de la religión. Y será peor porque está oculto”⁵⁹.

La cita de Isaías hace referencia a estos falsos creyentes que llevan a Cristo en la boca pero que, por su conducta y su falta de fe, no lo llevan en su corazón:

(...) según dice el salmo: ‘Y después bendecirá con la boca’, es decir que oirás el nombre de Dios y el de Cristo en sus labios, pero no lo encontrarás en su corazón. De éstos se dijo: ‘Este pueblo me alaba con los labios, pero su corazón está lejos de mí’⁶⁰.

7. *Nuestros pies son nuestros afectos*

En la *enarratio* al salmo 94, al hablar, siguiendo el texto del salmo, de las palabras del mismo que invitan a acercarse a Dios, san Agustín comenta que nadie puede estar lejos de Dios, ni huir de él, y para ello cita las palabras del salmo 138. De este modo señala que nadie puede estar lejos de Dios, ni escapar de Él pues está en todas partes:

Oye como prosigue: ‘Si bajo al infierno allí te hallas’. Luego si subiendo al cielo, encuentra a Dios y bajando al infierno no se aparta de Él, ¿adonde ha de huir del airado sino aplacado? Sin embargo, nadie puede de ninguna manera huir de Aquel que está presente en todo lugar⁶¹.

58 *en. Ps.* 48, 2, 1: CCL 38, 565/22-25.

59 *en. Ps.* 48, 2, 1: CCL 38, 565/28-31.

60 *en. Ps.* 48, 2, 1: CCL 38, 565/31-34.

61 *en. Ps.* 94, 2: CCL 39, 1331/ 19-23.

Una vez que ha dicho que Dios está siempre cerca de todas sus criaturas, se pregunta san Agustín en qué sentido dice el profeta Isaías que el corazón del pueblo que honra vanamente a Dios con los labios está lejos. Hace pues una disquisición acerca de lo que significa estar alejado de Dios, siendo que acababa de afirmar que él está siempre cerca. Resuelve san Agustín la aparente aporía diciendo que el profeta Isaías llama distancia y alejamiento de Dios a la desemejanza. Quien verdaderamente es diferente de Dios, está lejos de él. Quien tiene malas costumbres, quien vive en el pecado, es desemejante a Dios y está lejos de él:

Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. Luego nadie está lejos de Dios, si no es por la desemejanza. ¿Y qué quiere decir desemejanza? Mala vida, malas costumbres. Luego por las buenas costumbres nos acercamos a Dios, por las malas nos alejamos de Él ⁶².

Y un poco más adelante, en el mismo párrafo de esta *enarratio* regresa sobre esta idea. Así como cuando se comparan dos cosas, si ambas son desiguales se dice que están lejos la una de la otra, lo mismo sucede con Dios y los pecadores, son desiguales, es decir se encuentran figuradamente lejos de Dios, aunque realmente nadie puede estar lejos de Dios:

Luego si por la desemejanza nos apartamos de Dios, por la semejanza nos acercamos a Él. ¿Por qué semejanza? Por la que fuimos creados, por aquella que pecando destruimos en nosotros mismos, por aquella que volvemos a recibir por la remisión de los pecados (...) ⁶³.

Así pues, si cuando amamos a Dios nos acercamos a él, cuando no lo amamos nos alejamos de él ⁶⁴. De esta idea deduce san Agustín que los pies

62 *en. Ps. 94, 2: CCL 39, 1331/ 24-28.*

63 *en. Ps. 94, 2: CCL 39, 1331/38-41.*

64 "L'attività progressiva dell'anima, venne quindi ripensata dall'Ipponate come amore (carità) nel triplice ambito dell'esistenza del credente, vale a dire personale, ecclesiale e sociale. Egli articolò così la spiritualità personale, ecclesiale come comunione tra i battezzati non solo a livello sacramentale e delle comuni divine Scritture e tradizioni ecclesiali, ma anche a livello di condivisione quotidiana dell'eredità cristiana nel vivere l'unità e la pace della Chiesa (...)" *Grossi (2002) 176; Cf. Vannier (2007) 56-57.*

del corazón son los afectos, con ellos nos acercamos o nos alejamos de Dios:

Uno y el mismo hombre estando con el cuerpo en un mismo lugar, amando a Dios, se acerca a Él, y amando la iniquidad, se aleja de Él; sin mover su pie puede acercarse o alejarse. En este camino nuestros pies son nuestros afectos⁶⁵.

Así pues, por la semejanza con Dios nos acercamos a él y por la desemejanza nos alejamos de él. En este punto, san Agustín recuerda que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios y que debe llevar en su interior grabada la imagen de Cristo. Sólo el pecado y el alejamiento de Dios hacen que esta semejanza, que esta imagen de Dios se vaya borrando del interior del hombre. Por ello el proceso de acercamiento a Dios, de regreso a Dios no es otra cosa que volver a acuñar en el propio interior la imagen de Dios, la imagen de Cristo⁶⁶:

La cual se renueva interiormente en nuestra mente, a fin de que se grave de nuevo en la moneda, es decir en nuestra alma, la imagen de Dios y así la restituyamos a sus tesoros⁶⁷.

Dios busca esa semejanza, esa imagen en el alma de todo ser humano, y esta semejanza compromete al creyente a esforzarse en ser perfecto como el Padre celestial es perfecto (Mt 5, 48), reconociendo con humildad que todavía no ha alcanzado la perfección, pero que es preciso seguir caminando con los pies de los afectos para asemejarse cada día más a Dios:

65 *en. Ps. 94, 2: CCL 39, 1331/ 28-32.*

66 Es significativo notar que san Agustín al hablar del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, en su primer comentario literal al Génesis (*Gen. litt. inp.*), habla de que el ser humano, hombre y mujer fueron hechos a imagen y semejanza de Cristo (*Gen. litt. inp. 16: CSEL 28,1, 501/22-23) ut similitudo dei, ad quam factus est homo, ipsum dei uerbum, hoc est unigenitus filius accipi possit*). No obstante, unas cuantas líneas más adelante, el mismo san Agustín se corrige e insistirá que el ser humano –hombre y mujer- fueron hechos a imagen y semejanza no sólo de Cristo, sino del Dios trino, de la misma Trinidad. Una clarificación que tiene que ver con la profundización del pensamiento agustiniano, sobre el ser humano y su relación con el Dios trino y uno. (*Gen. litt. inp. 16: CSEL 28,1, 503/8-9: quia non ad solius patris aut solius filii uel solius spiritus sancti, sed ad ipsius trinitatis imaginem factus est homo.*)

67 *en. Ps. 94, 2: CCL 39, 1332/ 45-51.*

Sed perfectos como Él, nos invita a la semejanza. Si nos habíamos apartado de Dios y estábamos lejos de Él por la desemejanza, y nos acercamos a Él por la semejanza, a fin de que se cumpla en nosotros lo que se escribió: ‘Acercaos a Dios y seréis iluminados’⁶⁸.

8. *Nosotros somos los hijos de Israel*

En la *enarratio* al salmo 148, antes de citar el texto de Is 29, 13, san Agustín se pregunta sobre quiénes son los verdaderos hijos de Israel. Para ello, señala que los verdaderos hijos de Israel son los hijos de Abrahán y que los verdaderos hijos de Abrahán son aquello que imitan la fe de Abrahán y no aquellos que sólo se quedan en los elementos carnales, pues lo espiritual es superior a lo carnal. De este modo quienes imitan y viven la fe de Abrahán son los verdaderos hijos de Israel⁶⁹:

Pues no penséis que los judíos son los hijos de Israel y nosotros no lo somos; me atrevo a deciros, hermanos míos, que ellos no son y nosotros somos. Oíd por qué: porque es mayor el nacido según el espíritu que el nacido según la carne ¿De quién procede Israel? De Abrahán. Israel nació de Isaac, e Isaac de Abrahán. ¿Y cómo agradó a Dios Abrahán? Creyó Abrahán a Dios y se le imputó a justicia. Luego el que imita a Abrahán es hijo de Abrahán; el que degenera de la fe de Abrahán, pierde el linaje de Abrahán⁷⁰.

Para reforzar esta idea, san Agustín señala que los verdaderos hijos de Abrahán son aquellos que tienen la misma fe de Abrahán y que los judíos al no tener esta fe, han perdido su filiación, filiación que los cristianos han adquirido precisamente por su fe, que se manifiesta en Cristo:

Los judíos degeneraron perdieron su estirpe. Nosotros imitamos a Abrahán, hemos encontrado su linaje. Oye cómo ellos lo perdieron ¿Qué les respondió el Señor cuando le decían: Somos hijos de

⁶⁸ *en. Ps.* 94, 2: CCL 39, 1332/ 66-71.

⁶⁹ “Per sant’Agostino non è veramente cristiano chi non si considera di passaggio su questa terra e come in esilio e in cammino verso la patria. Questo vuol dire che il cristiano deve tenere lo sguardo sempre fisso alla Patria, alla Gerusalemme celeste, dove Dio sarà tutto in tutti, evitando di attardarsi o fermarsi lungo la via con l’attaccamento alle cose del mondo”. Cipriani (2009) 288.

⁷⁰ *en. Ps.* 148, 17: CCL 40, 2177/16-24.

Abrahán? Si fuereis hijos de Abrahán harías las obras de Abrahán. Luego si los judíos perdieron el linaje de Abrahán, nosotros lo conseguimos. Nosotros lo encontramos creyendo lo que ellos no creyendo perdieron⁷¹.

Y posteriormente san Agustín comenta que los judíos todos los días recitan los salmos, como hacen los cristianos. No obstante, san Agustín señala que hay una diferencia entre la manera de recitar los salmos de los judíos, y la forma de los cristianos. Y es precisamente por la forma en la que los judíos recitan los salmos, cuando san Agustín aduce la cita de Isaías 23, 19: los judíos recitan los salmos sólo con los labios, mientras que su corazón está muy lejos de Dios. Por su parte los cristianos quieren alabar a Dios con los salmos haciendo que la voz y el corazón se unan en la alabanza divina:

(...) todos los días cantan los salmos y cantan los himnos de Dios. ¿Pero no oíste qué les dijo el profeta: ‘Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí’? (...) ⁷²

Y la unión de la voz y del corazón en el rezo de los salmos se diferencia del rezo rutinario judío por la fuerza de las tres virtudes teologales. Así señala san Agustín que los creyentes, creen, esperan y aman, y porque viven estas tres virtudes su rezo sálmico es diferente del rezo de los judíos, además de que en el rezo de los salmos los cristianos siempre lo hacen en unión con el Cristo total; en unión tanto con Cristo cabeza, como con Cristo cuerpo:

Si su corazón está lejos de Dios, el nuestro está cerca, porque creemos porque esperamos, porque amamos, porque estamos unidos a Cristo, porque fuimos hechos sus miembros ⁷³.

Conclusión

En lo concerniente a uso que hace san Agustín del texto de Is 29, 13, podemos decir que dentro de las *Enarrationes in Psalmos* aparece en dos

⁷¹ en. Ps. 148, 17: CCL 40, 2177/24-30.

⁷² en. Ps. 148, 17: CCL 40, 2177/38-42.

⁷³ en. Ps. 148, 17: CCL 40, 2177/41-44.

versiones con una ligera variante, sin que haya una alteración significativa: *populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*⁷⁴ y *populus iste labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me*⁷⁵. La diferencia radica sólo en la palabra ‘*iste*’ o bien ‘*hic*’ referida a ‘*populus*’. El texto usado por san Agustín, es un texto cercano a la versión de los LXX y no al de la Vulgata, que traduce literalmente el texto masorético (TM), como sucede en muchas ocasiones dentro de la obra agustiniana.

Por otro lado, el texto de Is 29, 13, será comentado por san Agustín en la mayor parte de los casos como una invitación a la coherencia, a saber que lo que se lleva en los labios debe corresponder con el corazón. Quien se ha convertido debe vivir en el corazón lo que profesa en sus labios para la salvación, como el buen ladrón, que profesando con los labios y creyendo con el corazón alcanzó la salvación estando en el mismo suplicio de la cruz⁷⁶.

Por ello, quien no tiene la coherencia entre lo que lleva en el corazón y lo que expresa en los labios, vive alejado de Dios. Sin embargo, el corazón del ser humano puede estar lejos de Dios, no por la distancia física sino por la semejanza⁷⁷, y lo que hace que el creyente se pueda volver a acercarse a Dios son los afectos; ellos son los pies del corazón que hacen que todo el ser del creyente se desplace para acercarse a Dios⁷⁸. Cuando se da una coherencia entre lo que se dice con los labios y lo que se lleva en el corazón es cuando la imagen de Dios está verdaderamente marcada en el interior del creyente. Cuando falta esta coherencia, es porque la imagen se ha ido desdibujando y hace falta reacuar esa imagen en el corazón del hombre⁷⁹.

Por otra parte san Agustín señala que hay personas que pueden llevar la sabiduría en los labios pero no en el corazón, por lo que el creyente es aquel que está invitado a que haya una perfecta coherencia entre sus palabras y lo que tiene dentro de sí⁸⁰. El verdadero pueblo de Dios, los verdaderos israelitas, no son aquellos que proceden físicamente de Abraham,

74 en. Ps. 36, 3, 12: CCL 38, 376/6-7.

75 en. Ps. 48, 1, 4: CCL 38, 554/6-7; en. Ps. 48, 2, 1: CCL 38, 565/33-34.

76 en. Ps. 39, 15: CCL 38, 437/27-33.

77 en. Ps. 37, 17: CCL 38, 395/17-26.

78 en. Ps. 94, 2: CCL 39, 1331/ 28-32.

79 en. Ps. 94, 2: CCL 39, 1332/ 45-51.

80 en. Ps. 48, 1, 4: CCL 38, 553/ 1-7.

sino aquellos que son coherentes con la fe de Abrahán y que al rezar, viven en el corazón lo que pronuncian sus labios⁸¹, haciendo que la fe, la esperanza y la caridad den una nueva dimensión a los salmos, y rezando los mismos en concordancia con todo el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia⁸².

El texto de Is 29, 13 es pues un texto que le da a san Agustín ocasión para sacar una serie de interesantes e importantes consecuencias espirituales.

Obras Citadas

Anoz, J. (2004). “Cronología de la producción agustiniana”. *AVGVSTINVS* 42, 229-312.

Aprile, B. (2007) ‘*Passio Christi tam evidenter quasi evangelim recitatur*’. *La Passione di Cristo sulla Croce: Studio sul commento II al salmo 21 di Agostino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana Roma.

Basevi, C. (1977). *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, EUNSA: Pamplona.

Blümer, W. “Eloquentia” (1995-2002) 775-797. *Augustinus Lexikon* 2. C. Mayer/ K.H. Kelius/ A. E. Grote (Editores). Schwabe: Basel.

Bonner, G. (1970) 541-562. “Augustine as Biblical Scholar”. *The Cambridge History of the Bible I. From the beginnings to Jerome*. P. R. Ackroyd / C. F. Evans (Editores). Cambridge University Press: Cambridge 1970, 552.

Capánaga, V. (1974) *Agustín de Hipona*, BAC Madrid.

Cipriani, N. (2005) 67-85. “Interioridad”. *Agustín de Hipona la actualidad de un pensador cristiano*. R. Jaramillo (Editor). Familia Agustiniana Mexicana: México.

Cipriani, N. (2009) *Molti e uno solo en Cristo. La spiritualità di Agostino*, Città Nuova Roma.

81 en. Ps. 148, 17: CCL 40, 2177/24-30.

82 en. Ps. 148, 17: CCL 40, 2177/41-44.

Dassmann, E. Ambrosius. (1986-1994) 270-285. *Augustinus-Lexikon*, I. C. Mayer/ K. H. Kelius/ A. E. Grote (Editores). Schwabe: Basel.

De Luis, Pío. (1988) 49-69. “No me pareció digna de ser comparada con la dignidad de Tulio (*conf.* 3, 5, 9)”. *Jornadas Agustinianas. XVI Centenario de la conversión de san Agustín* (Madrid 22-24 de abril de 1987). FAE (Editor). Estudio Agustiniano: Valladolid.

Eguiarte, E. A. (2010) “Is 40, 6-8 en las *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín: *Verbum autem Domini manet in aeternum*”. *Scripta Theologica* 42, 555-584.

Grossi, Vitorino (2002). *Storia della spiritualità. La spiritualità dei Padri latini*. Borla Roma.

Hombert, P.-M. (2000) *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*. Études Augustiniennes Paris.

Lods, M. (1976) “La personne du Christ dans la conversion de S. Augustin”. *Recherches augustiniennes* 11, 3-34.

Madec, G. (1986-1994). 95-99. “Admonitio”. *Augustinus Lexikon*. I. C. Mayer/ K. H. Kelius/ A. E. Grote (Editores). Schwabe: Basel.

Madec, G. (1987). “La conversion d’Augustin. Interiorité et communauté”. *Lumen Vitae* 42, 91-103.

Madec, G. (1993) *La patria y la via*, Borla Roma.

Madec, G. “Exercitatio animi” (1995-2002) 1182-1183. *Augustinus Lexikon* 2. C. Mayer/ K.H. Kelius/ A. E. Grote (Editores). Schwabe: Basel.

Neutsch, M. (1986). *Augustin un chemin de conversión*. Études Augustiniennes Paris.

Oldfield, J. (2005) 691-793. “Teología agustiniana de la conversión”. *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy*. J. OROZ – J. A. GALINDO (Editores). EDICEP: Valencia.

Pincherle, A. (1974). “Ambrogio e Agostino”. *Augustinianum* 14, (1974), 385-407.

Ratzinger, J. (1957). "Originalität und Überlieferung in Augustinus Begriff der Confessio". *Revue des Études Augustiniennes* 3, 457-479;

Rousseau, P. (1977). "Augustine and Ambrose. The Loyalty and Singlemindedness of a Disciple", *Augustiniana* 27, 151-165.

Saint-Laurent, G. E. (1991). "San Ambrosio de Milán, héroe, sabio y santo". *AVGVSTINVS* 36, 233-244.

Sánchez Carazo, A. (1996). *Mendigo de Dios. Agustín maestro de oración*. Dabar México

Trapè, A. (1976) *Sant'Agostino*. Esperienze Fossano.

Van Fleteren, F. (1990) 65-80. "St. Augustine's Theory of Conversion". *Collectanea Augustiniana. Augustine: Second Founder of the Faith*. J. C. Schnaubelt/ F. van Fleteren (Editores). Peter Lang: New York.

Vannier, M.-A. (2007). *Les Confessions de Saint Augustin*, Cerf Paris Cerf.

Vannier, M.-A. (1987) 9-21. "Conversio, creatio, formatio chez saint Augustin". *Congreso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione. Roma 15-20 settembre 1986*, II. Institutum Patristicum Augustinianum: Roma.

Vasey, V. (1974). "Prov. 17, 6b (LXX) and St. Ambrose's Man of Faith", *Augustinianum* 14, 259-276.

Weidman, C. (2003) *Praefatio Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 1-150. Pars 1^a: Enarrationes in Psalmos 1 – 32*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien.

Wenning, G. (1990). "Einfluss des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins", *Revue des Études Augustiniennes* 36, 80-90.

Naturaleza y arte en Plotino : Forma y belleza

María Isabel Santa Cruz

Universidad de Buenos Aires

maritasantacruz@gmail.com

Resumen:

Tras unas observaciones generales sobre el proceder exegético de Plotino y su concepción de la realidad, se procura mostrar cómo la naturaleza, función inferior del alma, produce espontáneamente, por su sola contemplación, gracias a los principios formales que recibe del alma superior y que proyecta sobre la materia para dar forma y vida a lo sensible. Plotino rechaza el modelo técnico como explicación de la producción natural y critica el arte mimético: pero naturaleza y arte parten ambas de un principio racional. Si en la naturaleza ese principio es interno, en el arte se requiere la intermediación del artífice, que lo concibe en su mente. La belleza es siempre inteligible y los productos de la naturaleza y los del arte son bellos, no por su materialidad, sino por la forma que se impone sobre el sustrato.

Palabras clave: Plotino - naturaleza – arte – forma – belleza

Abstract:

After some general remarks on Plotinus's exegesis and his conception of reality, this article aims to show how nature, the lower function of the soul, produces spontaneously by contemplation, in virtue of the formal principles that it receives from the higher soul and projects on matter to give form and life to the sensible. Plotinus rejects the technical model as an explanation of natural production and criticizes mimetic art; but both nature and real art start from a rational principle. While this principle is in nature internal, in art it is external and requires the intermediation of the artist, who conceives it in his mind. Beauty is always intelligible and the products of nature and those of art are beautiful, not because of their materiality, but because of the form that is imposed on the substrate.

Keywords: Plotinus – nature – art – form – beauty

Al leer las *Enéadas* fácil es advertir el cúmulo de referencias inconfundibles y de citas reconocibles como tales (aunque inexactas en su mayor parte), no solo de Platón y de Aristóteles, sino de muy numerosos y variopintos autores, desde Homero hasta coetáneos del propio Plotino.¹

La recurrencia constante a citas y referencias se explica si se tienen en cuenta la naturaleza de los tratados de Plotino y el modo en que él presenta sus propias concepciones filosóficas. Sabemos que sus escritos, que trasuntan el modo en que se desarrollaban sus cursos, son de estilo conciso y retoman, probablemente, si no un discurso entero, al menos elementos de un discurso, de una exposición o de una discusión que Plotino ha mantenido en sus clases frente a un conjunto variado de oyentes, razón por la cual los tratados conservan muy a menudo rastros de la espontaneidad de la oralidad (Darras-Worms 2018, 117). Plotino suele partir de la exposición y crítica de los comentarios disponibles en la época sobre las obras de Platón y de Aristóteles, y se propone desarrollar su propia doctrina a partir del examen de concepciones de sus antecesores, al modo dialéctico de Aristóteles. Parte de un texto, al que interpreta, critica y en algunos aspectos rescata y en otros corrige. Plotino no es un comentarista, sino un exégeta, y así se presenta él mismo. En efecto, en V 1 [10], donde encontramos su concepción de las tres hipóstasis como exégesis de las hipótesis del *Parménides* de Platón, nos dice textualmente:

Estas palabras no son nuevas y su formulación no es de hoy; fueron formuladas en otro tiempo, sin que, sin embargo, hayan sido desarrolladas. De hecho, lo que ahora estamos diciendo no es sino interpretación de esas lejanas palabras, convencidos como lo estamos, gracias al testimonio del propio Platón, de la antigüedad de todas esas doctrinas (V 1, 8, 10-14).²

Pero Plotino no interpreta ni cita los pasajes en sus contextos respectivos, sino que procede de manera selectiva. Elige frases, incluso

¹Véase el *Index fontium* de Henry-Schwyzler, que registra, por ejemplo, cerca de trescientas citas o referencias del *Timeo* y algo más de la *República*.

²Todas las citas y referencias a las *Enéadas* se hacen siguiendo la *editio minor* de Henry-Schwyzler (1964-1982). En cada caso indico número de *Enéada*, tratado, capítulo y líneas, e incluyo entre corchetes el número del tratado según el orden cronológico. Las traducciones son mías.

palabras, una afirmaciones tomadas de aquí y de allá, como si todas hubieran pertenecido a un mismo escrito. En el caso particular de Platón, citarlo es para Plotino un modo de validar lo que ha dicho o va a decir inmediatamente. Tal validación es, por cierto, una de las funciones más corrientes de la cita (Darras-Worms 2018, 11). Un claro ejemplo lo hallamos en el primer capítulo del breve tratado V 4 [7]: Plotino presenta allí al primer principio, simple, diferente de lo que viene después de él, sin mezcla, y dice que “de él no hay discurso ni ciencia” (l. 9, *Parménides* 142a3-4), que “está más allá del ser” (l. 10, *República* VI 509b9), que “el principio es ingénito” (l. 19, *Fedro* 245d3) y de él dice también que no encierra recelo o egoísmo (l. 35, referencia clara a *Timeo* 29e1-2).

Si bien Plotino se declara fiel exégeta de Platón, por el tipo de exégesis filosófica que pone en práctica, absorbe en ella múltiples elementos tomados de otros autores y corrientes, en especial de Aristóteles y los estoicos. Baste señalar que las citas y referencias a obras de Aristóteles registradas en el *Index fontium* de Henry-Schwyzler son numerosísimas, más de quinientas.

Valiéndose, pues, de una exégesis original y trasponiendo a la realidad, para explicarla, la estructura psíquica humana y sus funciones, Plotino presenta su compleja concepción de lo real como el despliegue eterno y dinámico de una fuerza productiva, que parte de un principio absolutamente uno y que, como si manara de una fuente o creciera de la raíz de inmenso árbol,³ se va debilitando a medida que se aleja del primer principio, hasta llegar a un límite más allá del cual ya no hay fuerza de producción; pero no es un simple fluir como el de las aguas, porque lo surgido del principio, sin perder continuidad con él, se estructura en niveles de complejidad y pluralidad crecientes, cada uno de los cuales es continuo respecto del anterior, pero diferente de él. El punto de partida del despliegue no es una divinidad omnipotente y creadora, sino una unidad absoluta, en sí misma incognoscible e inefable, potencia productiva δύναις πάντων, como dice Plotino en numerosas pasajes,⁴ que, paradójicamente, produce sin producir, por desborde de perfección,

³ Estas son dos de las diversas metáforas a las que Plotino recurre en su explicación y que aparecen, por ejemplo, en III 8 [30] 10,4-12.

⁴ Por ejemplo V 4 [7] 2,40; (III 8 [30], 10,1 y 27; V 4,1,36; 2,38; VI 7 [38] 32,31; V 3 [49] 15,33. Sobre la expresión δύναις πάντων, véase Aubry (1999) 9-32.

permaneciendo en sí misma. De lo Uno procede el intelecto, del intelecto procede el alma, las así llamadas “tres hipóstasis que son principios”.⁵

Por debajo de lo inteligible y vinculado con él, hay otra realidad, la sensible, que no puede explicarse sino por su relación con el ámbito del que depende, lo inteligible, que es su causa. El último eslabón de lo inteligible es el alma y, más precisamente, la naturaleza.⁶ En efecto, como Plotino lo afirma en IV 4 [28] 13, 2-3, ella es el último, el más extremo (ἔσχατον) de los eslabones de la cadena de inteligibles. Pero no es un principio autónomo, sino la función inferior del alma, que, productora inmediata de lo sensible, da vida y forma a los cuerpos.

Dado que hay una doble naturaleza, la inteligible y la sensible, es mejor para el alma estar en lo inteligible, pero sin embargo es preciso que participe también de lo sensible, en razón de la naturaleza que posee;⁷ y no debe irritarse consigo misma, si no es en todo lo mejor; ocupa un rango intermedio entre las realidades, porque perteneciendo a lo divino, se halla en el confín de lo inteligible, pero limita con la naturaleza sensible, le da a lo sensible algo de sí misma y recibe algo a cambio, si es que no lo ordena preservando su propia seguridad, sino que, por excesivo ardor se sumerge en el interior y no permanece toda entera con el alma toda. (IV 8 [6] 7, 1-11).

Que la naturaleza sea una función del alma significa que no puede fundarse en sí misma; ella no es, como quiere Aristóteles, un proceso que encierra en sí mismo sus principios, que lo orientan teleológicamente hacia lo mejor (Rossi Monti 2014, 18). Es función de una instancia superior, de la que recibe fuerza de producción, que proyecta sobre lo inferior, como imitaciones.

Lo que procedente de ella [del alma] se refleja sobre la materia (ἐμφαντασθὲν εἰς ὕλην) es naturaleza. En ella se detienen las realidades (τὰ ὄντα) o aun antes de ella, y son estas las últimas de lo

5 Como aparece en el título de V 1 [10]; Plotino usa “hipóstasis” casi siempre con referencia a la realidad inteligible y a la procesión a partir de lo Uno (Atkinson, 1983, n. a V 1,3,9-10), pero no con el significado técnico preciso que más tarde adquirió, probablemente gracias a Porfirio. Sobre esta cuestión, véase Narbonne (2014) xcvi-cii.

6 Para los diferentes significados de φύσις en las *Enéadas*, véase Morel (2009) 393.

7 Plotino usa el término φύσις dos veces en estas líneas, no en un sentido “técnico”, sino en el sentido más general de realidad o modo de ser propio de algo.

inteligible (ἔσχατα ταῦτα τοῦ νοητοῦ). A partir de ahí solo hay imitaciones (μιμήματα) (IV 4 [28] 13,19-22).

En el tratado III 8 [30], dedicado al tema de la contemplación,⁸ Plotino insiste en que toda contemplación es producción, toda θεωρία es ποίησις.⁹ Que la contemplación sea paradigmáticamente una propiedad del intelecto (III 8 [30] 8), no impide que haya otras formas de contemplación, más débiles, que son propias tanto del alma superior como de la naturaleza (Gerson 1994, 58 y 220-221). Los cuatro primeros capítulos de III 8 [30] están dedicados a la naturaleza, al modo en el que produce y al resultado de su producción. Plotino hace hablar a la naturaleza, que declara que produce contemplando, “como los geómetras, que dibujan contemplando; pero yo no dibujo, sino que contemplo y las líneas de los cuerpos surgen como si de mí cayeran” (4, 9-10). La naturaleza, sin servirse de manos, ni de pies, ni de instrumentos ni de palancas,¹⁰ da forma a una materia (III 8 [30] 2,1-4), porque ella es forma y es un principio racional formativo.

El principio racional formativo (λόγος) tiene a lo corpóreo como materia (por ejemplo todo lo húmedo), pero es él mismo forma como un todo, y un principio racional formativo idéntico a la forma que genera el alma, y esta alma es una imagen de otra alma superior. Algunos llaman “naturaleza” a esta alma que está en las simientes, que parte de arriba, de los seres que la preceden, como la luz del fuego: ilumina y conforma la materia, no empujando ni sirviéndose de esas palancas de las que tanto se habla, sino brindando sus principios racionales (V 9 [5] 6, 17-24).¹¹

8 III 8 es el primero de un *Grossschrift*, como lo denomina Roloff (1970), un conjunto de cuatro tratados unidos (III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32] y II 9 [33]), según muchos estudiosos, por su carácter agnóstico. La crítica a los gnósticos se advierte en ellos, aunque solo en el tratado II 9 [33] Plotino la hace directa y explícitamente.

9 Casi como un desafío a Aristóteles, quien reserva al hombre la contemplación (particularmente en el libro X de la *Ética Nicomaquea*), Plotino la extiende absolutamente a todo, desde los seres racionales hasta la tierra (III 8,1,1-10; 7,1-3). Como señala Kalligas (2014) 623-624, es difícil determinar por qué vía llega Plotino a tal conclusión, dado que no hay rastros de ella en autores medioplatónicos.

10 Sobre la hipótesis mecánica y el recurso a la palanca como mecanismo explicativo en el mundo antiguo, desde Aristóteles en más, véase Rossi Monti (2014) 32-33.

11 “Lo húmedo” aquí aludido corresponde, seguramente, a la materia de la simiente. Así lo entiende Armstrong (1984) 303 en su traducción, seguido por Fronterotta (2002) 220, n. 56). Sobre este punto véase también el comentario de Schniewind (2007) 152-153, quien señala que es difícil decidir si Plotino está refiriéndose aquí al alma del universo o a las

Así pues, la naturaleza, por el solo hecho de contemplar; produce; más bien, su actividad contemplativa, que es una forma débil de autoconciencia,¹² coincide con su producción, que consiste en informar a los cuerpos sensibles, transmitiendo al sustrato las formas que, aún más pluralizadas, recibe del alma superior. Y puede hacerlo, como leemos, por ejemplo, en III 8 [30] 2, 29-34, porque la naturaleza es un λόγος, esto es, un principio racional formativo que permanece en sí mismo y que produce una imagen o reflejo que se manifiesta en la conformación de los cuerpos; este último principio racional formativo es muerto, en tanto carece ya del poder generativo que posee el principio racional que lo produce (Kalligas 2014, 629). Dicho de otro modo, las formas que el alma, a través de la naturaleza, introduce en el mundo material son ellas mismas incapaces de actividad productiva, salvo en la medida en que son informadas por el alma. Pero la forma que está en lo sensible, su conformación, que ya no puede seguir produciendo, depende y deriva de la que está en la naturaleza misma, y no coincide con ella, sino que es, por así decirlo, una forma degradada.¹³

En diferentes contextos Plotino compara la producción natural con la artificial. En muchos pasajes, las contrapone y niega que la naturaleza produzca a la manera de un artesano. Como sabemos, en el *Timeo* Platón recurre a la figura de un artesano divino, a manera de intermediario que le permite salvar la fisura entre lo inteligible y lo sensible que él mismo creó. Plotino, en cambio, no necesita la figura del demiurgo, porque la relación entre lo inteligible y lo sensible queda plenamente justificada con el mecanismo de procesión de la realidad en su conjunto. La procesión, en efecto, suplanta todo tipo de acción divina o demiúrgica, que, como tal, connotaría temporalidad y discontinuidad (Stern-Gillet 2000, 24). El universo no es producto de un artesano que en determinado momento ha

almas individuales. Lo más probable es que haya querido mantener la ambigüedad, para subrayar la semejanza entre alma universal y alma particular.

¹² Plotino caracteriza la actividad cognitiva propia de la naturaleza como una suerte συναίσθησις, inferior a la que corresponde al intelecto y al alma superior. También a lo Uno atribuye algo así como una συναίσθησις, superior a la del intelecto, una especie de “supra-autoconciencia”. He desarrollado este punto, remitiendo a los textos pertinentes de las *Enéadas*, en Santa Cruz (2019) 226-228 y Santa Cruz (2022) de próxima aparición. Sobre el vocabulario de la conciencia en Plotino, véanse Schwyzer (1950), Warren (1964), Schroeder (1989) y Violette (1994).

¹³ Taormina (2020) hace un detallado análisis de I 1 [53] 6, 14 – 7, 6, a la luz de un texto similar, VI 4 [22], 15, 8-18, y sostiene que en el tratado I 1 [53] es el alma individual, y no la cósmica, la que hace viviente al cuerpo con una vida propia.

deliberado y decidido producirlo (οὐκ ὀρθῶς...ὡς ποτὲ βουλευσαμένου τοῦ ποιοῦντος ποιεῖν) (V 8, 12, 20-22).¹⁴ La naturaleza lleva a cabo su función propia sin cálculo, porque lo hace de modo espontáneo, por ser fuerza productora. Pero ello no significa que el universo, pleno de orden y belleza, sea resultado del azar, sino que es producto de una causa inteligente y no de un agente que proyecta y diseña su obra.¹⁵ (Wildberg 2009, 133). Convencido, como está, de ser un fiel exégeta de Platón, Plotino rechaza una lectura literal del *Timeo*, y no análoga la producción de la naturaleza a la de un artífice o artesano; el universo, imitación del modelo perfecto, existe siempre, no ha habido un momento en el que comenzó y la providencia universal que en él reina es su conformidad al intelecto, que es su arquetipo y modelo (III 2 [47] 1, 1-35).

Como leemos en V 8 [31] 7, 2-24, el universo estaba ya diseñado en algo superior a él y de él procede, pero no es resultado de un productor (ποιητής) que haya calculado y deliberado, que haya ido concibiendo o ideando en su mente,¹⁶ paso a paso, lo que iba a hacer, y que tras completar el diseño haya puesto manos a la obra. No es posible que produjese a la manera de los artesanos que, habiendo recibido su concepción de otro, se valen de manos e instrumentos (1-11). Como eso no es posible, “solo queda que todo existe en algo más, y puesto que no hay ningún intermediario, gracias a la vecindad con algo más en la realidad, como si fuera súbitamente, aparece una manifestación (ἴνδαλμα) y una imagen (εἰκόνα) de aquello otro” (12-15). (V 8 [31] 7, 2-44).

También en IV 3 [27] 10, 10-19 Plotino sostiene que el alma tiene la capacidad de ordenar de acuerdo con principios formativos racionales (κατὰ λόγους κοσμεῖν) y

produce sin reflexión adventicia y sin esperar haber tenido deliberación ni examen (οὐκ ἐπακτῶ γνώμη οὐδὲ βουλήν ἢ σκέψιν ἀναμείνασα), porque en ese caso ella no produciría naturalmente sino en virtud de un arte adventicia (οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ κατ’

¹⁴ Aunque Plotino rechaza la figura del demiurgo, a lo largo de sus cincuenta y cuatro tratados, la evoca en repetidas ocasiones, seguramente porque su particular modo de exégesis le hace necesario respaldar buena parte de sus afirmaciones en la letra de Platón (Charrue 1978, 126-127), pero tal como él la lee, la utiliza y la acomoda.

¹⁵ Véase Rossi Monti (2014) 17.

¹⁶ ἐπινοῆσαι (l. 3) y ἐπινοῖα (l. 8). El verbo ἐπινοεῖν significa “concebir”, pero más precisamente “concebir de manera intencional”, como bien señala Darras-Worms (2018) 85, n. 3.

ἐπακτὸν τέχνην). Pues el arte es posterior a la naturaleza e imita (μιμῆται) produciendo imitaciones (μιμήματα) borrosas y débiles, como unos juguetes sin mayor valor, sirviéndose de múltiples herramientas para [realizar] una imagen de la naturaleza (εἰς εἶδωλον φύσεως) (IV 3 [27] 10, 14-19).

En II 9 [33] 12,17-18 se distingue asimismo la producción natural de la del arte: en abierta crítica a los gnósticos, se señala que la naturaleza “no produce como lo hacen las artes “pues las artes son posteriores a la naturaleza y al universo”.

Plotino rechaza, pues, el modelo técnico para explicar la acción de la naturaleza. Sin embargo, frente a las actividades técnicas tiene una postura ambivalente (Morel 2009, 396): por un lado, las desprecia y contrapone enérgicamente naturaleza y arte, como se advierte, por ejemplo, en los pasajes citados; por otro, hay textos, como V 8 [31] 1, en los que las considera positivamente y las acerca, no las enfrenta ni separa tajantemente, porque naturaleza y arte producen sin la mediación de razonamiento y de deliberación y ambas se vinculan con la dimensión inteligible:

Toda alma tiene un [aspecto] inferior vuelto hacia el cuerpo y uno superior vuelto hacia la inteligencia. El alma total, la del universo, por su parte vuelta hacia el cuerpo organiza (κοσμεῖ) el universo trascendiéndolo (ὑπερέχουσα) sin esfuerzo, porque actúa sobre lo que está por debajo de ella sin razonamiento [o cálculo: μηδὲ ἐκ λογισμοῦ], como nosotros, sino por intuición intelectual (νόη), como hace el arte, que no delibera (οὐ βουλευεται) (IV 8 [6] 8,13-16).

La naturaleza actúa como “el arte, que no delibera”, frase esta última tomada de Aristóteles (*Física* II 8, 199b28-29).¹ Aristóteles, por cierto, apela a la analogía entre la naturaleza y el arte en más de una ocasión. El arte sigue el modelo de la naturaleza, y no a la inversa, pero el modo de actuar de la naturaleza está explicado a partir del operar del arte (Solmsen 1963, 488; Rossi Monti 2014, 23). El mundo físico no es resultado de la operación de un artífice que actúa desde fuera, sino de una fuerza inmanente a la naturaleza misma, que actúa con vistas a un fin, sin deliberar ni discurrir y en eso coincide con el arte; pero se diferencia de él porque lo hace desde el interior.

En los tratados I 6 [1] y V 8 [31]¹⁷ encontramos las reflexiones estéticas de Plotino en su forma más madura, e importantes observaciones acerca de la belleza –íntimamente ligada a la forma y al logos– en la producción natural y en la artificial. En V 8 [31] Plotino retoma algunos de los temas presentes en I 6 [1], pero desde una perspectiva diferente. En efecto, si el interés principal de I 6 [1] es explicar de qué modo puede guiarse al alma para que ascienda hacia lo inteligible a través de su aprehensión de la belleza, V 8 [31] está orientado a demostrar que la belleza es algo incorpóreo aun cuando se la encuentre en objetos sensibles (Smith 2016, 31). Mientras que en I 6 [1] se insiste sobre el papel anagógico de la belleza, V 8 [31] muestra el papel dinámico de la forma en la manifestación de la belleza y explica cómo la belleza pertenece al mundo inteligible como tal (Laurent 2011,108-109).

En V 8 [31], cuyos dos primeros capítulos complementan los desarrollos de I 6 [1] sobre la belleza sensible, con el fin de explicar qué es la belleza inteligible y mostrar que toda belleza es inteligible, parte de una consideración acerca del arte. Como puede advertirse a lo largo de todo el tratamiento, Plotino sostiene que la belleza, se dé donde se dé, no se reduce a la simetría de las partes (I 6 [1] 1, 37-40), sino que depende siempre de la presencia y de la actividad de una forma. La belleza es ese aspecto de lo inteligible que produce placer a quien lo contempla mientras lo contempla. Y como la belleza es una propiedad de las Formas en tanto contempladas, las imágenes de las Formas, que se dan en cuerpos, objetos de visión, de audición, modos de vida, acciones, virtudes, poseen también imágenes de tal propiedad. Un cuerpo, por ejemplo, es bello por participación en una forma y tal participación tiene por causa eficiente el alma (Gerson 1994, 212). Como ello puede explicarse más fácilmente en el caso del arte, Plotino apela a ella con una intención didáctica. Aunque inspirado, sin duda, en el discurso de Diótima en el *Banquete*, Plotino no comienza el ascenso con la belleza física, sino que parte de la belleza de objetos artificiales.

Toma un ejemplo significativo, porque se trata de algo bien conocido por todos y, además, inerte, lo más bajo en la cadena de la realidad, lo más alejado de lo inteligible: dos bloques de piedra, uno en bruto, sin

17 I 6 es el primero en el orden cronológico, y V 8, número 31, forma parte del grupo de cuatro tratados supuestamente contra los gnósticos, grupo al que también pertenece III 8 [30].

configuración,¹⁸ y desprovisto de arte (τέχνης ἀμοίρου) y otro que, sometido al arte, se ha tornado estatua de un dios, de una Gracia o de una Musa, o incluso de un hombre, que el arte ha fabricado tomando rasgos de todos los hombres bellos. La piedra trabajada es bella, no por ser piedra, sino por la belleza de la forma que el arte ha puesto en ella, forma que estaba en la mente del que la concibe (ἐν τῷ ἐννοήσαντι) antes de entrar a la piedra. Adviértase que Plotino no se refiere al artífice sino a *quien concibe*, para subrayar que el arte, en sí mismo, es una actividad puramente noética. Rechaza así todo antropomorfismo, al señalar que esa forma estaba en el artífice, pero no por tener manos ni ojos, sino porque participa del arte. Un individuo no es artista por cierta habilidad técnica, sino porque posee una visión intelectual de la forma, una visión que les es ajena a quienes no participan del arte.

En este pasaje se ve con claridad cómo, en el caso del arte, el principio formal de un objeto es exterior al objeto y la belleza en el objeto es resultado de la acción de un artífice que aprehende el principio formal y, en función de ese modelo, plasma una configuración en su producto. Así, la belleza de una estatua se debe a la forma plasmada en la materia; pero esa forma estuvo antes en la mente del artífice y aun antes, primitivamente está en el arte. Por lo demás, es interesante advertir que Plotino no dice que la piedra ha sido “trabajada”, sino “dominada por el arte” (τέχνη κεκρατημένου: 1,9) o, como leemos unas líneas después, “que ha cedido al arte” (εἴξεν ὁ λίθος τῇ τέχνῃ (1,22).

Otro tanto sucede en el ámbito de la naturaleza: “Cuando la materia domina, y no la naturaleza, las cosas no llegan a la perfección, al ser vencida la forma” (ὅτε δὲ καὶ ἡ ὕλη κρατεῖ, οὐχ ἡ φύσις, ὡς μὴ τέλειον γενέσθαι ἡττωμένου τοῦ εἴδους) (II 3 [52] 12,9-11). “Y si alguna de entre las cosas generadas carece de excelencia, es porque no está completamente formada, debido a que la materia no ha sido dominada” (μὴ εἰδοποιηθὲν εἰς τέλος μὴ κρατηθείσης τῆς ὕλης) (IV 4 [28] 38,19-21; cf. II 3 [52] 16,52. La dominación de la materia por la forma es, en verdad, la dominación de la materia por el alma, con la forma como instrumento; así, la dominación puede entenderse como una suerte de producción lograda exitosamente de

18 Sobre el uso del adjetivo ἀρρυθμίστος, literalmente “sin ritmo”, ausencia de medida y de proporción, véanse (2011) 122-123 y Darras-Worms (2018) 67, n.1. Laurent (2006) 112, n. 6, cree ver aquí una cita de Aristóteles, *Física* II 1, donde se dice que la naturaleza material es “informe por sí” (ἀρρυθμίστων καθ’ ἑαυτό: 193 a 12).

una imagen de la forma (Gerson 1994, 214). La fealdad es la ausencia de forma en aquello que está destinado a recibirla. La belleza sensible es algo así como un testimonio o un rastro de su arquetipo superior y de su causa. Un objeto o un cuerpo es bello solo como epifanía de la forma (Narbonne 2001:4-6).¹⁹

Hay en la naturaleza un principio racional formativo, que es el arquetipo de la belleza que está en el cuerpo; pero más bello que el que está en la naturaleza es el principio racional formativo que está en el alma, del que procede el que está en la naturaleza” (V 8 [31] 3,1-3).

La belleza de una Helena o de una Afrodita les viene de una forma: “¿No es, por cierto, en todos los casos, una forma, que llega a lo generado desde su productor, así como se dijo que en las artes le llega a lo artesanal de las artes?” (V8 [31] 2, 9-16).

Ahora bien, si la belleza de una obra de arte es resultado de la presencia y la actividad de una forma inteligible, la obra no puede ser simplemente una imitación de un objeto material. Plotino, evocando seguramente a Platón, argumenta contra quienes critican al arte acusándolo de ser mera imitación:

Y si alguien desprecia a las artes porque ellas producen imitando a la naturaleza, hay que decir que también las cosas naturales son imitaciones de algo diferente. Además, hay que saber que las artes no imitan simple y directamente lo que es visible, sino que se remontan a los principios racionales formales de los que proviene la naturaleza, y que producen muchas cosas por sí mismas. Y agreguemos que ellas suplen los defectos de una cosa, sea la que fuere, porque poseen la belleza. Así Fidias, que produjo su Zeus sin mirar a nada visible, lo concibió tal como tendría que ser si hubiera querido aparecerse ante nuestros ojos” (V 8 [31] 1, 32-40).

Arte y naturaleza producen imitando; pero “imitar”, como surge de este pasaje, adquiere dos matices significativos diferentes según el contexto y la perspectiva. Plotino rechaza la concepción mimética del arte

¹⁹ Tiene razón Mathias (1991) 5 cuando sostiene, al inicio de su estudio, que “los tratados que Plotino consagra a lo bello no son tratados de estética, sino que son tratados de metafísica”.

de *República* X, porque el arte no copia objetos sensibles a los que toma como modelo, sino que imita a la naturaleza porque produce “como ella”, a partir de un principio racional.

Como sostiene Pépin (1992) 307-322, hay en Plotino dos teorías del arte: una, criticada, que retoma la concepción platónica del arte como mimesis de los objetos visibles, y otra según la cual las artes se inspiran en modelos inteligibles.²⁰ Es muy posible que Plotino piense que el arte meramente mimético evocado en *República* es de un nivel inferior, y es por ello que distingue entre un artesano que copia un objeto sensible y un artista, como el Fidias al que pone como ejemplo en V 8 [31] 1, 38-40, pasaje antes citado.²¹

Como surge de V 8 [31] 3,1-10, la forma primigenia de belleza es la que está, como modelo, en el intelecto. De él le llega alma, de la que procede la belleza de toda otra cosa, natural o artificial. En la naturaleza, las formas son producidas por el alma del universo, mientras que las formas que se dan en objetos físicos son resultado de la producción de un sujeto individual (Gerson, 1994, 212). Naturaleza y arte parten ambas de un principio racional, pero la naturaleza transmite espontáneamente, sin intermediarios, la forma que está en ella, mientras que el artista concibe una forma, que, en tanto concebida, le es interior, pero que requiere la existencia de una forma exterior, “contenida” en el arte, del cual el artista participa.²² (V 8 [31] 1, 15-18).

Como hemos tratado de mostrar, producción natural y producción artesanal tienen puntos de contacto y aspectos diferentes. Aunque Plotino da prioridad a la naturaleza por sobre el arte, por momentos las acerca y nos propone contemplar *las obras* (ἔργα) *de la naturaleza*. El orden que se da en todo el universo visible, aun en lo más ínfimo, da testimonio del arte maravilloso (ἡ τέχνη θαυμαστική) que se manifiesta no solo en lo divino sino en la complejidad de los animales, de las plantas, en el crecimiento de los frutos o de las flores (III 2.13, 18-30). Si la naturaleza es diferente y

20 Sobre la doble teoría estética, véase Stern-Gillet (2000) 19-23.

21 Como sugiere Smith (2016) 32, Plotino alude al tipo de arte representado por la estatua de Zeus en Olimpia, obra de Fidias.

22 En este aspecto, Plotino evoca a Aristóteles *EN* VI 4, 1140a y *Met.* VII 7, 1032b 1-14.

superior al arte, al fin de cuentas, la naturaleza opera *con un arte inmanente*.²³

Obras citadas

Armstrong, Arthur H. (1984). *Plotinus with an English translation, v. V Enneads V 1-9*. Harvard University Press: Cambridge MA.

Atkinson, Michael (1983). *Plotinus: Ennead V. 1 On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation by M. Atkinson*. Clarendon Press: Oxford.

Aubry, Gwenäelle (1999). “Puissance et principe: la δύναμις πάντων, ou puissance du tout”, *Kairos* 15 (Plotin), 9-32.

Charrue, Jean-Michel (1978). *Plotin, lecteur de Platon*. Les Belles Lettres: Paris.

Darras-Worms, Anne-Lise (2018). *Plotin, Traité 31 (V 8) Sur la beauté intelligible*. Introduction, traduction, commentaire et notes. Vrin: Paris.

Fronterotta, Francesco (2002) 183-227. “Traité 5 (V, 9)”. Présentation et traduction . *Plotin. Traités 1-6*. Traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Flammarion: Paris.

Gerson, Lloyd (1994). *Plotinus*. Routledge: London and New York.

Henry, Paul et Schwyzer, Hans-Rudolph (editores) (1964-1982). *Plotini Opera*. 3 vols. (*editio minor*). Clarendon Press: Oxford.

Kalligas, Paul (2014). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Vol. I*, Traducción: Elizabeth Key Fowden & Nicolas Pilavachi. Princeton University Press: Princeton.

Laurent, Jérôme (2006) 75-127. “Traité 31 (V,8) Sur la beauté intelligible”. Présentation et traduction. *Plotin, Traités 30-37*. Traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Flammarion: Paris.

23 Sobre esta cuestión, véase el análisis de Rossi Monti (2014) 38.

Laurent, Jérôme (2011). *L'éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du Beau*. Les éditions de la transparence: Chatou.

Mathias, Paul (1991). *Plotin, Du Beau: Ennéades I,6 et V,8*. Préface, traduction et commentaires. Presses Pocket: Paris.

Morel, Pierre-Marie (2009). "Comment parler de la nature? Sur le Traité 30". *Les études philosophiques*, 90, 387-406.

Narbonne, Jean-Marc (2001) 3-18. "Action, Contemplation and Interiority in the Thinking of Beauty in Plotinus". *Neoplatonism and Western Aesthetics*. A. Alexandrakis / N. Moutafakis (Editores). State University of New York Press: Albany.

Narbonne, Jean-Marc (2014). *Plotin. Oeuvres complètes. Tome I, Volume I. Introduction par J.-M. Narbonne avec la collaboration de M. Achard. Traité 1 (I 6), Sur le beau. Texte établi par L. Ferroni. Introduit, traduit et annoté par M. Achard et J.-M. Narbonne*. Les Belles Lettres: Paris.

Pépin, Jean (1992) 301-334. "L'épisode du portrait de Plotin (VP 1.4-9)". *Porphyre, la vie de Plotin II*. L. Brisson / J.-L. Cherlonneix / M.-O. Goulet-Cazé et alia. Vrin: Paris

Roloff, Dietrich (1970). *Plotin. Die Grossschrift III,8 –V,8 –V,5 – II,9*. Walter de Gruyter: Berlin.

Rossi Monti, Martino (2014) 13-48. "Un filosofo mancato. Aporie della concezione plotiniana della natura". A. La Vergata (Editor). Edizioni ETS: Pisa.

Santa Cruz, María Isabel (2019). "Intorno al concetto di natura in Plotino". *Φιλοσοφία* 49, 223-235.

Santa Cruz, María Isabel (2022). "Contemplación y producción de la naturaleza", *Perspectiva filosófica*

Schniewind, Alexandrine (2007). *Plotin. Traité 5 (V,9)*. Introduction, traduction, commentaire et notes par---. Les éditions du Cerf: Paris.

Schroeder, Frederic (1987). “Synousia, Synaisthaesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness”. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, v. 36, 677-699.

Schwyzler, Hans Rudolph (1960) 341-378. “Bewusst und Umbewusst bei Plotin”. *Entretiens Hardt, t. V, Les sources de Plotin*. Fondation Hardt Genève-Vandoeuvres.

Smith, Andrew (2016). *Plotinus. Ennead I. 6: On Beauty*. Translation with Introduction and Commentary. Parmenides Publishing: las Vegas/Zurich/Athens.

Solmsen, Friedrich (1963). “Nature as Craftsman in Greek Thought”. *Journal of the History of Ideas* XXIV, 473-496.

Stern-Gillet, Suzanne (2000) 3-45. “Singularité et ressemblance: le portrait refusé”. *Études sur Plotin*, M. Fattal (Editor). L’Harmattan: Paris.

Taormina, Daniela (2020) 17-42. “Il corpo, la luce e l’insieme dei due. Una proposta esegetica di Plotino, *enn. I 1 [53], 6, 14–7, 6*. In: C. Horn / D. Taormina (Editores). *Körperlichkeit in der Philosophie der Spätantike. Corporeità nella filosofia tardoantica*. Academia Verlag; Sankt Augustin.

Violette, René (1994), “Les formes de la conscience chez Plotin”. *Revue des études grecques* 107, 222-237.

Warren, Edward (1964). “Consciousness in Plotinus”. *Phronesis*, v. IX, 83-97.

Wildberg, Christian (2009) 121-143. “A world of thoughts: Plotinus on nature and contemplation (*Enn. III.8 [30] 1-6*)”. R. Chiaradonna / F. Trabattoni (Editores). *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Brill: Leiden-Boston.

Wilberding, James. “Automatic Action in Plotinus”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXXIV, 2008, p. 373-407.

Ireneo de Lyon *Doctor Unitatis*

Ysabel de Andia

Directrice de Recherche au CNRS à la retraite.

ysabel.deandia@gmail.com

Resumen

Ireneo de Lyon fue un puente entre Oriente y Occidente y un formidable luchador contra las herejías, en especial las de origen pseudo-gnósticas. Se destaca su audacia de señalar en el hombre la carne como imagen de Dios, aunque ella sola no es el hombre perfecto, como tampoco lo son solas ni el alma ni el espíritu. En conclusión, frente a la pseudo-gnosis que divide lo que está unido y multiplica lo que es simple, Ireneo aparece sobre todo como un doctor de la unidad.

Palabras clave: Ireneo, herejías, gnosticismo.

Abstract

Irenaeus of Lyons was a bridge between East and West and a formidable fighter against heresies, especially those of pseudo-gnostic origin. His audacity to point out in man the flesh as the image of God stands out, although it alone is not the perfect man nor are neither the soul nor the spirit alone. In conclusion, in the face of the pseudo-gnosis that divides what is united and multiplies what is simple, Irenaeus appears above all as a doctor of unity.

Keywords: Irenaeus, heresies, gnosticism.

El viernes 21 de enero, al final de la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, el Papa Francisco declaró a San Ireneo de Lyon¹ Doctor de la Iglesia, con el título de *Doctor unitatis*, “Doctor de la Unidad”.

¹ Nacido entre 130 y 140 probablemente en Esmirna (actual Turquía), Ireneo fue el segundo obispo de Lyon, entre 202 o 203. Es autor una *Refutación de la supuesta gnosis de nombre mentiroso* generalmente conocida bajo el título de *Contra las herejías* (*Adversus haereses*) y de la *Demostración de la predicación apostólica*, que se le conoció por Eusebio

San Ireneo de Lyon, originario de Oriente, ejerció su ministerio episcopal en Occidente: fue un puente espiritual y teológico entre los cristianos de Oriente y Occidente. Su nombre, Ireneo, expresa esa paz que viene del Señor y que reconcilia, restaurando la unidad. Que las enseñanzas de tan gran Maestro animen a todos los discípulos del Señor a avanzar cada vez más hacia la plena comunión.

La relevancia de Ireneo de Lyon, citado en el Concilio Vaticano II en las Constituciones *Dei Verbum* (DV), relativa a los obispos, y *Lumen Gentium* (LG), relativa a la Virgen María,² es más relevante que nunca desde la declaración del Papa. En cuanto a la gnosis, ha habido muchos estudios, empezando por *La gnosis de Princeton* (1974)³ y terminando por *Gnosis y gnósticos. De los orígenes al presente* (2021),⁴ subrayan su relevancia en este mundo fragmentado.

El Papa Francisco, al declarar a Ireneo “doctor de la unidad”, lo propone como modelo, mejor, como compañero de viaje en “el camino de todos los discípulos del Señor hacia la plena comunión”.

¿En qué sentido su teología puede caracterizarse por el signo de la unidad y en qué sentido Ireneo es hoy un médico de la unidad entre los cristianos de Oriente y Occidente?

I. Ireneo, doctor de la unidad

Ireneo fue un “puente” entre Oriente y Occidente, entre Esmirna, donde nació entre el 130 y el 140 d.C. y conoció a Policarpo, que “había estado en contacto con Juan y con los otros que habían visto al Señor”, y

de Cesarea. Eusebio de Cesarea cita igualmente dos cartas, una al Papa Víctor, y otra a Florino, que se ha dejado seducir por la pseudo-gnosis.

² DV 7: “Para que el Evangelio fuera guardado siempre intacto y viviente en la Iglesia, los Apóstoles dejaron por sucesores a obispos a los que dejaron su propio ejercicio de enseñanza” (*Adv. haer.* III 22, 4); DV 18: “El Evangelio cuadriforme” (*Adv. haer.* III 11, 8); – LG 56: Eva-María, María *causa salutis* (*Adv. haer.* III 22, 4).

³ Ruyer, Raymond (1974). *La Gnose de Princeton*, Fayard. La Gnosis de Princeton (1960-1974) es un movimiento informal que concierne a un cierto nombre de estudiosos, de científicos y que surgió después de la 2^a guerra mundial, principalmente en los Estados Unidos, en las universidades de la costa este, Princeton, Harvard y en los observatorios de California.

⁴ Hereaux, Roland (2015). *Gnose et Gnostiques. Des origines à nos jours*, DDB.

⁵ Cf. Y de Andia (1987) 31-48. “Irénee, théologien de l’unité”, NRT 109-1.

Lyon, de la que fue el segundo obispo entre el 177 y el 202 d.C. Así, incluyó a la Galia en la tradición apostólica juanina.

Fue un puente cuando suplicó al Papa Víctor de Roma (189-198) – a propósito de la disputa sobre la fecha de la Pascua – decidido a excomulgar a los obispos orientales que celebraban la Pascua el 14 de Nisan, mientras que en otros lugares la Pascua se celebraba el domingo siguiente. Ireneo le pidió que dejara a cada Iglesia libre en los asuntos que no conciernen a la fe. Esta libertad para las tradiciones de las iglesias individuales sigue siendo un modelo para hoy.

Ireneo es un pacificador, como su nombre indica, y al mismo tiempo un formidable luchador contra las herejías⁶ de Valentín,⁷ Marción⁸ y Marcos el Mago, esa pseudognosis,⁹ una perversión de la “verdadera gnosis” que es la fe cristiana, el auténtico conocimiento de Dios.

Frente a la “pseudo-gnosis” que separa al Dios Creador o Demiurgo y al Padre de Jesucristo, y divide al hombre en tres elementos o tres hombres, el hombre corpóreo o material, el psíquico y el pneumático, Ireneo afirma con fuerza la unidad de Dios y la unidad del hombre en el *Adversus haereses, Iluminación y refutación de la pseudo-gnosis*,¹⁰ y en su *Demostración de la predicación apostólica*.¹¹ Estos son los dos polos del pensamiento de Ireneo: por un lado, la refutación de la “gnosis con nombre mentiroso”, que tiene su origen en Simón el Mago,¹² del que

6 Sobre la herejía en Ireneo, ver Benoit, A. (1980) 55. “Irénee et l’hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l’évêque de Lyon”. “Ecclesia Orans” *Augustinianum* 20. de Andia, Y. (1985) 609-644. “L’hérésie et sa réfutation selon Irénée de Lyon, *Augustinianum* 25.

7 Orbe, A. Estudios valentinianos I-IV, 1955-1966; Ladaria, L. (2007). *Revista Española de Teología* 67; Romero-Pose, E. – de Andia, Y. “Il rinnovamento degli studi su Ireneo du Lione grazie all’opera del P. Antonio Orbe jesuita spagnolo”, *Consonantia salutis: studi su Ireneo di Lione*, ed. Longobardo, Luigi (2005).

8 Sobre Marción, ver Harnack (1924). *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig. Alland, B. (1973) 420-227. “Marcion. Versuch einer neuen Interpretation”. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70. von Capenhausen (1966) 213-226. “Marcion et les origines du canon néotestamentaire”. *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse* 46. Pétrement, S. (1984). *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Paris: Cerf.

9 “On appelle, on peut appeler, gnosticisme – et aussi gnose – toute doctrine ou toute attitude religieuse fondée sur la théorie ou sur l’expérience de l’obtention du salut par connaissance”, Puech, Henri-Charles (1978) 75. *En quête de la gnose* I. Paris : Gallimard.

10 Citamos la traducción de *Adversus haereses (Adv. haer.)* de Ireneo de Lyon de A. Rousseau (1984), *Contre les hérésies. Dénontiation et refutation de la gnose au nom menteur*. Paris : Cerf.

11 Froidevaux, L. (1959). *Démonstration de la prédication apostolique*. SC: Paris.

12 Cf. *Adv. haer.* I 23, 1-4. Sobre Simón el Mago, ver Beyschlag, K. (1971) 399.

hablan los Hechos de los Apóstoles (*Hch* 8, 9-24), y con Valentín y Marción como sus líderes, y, por otro lado, el realce de la “verdadera gnosis” (*Adv. haer.* IV, 33, 8), que nos es transmitida por la tradición apostólica, según las sucesiones episcopales de las distintas Iglesias.

La blasfemia fundamental es la blasfemia contra el Dios Creador: “Por más declaraciones solemnes que hagan, todos los herejes acaban blasfemando contra el Dios Creador”.

La blasfemia fundamental es la blasfemia contra Dios Creador: “Pues, por más declaraciones solemnes que hagan, todos los herejes terminan en esto: en blasfemar al Creador y en negar la salvación de esta obra formada que es la carne (*saluti plasmatis Dei*)” (*Adv. haer.* IV, praef. 4).

1) La unidad de Dios, Creador y Padre

Según Ireneo, la herejía gnóstica en el siglo II se refería principalmente a tres puntos: 1. blasfemar del Creador, 2. no reconocer que “el Verbo se hizo carne”, 3. y negar la salvación de la carne (*salus carnis*).

La “blasfemia” contra el Creador niega la unidad de Dios, Creador y Padre, y en consecuencia la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. La negativa a confesar que el Verbo vino en la carne (1 Jn 4:2-3) lleva a los gnósticos a la “división”.

La blasfemia fundamental es la blasfemia contra el Dios Creador: “Por más declaraciones solemnes que hagan, todos los herejes terminan con esto: blasfemando al Creador y negando la salvación de esta obra formada, la carne (*saluti plasmatis Dei*)” (*Adv. haer.* IV, praef. 4).

2) La unidad de Cristo, "verdadero dios y verdadero hombre

Contra los docetistas que confiesan la divinidad de Cristo,¹³ pero creen que su humanidad es una mera “apariencia” (δόκησις) y contra los

13 Orbe, A. (1976). *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*. Madrid: BAC.

ebionitas que creen que Jesús es solo un hombre, el “hijo de José”, Ireneo va a mostrar que Cristo es a la vez “verdadero Dios y verdadero hombre”.

1. *Contra el docetismo*, Ireneo se apoya en el testimonio de la pasión de Cristo del evangelista Juan, que vio salir agua y sangre del costado de Jesús atravesado por una lanza:

Si no era carne, sino que tenía apariencia de hombre (et cum caro non esset, sed pareret quasi homo), ¿cómo pudo ser crucificado, cómo pudo salir sangre y agua de su costado traspasado? ¿Cuál fue el cuerpo que embalsamaron los embalsamadores y cuál fue el cuerpo que resucitó? (Adv. haer. IV, 32, 2).

Las pruebas que Ireneo da de la realidad de la carne de Cristo son su costado traspasado del que salieron sangre y agua (Jn 19,34) y su cuerpo embalsamado por Nicodemo, que “trajo una mezcla de mirra y áloes que pesaba como cien libras” (Jn 19, 39), ambas cosas atestiguadas en la Escritura.

2. *Contra los ebionitas*, Ireneo retoma la exégesis del oráculo de Isaías 7,14 sobre el “signo de Emmanuel”: “la Virgen (Παρθένος) concebirá y dará a luz un hijo” El carácter virginal de la maternidad de María o el nacimiento virginal de Jesús es el “signo” de su generación divina: el “nacimiento luminoso” de Jesús, nacido de María, manifiesta su “generación luminosa” por el Padre. María es virgen y, por tanto, Jesús no nació de José, pero la concepción virginal de Jesús es efectivamente la “señal” de que “Dios está con nosotros”.

3) La unidad del hombre a imagen y semejanza de Dios¹⁴

1. *La unidad de lo espiritual y lo carnal y la capacidad de la carne para recibir el Espíritu.*

Los gnósticos distinguían tres “hombres”: el “hombre material”, condenado a la destrucción, el “hombre psíquico” o racional, que podía

¹⁴ Orbe, A. (1986). *Antropología de San Ireneo*. Madrid: BAC. de Andia, Y. (1986). *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon*. Paris: Études

tender hacia lo espiritual o lo carnal y compartir sus destinos, y el “hombre espiritual” (pneumático), el gnóstico, destinado a la eternidad de los eones del Pleroma celeste.

Ireneo argumenta en contra de esta distinción de tres hombres y afirma la unidad del hombre formada ‘de un cuerpo (*sôma*), un alma (*psyche*) y un espíritu (*pneuma*)’ (1 Tes 5,23).

Porque por las manos del Padre, es decir, por el Hijo y el Espíritu, el hombre, y no una parte del hombre, está hecho ‘a imagen y semejanza de Dios’ (Gn 1,26). Ahora bien, el alma y el espíritu pueden ser una parte del hombre, pero de ninguna manera el hombre: el hombre perfecto es la mezcla y la unión del alma que ha recibido el Espíritu del Padre y que se ha mezclado con la carne modelada según la imagen de Dios (*carni quae est plasmata secundum imaginem Dei*) (*Adv. haer. V,6,1*).

Cabe destacar la originalidad de Ireneo y su audacia al poner la imagen de Dios en la carne.

Si se separa la “carne” del “hombre espiritual”, como hacen los gnósticos, este “Espíritu” (*pneuma*) es “el espíritu del hombre”, pero no “el hombre espiritual”:

Por otra parte, cuando este Espíritu, al mezclarse con el alma, se une a la obra moldeada, gracias a esta efusión del Espíritu, se realiza el hombre espiritual y perfecto, y este es el mismo hombre que fue hecho ‘a imagen y semejanza de Dios’ (Gn 1,26) (*Adv. haer. V,6,1*).

La carne sola no es el hombre perfecto, ni el alma, ni el Espíritu.

Por eso el Apóstol, explicándose, definió claramente al hombre perfecto y espiritual, beneficiario de la salvación, en su primera epístola a los Tesalonicenses: ‘Que el Dios de la paz te santifique para que seas plenamente completo, y todo tu ser - es decir, tu Espíritu, tu alma y tu cuerpo (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ σῶμα) - sean conservados irreprochables para la venida del Señor Jesús’ (1 Tes. 5:23) (*Adv. haer. V,6,1*).

Es, pues, la “mezcla” o “unión de estas tres cosas lo que constituye el hombre perfecto” (*Adv. haer.* V,6,1). Al recibir el Espíritu de Dios, el hombre no pierde su “sustancia” carnal, sino que cambia su “calidad”, convirtiéndose en un “hombre espiritual”:

El hombre que se vincula por la fe y recibe el Espíritu de Dios no pierde la sustancia de su carne, sino que cambia la calidad de ese fruto que son sus obras y recibe otro nombre que significa su transformación a mejor, pues ya no es ni se llama carne y sangre, sino hombre espiritual (*Adv. haer.* V, 10, 2).

2. Finalmente, *la unidad del hombre es trinitaria*: creado a imagen y semejanza de Dios y modelado por las dos Manos de Dios que son el Verbo y el Espíritu, es al ser “hecho conforme y concordante con el Hijo (*conformatum et concorporatum Filio*)” (*Adv. haer.* V, 36, 3) por el Espíritu que vuelve al Padre.

Pero esta unidad del fin, en la resurrección, como la del principio, en la creación, no podía tener lugar sin la recapitulación de Adán en Cristo, que es la revinculación del “fin” (Cristo) con el “principio” (Adán) (*Adv. haer.* III, 22,3).

Esta unidad trinitaria del hombre, recapitulada en Cristo, se encontrará en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, animada por el Espíritu como el cuerpo lo está por el alma.

4) La unidad de la Iglesia

1. La unidad de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, animado por el Espíritu.

La unidad de la Iglesia es realizada por el Espíritu que le da vida en el día de Pentecostés, como el alma da vida al cuerpo: así como el “soplo” fue confiado a la obra moldeada (*plasma*), así el don de Dios (*Dei munus*) fue confiado a la Iglesia. La analogía entre el soplo de vida y el Espíritu, por un lado, y el artefacto y la Iglesia, por otro, muestra la relación entre la creación del hombre y la constitución de la Iglesia como cuerpo de Cristo en Pentecostés. Dios dio el aliento de vida a Adán y el Espíritu a la Iglesia. La unidad de la Iglesia es la de un organismo vivo, animado por el Espíritu.

El Espíritu hace que la fe de la Iglesia se “rejuvenezca”:

Por tanto, esta fe, que hemos recibido de la Iglesia, la guardamos con cuidado, porque incesantemente, bajo la acción del Espíritu de Dios, como un depósito de gran valor encerrado en un vaso excelente, rejuvenece y hace rejuvenecer el mismo vaso que la contiene (*Adv. haer.* III, 24,1).

El Espíritu de Dios, que es “el depósito de la incorruptibilidad, la confirmación de nuestra fe y la escalera de nuestra ascensión a Dios”, vivifica a la Iglesia por los carismas que le da, pues “en la Iglesia, se dice, Dios ha puesto apóstoles, profetas, maestros” (1 Cor. 12, 28) y “todo el resto de la obra del Espíritu” (1 Cor. 12, 11). Por lo tanto, de este Espíritu, “quedan excluidos todos los que se niegan a entrar en la Iglesia”. De ahí la conocida conclusión: “Porque donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia. Y el Espíritu es la verdad” (*Adv. haer.* III, 24, 1).

2. La unidad de la Iglesia en su catolicidad y apostolicidad

La unidad de la Iglesia, obra del Espíritu, es tanto en el tiempo como en el espacio: unidad en el tiempo, por su apostolicidad, y en el espacio, por su catolicidad.

La unidad apostólica de la Iglesia está garantizada por la unidad de la sucesión episcopal en las diferentes Iglesias, como la de Roma, cuya “lista de obispos” estableció Ireneo a partir de “los gloriosos apóstoles Pedro y Pablo”:

Esta es, según él, la secuencia y la sucesión por la que ha llegado hasta nosotros la Tradición que se encuentra en la Iglesia desde los apóstoles y la predicación de la verdad. Y esto es una prueba muy completa de que es una e idéntica a sí misma, esta fe vivificante que, en la Iglesia, desde los apóstoles hasta ahora, se ha conservado y transmitido en la verdad (*Adv. haer.* III, 3, 3).

La unidad e identidad aquí es la de la *traditio apostolica* que funda la catolicidad de la Iglesia extendida por todo el mundo:

Ni las Iglesias establecidas en Germania tienen otra fe o tradición, ni las de los íberos, ni las de los celtas, ni las de Oriente, Egipto, Libia, ni las establecidas en el centro del mundo; Pero como el sol, esa criatura de Dios, es uno y el mismo en todo el mundo, así esta luz, que es la predicación de la verdad, brilla en todas partes e ilumina a todos los hombres que quieren ‘llegar al conocimiento de la verdad’ (1 Tim 2,4) (*Adv. haer.* I, 10, 2).

La analogía entre la luz del sol que brilla en todo el mundo y la luz de la predicación de la fe que ilumina a todos los pueblos permite captar la “unidad e identidad” de la fe católica, que es confesada con “voz unánime” por todas las naciones en la pluralidad de lenguas y culturas: es la unidad del símbolo de la fe en “un mismo” Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La exhortación del Apóstol Pablo en la Epístola a los Efesios: “Como vuestra vocación os ha llamado a todos a una misma esperanza, así hay un solo cuerpo y un solo Espíritu. Hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, sobre todos, por todos y en todos (Ef 4,1-6)” – afirma la unicidad de la fe en un solo Dios: “un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo”.

La unidad de la fe bautismal en un solo Dios, Creador y Padre, en un solo Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y en un solo Espíritu de profecía y de adopción, es el fundamento de la unidad de la Iglesia católica y apostólica.

II. La unidad de los cristianos

1. Unidad de fe

En efecto, la unidad de los cristianos se basa en la unidad de la fe expresada en la *regula fidei* o *regula veritatis*. La “regla de verdad” tiene un fundamento bautismal, y por tanto eclesial: es la fe de la Iglesia proclamada en la profesión de fe bautismal. Este carácter bautismal de la “regla de verdad” permite identificarla con la “regla de fe” de la que habla Ireneo en los capítulos 6 y 7 de la *Demostración de la predicación apostólica*. Es una breve declaración de lo esencial de la fe de la Iglesia en

una triple afirmación de Dios Padre como creador, Dios Hijo de Dios encarnado y redentor, y Dios Espíritu Santo como vivificador.

Para nosotros, mantenemos la regla de la verdad, según la cual ‘hay un solo Dios’ ‘todopoderoso’ que creó todo ‘por su Palabra’, ‘organizó todo e hizo todas las cosas de la nada para que fueran’ (Sab 1,14), según lo que dice la Escritura: ‘Por la Palabra del Señor fueron establecidos los cielos, y por el soplo de su boca existe todo su poder’ (Sal 32,6) (*Adv. haer.* I, 22,1).

El anuncio de la fe es a la vez trinitario: Dios, la Palabra y el Espíritu, y eclesial: la fe se ha transmitido a través de la sucesión apostólica: “pues, aunque las lenguas difieran en todo el mundo, el contenido de la tradición es uno y el mismo”.

Y esto es una prueba muy completa de que es una e idéntica a sí misma, esta fe vivificante que, en la Iglesia, desde los apóstoles hasta ahora, se ha conservado y transmitido en la verdad (*Adv. haer.* III,3,3).

La “tradición que viene de los apóstoles” es una “tradición de la verdad”:¹⁵ “Hay que amar con extremo celo lo que es de la Iglesia y captar la tradición de la verdad” (*Adv. haer.* III, 4, 1). La última palabra es el amor a la Iglesia, inseparable del amor a Cristo, su cabeza, y al Espíritu que la anima, y el deseo de recibir de ella la ‘bebida de la vida’ (*Ap* 22,17) y la “tradición de la verdad”.

2. Unidad de los testamentos¹⁶

La unidad de la fe, que se expresa en la profesión de fe (*Credo*), se basa en la revelación del único Dios, Creador y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, y por tanto en la unidad de los dos Testamentos.

Contra Marción, que divide al único Dios en dos dioses, el Demiurgo del Antiguo Testamento, que creó el cielo y la tierra, y el Padre de Nuestro

15 de Andia, Y. (2021) “La tradition de la vérité (Adv. hear. III 4, 1). Bastit, Agnès (éd.), *Irénée entre Asie et l’Occident. Actes de la journée du 30 juin 2014 à Lyon*. Paris: *Études Augustiniennes*, repris dans *Le Fruit de l’Esprit*, op. cit. pp. 223-234.

16 de Andia, Y. “Modèles de l’unité des testaments selon Irénée de Lyon”. *Studia Patristica* vol XXI (1989) 49-59; reimpresión en *Le Fruit de l’Esprit*, op. cit. pp. 249-275.

Señor Jesucristo, que se revela en el Nuevo Testamento, Ireneo afirma que hay un solo Dios, Creador y Padre, y una unidad de los Testamentos.

Esta afirmación manifiesta la unidad de la economía de la salvación desde la creación del hombre y la elección del pueblo judío hasta la encarnación del Verbo y la redención del hombre en Cristo. La lectura ireniana de la Escritura es cristológica.

Porque él es el ‘tesoro escondido en el campo’ (Mt 13,44), es decir, en el mundo, ya que ‘el campo es el mundo’ (Mt 13,38). Un tesoro escondido en las Escrituras, porque estaba significado por figuras y parábolas que, humanamente hablando, no podían entenderse antes del cumplimiento de las profecías, es decir, ‘antes de la venida del Señor’ (*Adv. haer.* IV,26,1 //IV,10,1).

Es la “venida del Señor” la que cumple las profecías que lo anuncian: la relación del Antiguo Testamento con el Nuevo es la de las profecías con el cumplimiento de las profecías en Cristo.

Hay que añadir que la proximidad de la teología de Ireneo a la Sagrada Escritura es la razón por la que es amado por los protestantes, como lo es por los orientales de los que procede. En este sentido, la teología de Ireneo es muy “ecuménica” y “unificadora”.

III. La unidad en ciernes

La progresión del hombre desde la creación hasta la gloria

1. Adán de niño¹⁷

Para Ireneo, Dios no creó al hombre en la plenitud de su edad y de sus facultades, como lo presenta Tomás de Aquino, sino como un niño: “El hombre era un infante cuando era niño, y a medida que se desarrollaba debía llegar a la edad adulta” (*Demostración* 12). La fragilidad del recién nacido solo pertenece al hombre porque está hecho de carne. Solo el

¹⁷ El tema de la infancia de Adán se encuentra ya en Teófilo de Antioquía (*Ad Autolyicum* I 24. Paris: SC 20, pp. 159-161) y es probable que Ireneo lo haya tomado de él.

espíritu ligado a la carne tiene una historia, no el espíritu puro. La infancia no tiene un significado espiritual para Ireneo, sino un significado temporal: el hombre solo alcanzará su tamaño final en la gloria.

Adán y Eva son niños: la inocencia del paraíso es la inocencia de los niños. Y como Adán es un niño, debe crecer y este crecimiento es una progresión a través de su historia. La consideración del tiempo y la progresión del hombre tiene en cuenta las etapas de la vida, pero también su caída y su ascenso. La progresión del hombre hacia Dios es un ascenso al cielo y una toma de conciencia de lo que es desde su creación: “a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26):

Dios quiso que su vástago, el Verbo primogénito, descendiera a la criatura, es decir, a la obra plasmada (*plasma*), y fuera captado por ella, y que la criatura, a su vez, captara al Verbo y ascendiera hasta Él, superando así a los ángeles y haciéndose a imagen y semejanza de Dios (*Adv. haer.* V,36,3).

Estas son las últimas palabras del *Contra las herejías*.

2. La ascensión trinitaria

Ahora bien, esta progresión del hombre hacia el Padre se realiza por el Verbo y el Espíritu:

Este es el orden, este es el ritmo, este es el proceso por el que el hombre, creado y modelado, llega a ser a imagen y semejanza del Dios increado: el Padre decide y manda, el Hijo ejecuta y modela, el Espíritu alimenta y hace crecer, y el hombre progresa poco a poco y se eleva hasta la perfección, es decir, se acerca a lo increado: porque no hay nada perfecto sino lo increado, y esto es Dios. En cuanto al hombre, primero tuvo que venir a la existencia, y cuando vino a la existencia creció, y cuando creció se hizo adulto, y cuando se hizo adulto se multiplicó, y cuando se multiplicó ganó fuerza, y cuando ganó fuerza fue glorificado, y finalmente cuando fue glorificado vio a su Señor: Porque es Dios quien ha de ser visto un día, y la visión de Dios trae la incorrupción, y ‘la incorrupción hace que uno esté con Dios’ (Sab 6,19) (*Adv. haer.* IV, 38, 3).

El “orden” y el “ritmo” del progreso del hombre hacia la gloria de Dios es un orden trinitario: el Padre manda, el Hijo ejecuta y el Espíritu hace crecer. Este “orden” trinitario es el que se expresa en la doxología: ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ Πνεύματι, todo viene “del Padre, por el Hijo, en el Espíritu”.

Este movimiento trinitario descendente –del Padre, al Hijo, al Espíritu– se duplica con un movimiento ascendente: del Espíritu al Padre a través del Hijo: “El Espíritu preparando de antemano al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo conduciéndolo al Padre, y el Padre dándole la incorrupción y la vida eterna” (*Adv. haer.* IV, 38, 2). Y la unidad de este orden trinitario, tanto descendente como ascendente, es la unidad de la Trinidad.

Conclusión: “Una sola alma y un solo corazón” (Hch 4,32)

Frente a la pseudo-gnosis que divide lo que está unido y multiplica lo que es simple, Ireneo aparece sobre todo como un doctor de la unidad: la unidad de Dios, creador y Padre: “un mismo Dios” (*Adv. haer.* III,1,2), la unidad de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre: “un mismo Cristo” (*Adv. haer.* IV, 1,2), la unidad del Espíritu de profecía y de adopción: “un mismo Espíritu” (*Adv. haer.* III,21,4), unidad de los dos Testamentos “que proceden de un mismo Dios” (*Adv. haer.* IV,23,1) y unidad del Evangelio tetramórfico, unidad de la economía de la salvación recapitulada en Cristo, unidad del hombre formado de cuerpo y alma al que se une el Espíritu, unidad de la fe: “una misma fe” (*Adv. haer.* III,3,3), unidad de la tradición apostólica en la catolicidad de la Iglesia, unidad del “grande y glorioso Cuerpo de Cristo”. La unidad de Dios, la unidad del hombre, la unidad de la historia de la salvación, la unidad de las Escrituras, la unidad de la Iglesia: todas estas formas de unidad están vinculadas, y no se puede romper la unidad en un punto sin romper la unidad del conjunto.

Pocas veces en la historia de la Iglesia se ha alcanzado tal visión de la unidad del misterio cristiano, o, mejor dicho, fue en los orígenes del cristianismo donde se manifestó la unidad en toda su pureza, gracias a la sencillez de la visión que Ireneo tenía del único Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento, de Cristo que recapitula en sí mismo el cosmos y la historia, y del hombre modelado a imagen y semejanza de Dios.

Finalmente, la unidad de la fe, que se expresa “con una sola voz” (συμφώνως) en la *regula fidei* o credo, hace la unidad de la Iglesia católica y apostólica y la unidad “sinfónica”¹⁸ de los pueblos y lenguas que proclaman la misma fe.

Por lo tanto, habiendo recibido esta predicación y esta fe, como acabamos de decir, la Iglesia, aunque dispersa por todo el mundo, las guarda cuidadosamente, como si viviera en una sola casa, cree en ellas de la misma manera, como si tuviera ‘una sola alma y un solo corazón’ (*Hch.* 4:32), y las predica, enseña y transmite con una sola voz, como si tuviera una sola boca; pues si las lenguas difieren en todo el mundo, el contenido de la tradición es uno y el mismo (*Adv. haer. I*, 10,2).

Ireneo caracteriza a esta Iglesia utilizando las palabras de los Hechos de los Apóstoles sobre la primera comunidad cristiana de Jerusalén: *La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y un solo espíritu* (*Hch* 4:32). La Iglesia es *un solo corazón y una sola alma* porque tiene una sola fe y un solo amor y *una sola boca* para enseñar y transmitir esa fe.

18 de Andia, Y. “La symphonie du salut”. *Le Fruit de l’Esprit. Études sur Irénée de Lyon*. Paris: Cerf-Patrimoines, 2021, pp. 261-275.

El *nous* como objeto de su propia ignorancia en Evagrio Póntico. Nuevas precisiones sobre la enfermedad del alma

Santiago Hernán Vazquez

Universidad Nacional de Cuyo

santiagohernanvazquez@gmail.com

Resumen:

Habiendo demostrado que la enfermedad propia del alma en Evagrio Póntico consiste en la ignorancia de sí, el presente artículo avanza sobre esta tesis poniéndola en confronto con diversos textos evagrianos que parecen problematizarla. En este sentido, podremos precisar porqué puede decirse, sin aporías, que el objeto de la ignorancia en Evagrio es Dios mismo, de acuerdo a cómo éste revela y descubre en el *nous* mismo, caído y llamado a recuperar la noción divina que le da el conocimiento de sí o contemplación natural primera.

Palabras Claves: Evagrio Póntico, *Nous*, Ignorancia, Ciencia de Dios

Abstract

Having shown that the disease of the soul in Evagrius Ponticus consists in ignorance of oneself, this article advances on this thesis by confronting it with various Evagrian texts that seem to problematize it. In this sense, we will be able to specify why it can be said, without *aporia*, that the object of ignorance in Evagrius is God himself, according to how he reveals and discovers in the *noûs* itself, fallen and called to recover the divine notion that gives him the self-knowledge or first natural contemplation.

Keywords: Evagrius Ponticus, *Noûs*, Ignorance, Science of God
Abstract:

Introducción

“Bienaventurado aquel que ha llegado a la ignorancia infranqueable”¹, proclama Evagrio en *Képhalaia Gnostica* (en adelante *KG*). Para que sea posible emprender el camino hacia esa “bienaventurada ignorancia” que describe el estado gnoseológico perpetuo del *noûs* frente a la ciencia ilimitada de la Trinidad², resulta necesario superar la “ignorancia que tiene un fin” (ἀγνοσίας τῆς μὲν εἶναι)³ o ignorancia limitada (πεπεπῶται es el término que usa Evagrio para calificar el conocimiento del que es privación esta ignorancia⁴). Ésta constituye, en el pensamiento del Póntico, el resultado inmediato de la caída del *nous* (devenido alma) en virtud del cual el hombre es incapaz de reconocer a

1 Evagrio Póntico (1985). *Les six centuries des 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique*. Traducción de Antoine Guillaumont, *Patrologia Orientalis* T. XXVIII, fascicule 1. Brepols, Paris, Brepols.

El texto aquí citado corresponde a la versión S₁ de *KG*, centuria III, capítulo 88. Recordemos que de esta obra evagriana se conservan solo algunos fragmentos griegos, y dos copias en siríaco (S₁ y S₂), de las cuales se ha demostrado que la segunda es la más fiel al original (ver, a propósito: Pereté Rivas, Rubén (2019). “Evagrius Ponticus' Kephalaia gnostica two versions. New discussion on their authenticity”. *Adamantius* 24, 485-492). El texto ha sido revisado y traducido al francés por Antoine Guillaumont. También existe una traducción más reciente al inglés de Illaria Ramelli. Nosotros usamos, en la mayoría de los casos, la traducción clásica de Guillaumont que posee ambas copias siríacas con sus correspondientes traducciones.

En este *kephalaion* que citamos aquí los especialistas prefieren en general citar la versión de S₁, pues expresa mejor el sentido de la ignorancia infinita en Evagrio y resulta complementario y correlativo de su paralelo de S₂. Incluso el mismo Guillaumont, que es quien estableció originariamente la mayor fidelidad de S₁, se permite este uso hermenéutico de S₁, expresando que las dos versiones son aquí –como en muchos otros lugares– correlativas (Guillaumont, A. (2009). *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris, Vrin, 402). Ysabel de Andia, por su parte, también opta por usar S₁, indicando acertadamente que ciencia infranqueable e ignorancia infranqueables se corresponden en el pensamiento evagriano (de Andia, Y. (2003 97-106). “Inconnaisance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite”. *Other greek writers, John of Damascus and Beyond, the west to Hilary, Studia Patristica* 42: *Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford*. M. Young, M. Edwards y P. Parvis (Editores). Peeters: Leuven-Paris). La misma opinión tiene Illaria Ramelli (Ver su comentario a *KG* III, 63, en: Ramelli, I. (2015). *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta, SBL Press, 178.)

2 Ἀκατάληπτον (incomprensible, que no se puede conquistar o alcanzar convicción) es el término que utiliza Evagrio en los *Escolios a los salmos* (Escolio 5 al Salmo 103, 6) para calificar esta ciencia de Dios que es objeto de la ignorancia infinita. En la misma obra y en dos ocasiones indica que la Trinidad Santa es γνώσις ἀπέραντος, conocimiento sin límite, sin tasa, sin fin (Cfr. Escolio 5 al Salmo 70, 14; Escolio 3 al Salmo 138, 7). Cfr.: Evagrio Póntico (2021). *Scholies aux Psaumes. Tome II (Psaumes 71-150)*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin y Mathieu Cassin, SC 615. Paris, Cerf.

3 Evagrio Póntico (1971). *Traité Pratique ou le moine*. Edición, traducción y comentarios de A. Guillaumont y C. Guillaumont, SC 171, Paris, Cerf, capítulo 87.

4 Evagrio Póntico (2021), Escolio 2 al Salmo 144, 3.

Dios –fuente, razón y fin de todas las cosas– en los seres y en él mismo. Digamos que el *noûs*, al caer, ha perdido la “ciencia verdadera de los seres” (γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς⁵), la “sabiduría de la que [Dios] se ha servido al hacer todo”⁶.

No es la unidad la que, por sí misma, se pone en movimiento; sino que ella es puesta en movimiento por la receptividad del *noûs*, el cual, por su negligencia, desvía de ella su rostro y, por el hecho de ser privado de ella, engendra la ignorancia⁷.

La consecuencia inmediata de la caída o del acto de desviar el rostro de la unidad es la ignorancia (ἀγνωσία)⁸. En otros lugares nos hemos ocupado de dilucidar la vinculación causal que existiría entre dicha ignorancia y lo que Evagrio mismo llama *nósos* y *asthéneia* (enfermedad, debilidad) del alma⁹. Si para Evagrio la salud completa, el estado propio y *katà phýsin* del *noûs*, se halla en el conocimiento divino que se alcanza en el estado de unidad¹⁰, no es aventurado suponer que la enfermedad consistiría en la ausencia de ese conocimiento, en un particular tipo de

5 Evagrio Póntico (1971), capítulo 2

6 Evagrio Póntico (1985). *KG III*, 81

7 Evagrio Póntico (1985). *KG I*, 49

8 Evagrio Póntico (1985). *KG I*, 49. El término griego que Frankenberg utiliza en su retroversión es ἀγνωσία. Sin dudas, y comparado con el resto de la obra evagriana conservada en el original griego, la retroversión es precisa.

9 Ver, por ejemplo: Vazquez, S. (2018). “La enfermedad del alma en el filósofo tardo antiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y *filautía*”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), 323-343

10 Evagrio indica expresamente, en más de una ocasión, que el hombre obtiene la salud completa cuando ha alcanzado la ciencia más alta, el estado *katà phýsin* del centro de su ser que es el *noûs*. Cuando se refiere –como en el capítulo 56 del “Tratado Práctico”– a la *apátheia* como la salud del alma (ὕγειαν ψυχῆς), está haciendo referencia al funcionamiento *katà phýsin* de la parte pasional, no a la salud completa. Recordemos que en Evagrio el alma posee además de su parte pasional (subdividida en dos potencias, la concupiscible y la irascible), la parte racional o λογιστικόν, que no es otra cosa que el *noûs*, la esencia de su ser. En su sistema el hombre alcanza su fin y, por ende, su estado de salud, cuando alcanza la ciencia de la Trinidad. La *apátheia* es salud en la medida en que es un estado de ordenamiento pasional que auxilia al intelecto en la consecución de ese fin. Algunos de los textos en los que Evagrio establece de modo explícito esta noción de salud, son los siguientes:

“Cuando la naturaleza racional reciba la contemplación que le concierne, entonces toda la potencia del *noûs* será sana” (Evagrio Póntico (1985). *KG II*, 15)

“Lo mismo que los medicamentos son vanos después de la completa curación, así las razones de los siglos y de los mundos son vanas después de la ciencia de la Santa Trinidad” (Evagrio Póntico (1993). *Scholies à l’Éclésiaste*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 397. Paris, Cerf, escolio 2)

“Las almas que están en la salud de la Unidad no tienen necesidad de este espesor material” (Evagrio Póntico (2009). *Chapitres des disciples d’Évagre*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 514, Paris, Cerf, capítulo 8)

ignorancia de Dios. Pero ¿no hemos indicado que la ignorancia respecto de Dios es valorada de modo positivo por Evagrio y llamada ignorancia infinita? Despejar esta aparente contradicción nos pondrá frente a un nuevo matiz de esta ignorancia “patológica”.

Evidentemente, la caída constituye para Evagrio el origen primero de la enfermedad del alma pues significa, como hemos visto, apartarse de aquello para lo cual la naturaleza racional ha sido hecha¹¹. Más aun, el alma es el *noûs* caído y apartado de su naturaleza. Y para el *noûs* apartarse de su naturaleza es apartarse del conocimiento divino, caer en la ignorancia respecto de Dios, o, dicho con más precisión y anticipando una fórmula a la que iremos arribando: apartarse del estado de ignorancia infinita de Dios (aquel estado que se identifica con la bienaventuranza según veíamos que afirma Evagrio en *KG* III, 8) en el cual el *noûs* reconocía –a partir del conocimiento de la sabiduría presente en los seres que en su estado caído ignora– la condición ἀκατάληπτον (incomprensible, que no se puede conquistar) de la Divinidad, condición en la que está llamado a sumergirse perpetuamente¹². Antes de caer el *noûs* reconocía a Dios como el objeto inagotable que sacia un deseo que por tenerlo como objeto es insaciable, pero con una insaciabilidad que sacia¹³.

La caída constituye el origen primero de la enfermedad pues ella engendra una ignorancia de Dios que es el estado propiamente antinatural del *noûs* en tanto éste es, originariamente, potencia cognoscente, receptividad intelectual de la naturaleza divina¹⁴.

En contribuciones anteriores hemos demostrado que el mal propio del *noûs* es la ignorancia de sí mismo. En este caso ampliaremos dicha tesis examinando aquellos textos que parecen señalar que dicha ignorancia

11 “El fin de la naturaleza racional es la ciencia de la Trinidad Santa” (Evagrio Póntico (2021). *Scholies aux Psaumes. Tome I (Psaumes 1-70)*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin y Mathieu Cassin, SC 615. Paris, Cerf. Escolio 3 al Salmo 38, 5).

12 ἀκατάληπτον es el término que utiliza Evagrio en los *Escolios a los salmos* (Escolio 5 al Salmo 103, 6) para calificar esta ciencia de Dios que es objeto de la ignorancia infinita. En la misma obra y en dos ocasiones (Escolio 5 al salmo 70, 14 y escolio 3 al salmo 138, 7) indica que la Trinidad Santa es γῶσις ἀπέραντος, conocimiento sin límite, sin tasa, sin fin.

13 Evagrio Póntico (1985). *KG* I, 65: “[el estado de unidad] es una paz indecible y no hay allí mas que *nóes* desnudos que siempre se sacian de su insaciabilidad”

14 Indica, a propósito, Hausherr en ya clásico trabajo sobre la ignorancia infinita: “La receptividad del *noûs* en relación a la contemplación de la Santa Trinidad es de tal manera parte de su ser, que ella sirve para definirlo.” (I. Hausherr (1936). “Ignorance infinie”. *Orientalia Christiana Periodica* II, 358)

tiene como objeto a Dios mismo. Avanzaremos en la exégesis de los textos evagrianos que parecen sostener esto último y demostraremos que ellos no se contradicen con nuestra tesis inicial, sino que la profundizan, y precisan con mayor sutileza el objeto de la ignorancia y el estado del *noûs* caído.

La ignorancia finita y el desconocimiento de Dios

Una vez identificada la ignorancia como la enfermedad, queda aún por responder lo más importante: ¿De qué conocimiento es ausencia dicha ignorancia? Al decir del conocimiento divino o de Dios estamos respondiendo de modo general. Tarde o temprano nos topamos con una aporía: ¿No habíamos indicado que la ignorancia respecto de Dios resulta una condición perpetua del *noûs* frente a un objeto de conocimiento inagotable y en este sentido es valorada de modo positivo por nuestro autor? ¿Cómo puede entonces la ignorancia finita o limitada (πεπεράτωται¹⁵) en que Evagrio cifra la enfermedad, tener también como objeto de *a-gnosis* a Dios?

En la quinta centuria de *KG* podemos encontrar un principio de respuesta a esta aparente contradicción:

Aquel que ve al Creador según la armonía de los seres, no es su naturaleza lo que conoce, sino su sabiduría, con la cual ha hecho toda cosa; yo quiero decir no la sabiduría esencial, sino aquella que aparece en los seres, aquella que tienen la costumbre de llamar contemplación natural esos que son expertos en estas cosas. Y si esto es así, cuánta es la locura de esos que dicen que conocen la naturaleza de Dios¹⁶.

Al ver al Creador en la armonía de los seres –es decir, al acceder a la contemplación natural, al vencer la ignorancia finita¹⁷– no es la naturaleza del Creador lo que conocemos –respecto de la cual tenemos una ignorancia infinita, ilimitada (ἀπέραντος)– sino la sabiduría con que ha hecho todas las cosas, lo cual es condición para alcanzar ese estado de ignorancia

¹⁵ Evagrio Póntico (2021). *Escolio 2 al Salmo 144*, 3.

¹⁶ Evagrio Póntico (1985). *KG V*, 51

¹⁷ Recordemos aquí lo afirmado por Evagrio en sus escolios a los Salmos que complementa el texto de *KG* citado: “La ciencia de todos los seres es limitada, la ciencia de la Trinidad sola es ilimitada, porque ella es la sabiduría esencial” (Escolio 2 al Salmo 144, 3)

infinita que designa el modo de participación del *nous* en la ciencia ἀκατάληπτον de la Trinidad Santa.

Julia Konstantinovsky utiliza, para referirse a este doble conocimiento que respecto de Dios podemos tener y que determina los dos tipos de ignorancia, la diada “Esencia de Dios versus Sabiduría de Dios”. Al primer término corresponde la ignorancia ilimitada o infinita (ἀπέραντος), al segundo la ignorancia finita o limitada (πεπεράτωται) que es el término con el que Evagrio califica tanto la contemplación de los seres cuanto la ignorancia respecto de ellos¹⁸.

Es decir que lo que el *noûs* enfermo de ignorancia desconoce no es aquello que es objeto de la ignorancia infinita –pues eso será siempre objeto de un desconocimiento infinito en el que el *noûs* se saciará– sino aquello que lo pone en ese estado de ignorancia infinita: ignora aquello que le hace posible estar unido a la ciencia de la Trinidad¹⁹, es decir, ignora la sabiduría divina que aparece en los seres, los principios que presiden la existencia de los seres y el designio divino sobre ellos. Desconoce los *lógoi* de las cosas, aquellas identidades internas de los seres que el Creador les ha dado y en las que, por lo mismo, el Creador manifiesta, circunscriptamente, su sabiduría. Por ello estos *lógoi* son, dirá Evagrio en sus *Escolios a los Salmos*, las palabras que componen el libro de Dios (Βιβλίον Θεοῦ) en el cual podemos conocer sus designios en tanto lo descubrimos como creador (δημιουργός), sabio (σοφός), providente (προνοητής) y juez (κριτής)²⁰. Estos *lógoi* son, por tanto, espejo (Ἔσπετρον) de la bondad, de la potencia y de la sabiduría de Dios, dirá Evagrio en *KG II, 1*, y por ello nos conducen a descubrir la naturaleza divina, a unirnos a la “ciencia de Dios”. Su conocimiento designaría la llamada “contemplación natural”: “segunda” cuando se refiere a los seres materiales y “primera” cuando a los seres inmateriales

18 Evagrio Póntico (2021). Escolio 2 al salmo 144, 3; Evagrio Póntico (1985). *KG III*, 63.

19 Recordemos que esta es la contemplación “que le concierne” al *noûs*: “El *noûs* desnudo es aquel que, por la contemplación que le concierne, está unido a la ciencia de la Trinidad” (Evagrio Póntico (1985). *KG III*, 6)

20 Evagrio Póntico (2021). Escolio 8 al salmo 138, 16.

La sabiduría divina que se pierde con la caída

Ahora bien, dicha ignorancia es, como hemos señalado, privación de un conocimiento anterior y es, por otra parte, consecuencia inmediata de la caída. Cabe entonces formular un nuevo interrogante: ¿Qué sabiduría divina presente en los seres –y que Evagrio llama ciencia de los seres (γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς²¹) o “ciencia de su (se refiere a Dios) sabiduría, de la que se ha servido al hacer todo”²²– es entonces la que tenía el *noûs* y que pierde con su caída? No puede ser, primariamente, la que está presente en los seres materiales pues estos en la metafísica evagriana comienzan a ser una vez consumada la caída, es decir, cuando la ignorancia negativa es ya un estado del *noûs*. Son seres *postlapsarios*. Es más, la creación corporal para Evagrio es, como hemos demostrado en otro lugar²³, un modo en que el Creador auxilia al ser racional para que este vuelva a la unidad, para que supere la ignorancia.

Si la sabiduría que ignora el *noûs* al caer es la sabiduría con que Dios ha hecho los seres, parece ser que lo que el *noûs* ignora –y que le hace imposible unirse a la ciencia de Trinidad, acceder al estado bienaventurado de ignorancia infinita y lograr así su salud completa– es la sabiduría con que Dios lo ha creado a él, pues los seres creados en los que aquella sabiduría se manifestaba antes de su caída eran los seres racionales, entre los cuales él mismo se contaba, unidos en un estado de unicidad indivisa que recibe el nombre de *monás*²⁴.

Pero profundicemos un poco más. En aquel *kephálaion* que citábamos más arriba en el que Evagrio nos habla de la caída y de la ignorancia como consecuencia inmediata, nuestro autor nos indicaba que el *noûs* desvía su rostro de la unidad y, por el hecho de estar privado de esta unidad, se engendra la ignorancia. Esta unidad es en Evagrio el objeto de un conocimiento²⁵ que el *noûs* parece haber perdido con su caída: se trata, en efecto, de la sabiduría con que Dios lo ha creado y por la cual ha

21 Evagrio Póntico (1971). Capítulo 2.

22 Evagrio Póntico (1985). KG III, 81.

23 Cfr. Vazquez, S. (2017). “La palabra y su dimensión terapéutica frente a la enfermedad del alma en Evagrio Póntico”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* LIII (1), 3-31.

24 Cfr. Vazquez, S. (2019). “Algunas precisiones sobre el concepto de *monás* en Evagrio Póntico y su importancia en la comprensión de la enfermedad del alma”. *Estudios Filosóficos* LXVIII, 125-143.

25 La expresión “ciencia [o conocimiento] de la unidad” es, en efecto, muy frecuente en Evagrio. Cfr.: Evagrio Póntico (1985). KG I, 77; II, 5; II, 11; III, 72; IV, 18; IV, 21; IV, 43.

proyectado sobre él y sobre todas las creaturas racionales un plan de unidad indivisa perpetua. Aquella sabiduría que el *noûs* ignora al caer es la de la unidad.

Conocimiento de la unidad, en efecto, hace referencia al conocimiento del fundamento del ser del *noûs* pues esa unidad en tanto estado protológico y escatológico de unión con Dios y los demás seres, se funda en la sabiduría creativa, en el plan original, con que Dios hizo al *noûs*. El conocimiento de la unidad es el conocimiento del designio creador sobre los seres racionales. Por lo tanto, es el conocimiento del *noûs* sobre sí mismo y el designio divino sobre él de vivir unido a Dios saciado de la propia insaciabilidad²⁶. Por eso recuperar el conocimiento de sí, que el *noûs* se conozca a sí mismo alcanzando la “contemplación natural primera”, es recuperar aquella “salud de la unidad”²⁷. Evagrio indica expresamente que,

La naturaleza incorporeal muestra la sabiduría de la unidad y es susceptible de la unidad²⁸.

La contemplación natural primera hace ver la *monás* santa²⁹.

El fin de la ciencia natural es la unidad santa³⁰.

Toda la contemplación natural que devuelve al *noûs* la sabiduría con que Dios ha creado a los seres y lo hace vencer así la ignorancia finita, se orienta a que el *noûs* recupere aquel estado protológico de unidad donde vuelve a unirse a la ciencia de Dios pues es en ese estado de unidad que Dios hace participar al *noûs* de su conocimiento substancial.

Así, cuando decimos que la enfermedad es, en sentido lato, “ignorancia de Dios” lo que estamos diciendo, en rigor, es que la enfermedad es privación de ese estado existencial y cognoscitivo que le permitía participar de la ciencia de Dios.

26 “[el estado de unidad] es una paz indecible y no hay allí más que *nóes* desnudos que siempre se sacian de su insaciabilidad” (Evagrio Póntico (1985). *KG I*, 65)

27 Evagrio Póntico (2007). Capítulo 8.

28 Evagrio Póntico (1985). *KG III*, 11.

29 Evagrio Póntico (1985). *KG III*, 61.

30 Evagrio Póntico (1985). *KG I*, 71.

Cabe preguntar: ¿Por qué dicho estado le permite participar de la ciencia de Dios? Porque es en sí mismo que el *noûs* puede descubrir a Dios en tanto él es –a diferencia de los demás seres– semejanza de Dios: “La imagen de Dios no es aquello que es susceptible de su sabiduría, porque así la naturaleza corporal también sería imagen de Dios. Sino que es aquello que es devenido susceptible de la unidad lo que es imagen de Dios”³¹.

Conociendo a los incorporeales el *noûs* otea o avizora la naturaleza divina pues los seres inteligibles son semejanza de Dios, o susceptibles de Él:

La ciencia de la naturaleza primera es la contemplación espiritual de la que se ha servido el Creador haciendo los *noés*, los cuales son los únicos susceptibles de su naturaleza³².

No es porque el *noûs* es incorporeal que es semejanza de Dios, sino que es porque ha sido hecho susceptible de Él³³.

En este contexto se entiende la significativa afirmación que realiza Evagrio en una de sus *Máximas* y que sugiere ya el sentido que tendrá, en armonía con esta noción de enfermedad, su “propuesta terapéutica”: “¿Quieres conocer a Dios? Primero concóctete a ti mismo”³⁴.

Participar de aquel “Conocimiento Substancial” que Evagrio identifica con Dios, solo es posible, insistamos, en el estado de unidad, cuando el *noûs* conoce la sabiduría con la que ha sido creado. Cuando el *noûs* cae de la unidad pierde esta sabiduría, pierde esta noción de sí y pierde así la noción de Dios (lo cual, como hemos visto, Evagrio llama παντάπασιν ἀλογίαν³⁵, la más total locura) como aquello que sacia su insaciabilidad. Lo que el *noûs* ha perdido entonces es la noción acerca de la naturaleza de Dios que le daba la sabiduría presente en los seres, es decir, que le daba el conocimiento de sí y de la *monás* en la que su ser se

31 Evagrio Póntico (1985). *KG III*, 32.

32 Evagrio Póntico (1985). *KG III*, 24.

33 Evagrio Póntico (1985). *KG VI*, 73.

34 Evagrio Póntico (2003). *Maxims*. En: Sinkewicz, R. (2003 228-232) *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus*. Traducción y comentarios de Robert Sinkewicz, Oxford, Oxford University Press. *Maximas II*, 2.

35 Evagrio Póntico (1987). *Scholies aux Proverbes*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 340, Paris, Cerf. Escolio 200.

fundamentaba. Esta sabiduría le daba una noción de la naturaleza de Dios que lo disponía a recibir y a unirse a la ciencia de la Trinidad en ese misterioso pasaje –inaprensible e indiscernible en el estado protológico de unidad y de compleja y relativa identificación en el itinerario del *noûs* caído– del conocimiento sobre Dios a la visión de Dios³⁶.

Es por esto que Evagrio llama “locura” a la pérdida de las nociones de Dios, porque es esta la consecuencia “patológica” natural –como lo plantea en el escolio 200 a los Proverbios– de perder el *noûs* el conocimiento de la sabiduría con la que Dios lo creó a él y a los demás seres. Así la enfermedad del *noûs* es verse privado de las nociones de Dios que le da el conocimiento de sí y de la *monás* en la que su ser se fundamenta, y estar imposibilitado así de unirse a la ciencia de la Trinidad para lo cual ha sido hecho.

De este modo, y precisando la realidad que la ignorancia patológica desconoce, la enfermedad del alma es en Evagrio la ignorancia de sí pues es esa ignorancia la consecuencia inmediata de la caída de la unidad, la que hace perder las nociones de Dios incurriendo en la más total locura y la que impide así la recepción de la ciencia de la Trinidad, para la cual el *noûs* ha sido hecho. Digamos, en una fórmula aparentemente tautológica, que el *noûs* ignora que está hecho para permanecer perpetuamente en un estado de ignorancia infinita saciándose de su insaciabilidad.

36 Al respecto, el mismo Guillaumont indica que la visión de la luz de Dios que se da en el estadio último del itinerario depende de la contemplación natural primera. Al ocuparse de aquella visión del intelecto, el estudioso francés vacila a la hora de delimitar con precisión lo que corresponde a la contemplación natural primera y lo que sería más propio del estadio teológico. Al hablar de los momentos de oración pura –los cuales el Póntico identifica con aquel estadio– y de lo que el *noûs* vería allí, indica Guillaumont: “No es Dios mismo, en su esencia, que [el *noûs*] ve, sino, como los ancianos de Israel, el ‘lugar de Dios’, es decir, él mismo revestido de la luz divina. Por esto esta visión depende aún de lo que Evagrio llama contemplación natural primera [...] Pero en la medida en que ella comporta una entrada de la luz divina, ella participa ya de la ciencia de Dios” (Guillaumont, A. (1984). “La visión de l’intellect par lui-même dans la mystique évagrienne”. *Études sur la spiritualité de l’orient chrétien*. Antoine Guillaumont (editor). Bégrolle-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 148).

Sobre este tema del paso del conocimiento sobre Dios a la visión de Dios, remitimos al importante artículo de Gabriel Bunge (2000). “La montagne intelligible: De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité *De oratione* d’Évagre le Pontique”. *Studia Monastica* 42, 7-26.

La ignorancia de sí en algunos textos evagrianos

Que la enfermedad consista en ignorancia de sí es algo que vemos confirmado en otros textos evagrianos que profundizan desde distintas perspectivas este asunto. Veamos algunos de ellos.

Uno de los más explícitos pertenece a la *Carta a Melania*. Este texto resulta particularmente significativo porque en él Evagrio se está refiriendo al rol que puede y debe jugar el *Lógos* (con las connotaciones teológicas y metafísicas que este término tiene en su pensamiento) en el camino del *noûs* hacia el conocimiento. Subrayemos aquí lo que indica respecto a la condición del alma que el *Lógos* viene a modificar: “El alma no reconoce su propia naturaleza. El alma reconoce la naturaleza de su cuerpo, pero no reconoce su propia naturaleza. Si, no obstante, conociera su propia naturaleza, entonces ya no sería alma sino *noûs*. Con todo, el *noûs* no deviene consciente de su propia naturaleza sino mediante el *Lógos* y el Espíritu”³⁷

El verbo usado por Evagrio y que aquí traducimos como reconocer, es γινώσκω. Se trata de un término que designa un tipo de reconocimiento y percepción que equivale a un conocimiento que es fruto de reflexión y observación. Es decir, supone una capacidad para percibir. El texto citado subraya hacia el final que el *nous* puede conocerse mediante el *Lógos* y el Espíritu. En efecto, es el *Lógos* Cristo quien posee para Evagrio la ciencia de la unidad, aquella que el *noûs* perdió cuando “desvió de ella su rostro” engendrando así la ignorancia:

La unción inteligible es la ciencia espiritual de la unidad santa y el Cristo es el que está unido a esta ciencia³⁸.

Si más que nadie el Cristo es ungido, es evidente que es ungido de la ciencia de la unidad³⁹.

³⁷ Evagrio Póntico (2006), *Carta a Melania* capítulo 20. En: Casiday, A. (2006 64-77). *Evagrius Ponticus*, London and New York, Routledge.

³⁸ Evagrio Póntico (1985). *KG IV*, 18.

³⁹ Evagrio Póntico (1985). *KG IV*, 21.

Es por poseer la sabiduría creativa de todos los seres –y del *noûs* de modo eminente– que el Cristo recibe en Evagrio la denominación de médico. En otros lugares nos hemos referido a la presencia de esta denominación o *epinoiai* en Evagrio y la posibilidad de un que un hombre, el gnóstico, participe del ministerio medicinal del Cristo mediante el *lógos* humano⁴⁰.

El término alma designa, como hemos visto, al *noûs* en su condición caída. Es en ese estado que el *noûs* no puede reconocer su naturaleza y precisa del auxilio del *Lógos* para reconocerla. Cuando, con este auxilio, alcance dicha percepción será cuando recupere aquella unidad en sí mismo a la que también se refiere el término *monás*. Unos párrafos más adelante de la misma carta a Melania, dirá, en efecto, nuestro autor:

Pero vendrá un momento en que el cuerpo, el alma y el intelecto, gracias a una transformación de sus voluntades, se convertirán en una sola y misma cosa. Ya que vendrá un tiempo en que las diferenciaciones de los movimientos de su voluntad se desvanecerán, se elevará al estado original en que fue creado. Su naturaleza, hipóstasis y nombre serán uno, conocido por Dios. Lo que está elevado en su propia naturaleza es el único entre todos los seres, porque ni su lugar ni su nombre es conocido, y sólo el intelecto desnudo (voós γυμνοῦ) puede decir cuál es su naturaleza⁴¹.

La última afirmación de este texto se corresponde literalmente con otra de KG: “Es propio del *noûs* desnudo decir cuál es su naturaleza, ahora no existe una respuesta clara a esta pregunta”⁴².

Con la expresión “*noûs* desnudo”, Evagrio se está refiriendo a aquel estado de unidad en sí mismo que el *noûs* perdió con la caída y que debe restaurar. Es decir, que el *noûs* que alcanza el estado de salud completa (la salud de la unidad [μυνάδος ὑγεία] de la que hablan los *Capítulos de los discípulos de Evagrio*⁴³) es aquel que puede reconocerse a sí mismo,

40 Vazquez, S. (2018). “La figura del Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico”. *Veritas* 39, 113-135.

41 Evagrio Póntico (2006). *Carta a Melania* capítulo 26.

42 KG III, 70. Utilizamos aquí la traducción de Ramelli (2015) que en su comentario a este *kephálaion* hace ver la omisión por parte de las traducciones de Guillaumont y Dysinger, del adjetivo presente en el texto siríaco, y que aquí es traducido como “claro” dándole mayor inteligibilidad al texto.

43 Evagrio Póntico (2009). Capítulo 8.

superar aquel oscurecimiento que le impide, según afirma Evagrio en la *Carta a Melania*, reconocer, percibir su propia naturaleza. La fórmula inversa es también válida: conocer esta naturaleza es unificar la voluntad, atisbar la *monás* y, por así decir, comenzar a “reincorporarse en ella”. Al alcanzar el *noûs* el conocimiento pleno de su propia naturaleza se unifica su voluntad en torno a su objeto propio y vuelve así a la “salud de la unidad”. Por ello Evagrio dirá en otro lugar de *KG* que “La contemplación natural primera hace ver la *monás* santa”⁴⁴.

Alcanzar el conocimiento de los seres inteligibles y, por ende, el del propio ser (contemplación natural primera), equivale a ver la *monás* porque significa ver el fundamento del ser propio. Dicho de otro modo, equivale a ver la unidad porque el ser que se contempla muestra que él es, por así decir, “vocación a la unidad” indivisa e indisoluble con el Creador y las creaturas racionales.

Conocer los *lógoi* de las creaturas racionales es ver la unidad porque es contemplar la comunidad de naturalezas, de vocación, y ver que esas naturalezas están hechas para estar unidas al Creador en un estado de unidad indivisa. Hace ver el plan original del Creador sobre las creaturas racionales: el de estar unidas entre sí y con Él participando de su naturaleza. Es ver la unidad porque implica contemplar el fundamento, el principio que preside sus existencias, el plan original del Creador, que es precisamente el de estar unidas perpetuamente a Él y a las demás creaturas racionales en un estado de unicidad indivisa.

Por eso caer de la unidad es caer en la ignorancia del propio ser, que está hecho para esa unidad y cuyo ser está fundado en esa unidad. El *noûs* está hecho para estar unido con el Creador y las creaturas racionales. Por ello en su estado actual el *noûs* no encuentra, como señala el texto de *KG*, una respuesta clara a la pregunta acerca de su naturaleza⁴⁵. Por lo tanto, debe buscarla, lo cual en el esquema de Evagrio equivale a decir que debe recorrer el itinerario hacia la gnosis.

Que la salud del *noûs* consista en el conocimiento de sí también es afirmado explícitamente por la versión *S*₁ del *kephálaion* 15 de la segunda

44 Evagrio Póntico (1985). *KG* III, 61.

45 “Es propio del *noûs* desnudo decir cuál es su naturaleza, ahora no existe una respuesta clara a esta pregunta” (Evagrio Póntico (1985). *KG* III, 70).

centuria de *KG* (recordemos que de esta obra existen solo algunos textos del original griego y dos copias al siríaco del texto completo). En otros lugares hemos indicado que S_1 es, de acuerdo a los especialistas, una versión expurgada del texto original y, por tanto, no enteramente atribuible a Evagrio. No hay dudas que se trata de un texto evagriano modificado principalmente en aquellas aserciones pasibles de ser interpretadas desde doctrinas origenistas condenadas por el segundo Concilio de Constantinopla en el año 553. No obstante, el pasaje en cuestión no parece ser uno de aquellos en los que se juegue esta sospecha de heterodoxia que parece haber condicionado al copista de S_1 . En efecto, estamos frente a dos textos (el de S_1 y el de S_2) ligeramente diversos, que en muchos puntos pueden ser interpretados complementaria y correlativamente (como aquel de la tercera centuria que mencionáramos al inicio de este capítulo) y que sugieren ideas coherentes con esta noción de enfermedad y salud presente, según lo venimos demostrando, en todo el *corpus* evagriano.

Cuando la naturaleza racional reciba la contemplación de ella misma, entonces también la potencia del *noûs* será plenamente perfecta (S_1).

Cuando la naturaleza racional reciba la contemplación que le es propia, entonces también toda la potencia del *noûs* será sana (S_2)⁴⁶.

Salud y perfección pueden ser entendidos aquí como sinónimos en tanto se está hablando, según lo que hemos visto, del definitivo estado *katà phýsin* del *noûs*, es decir, se está hablando de una creatura racional que ha alcanzado aquel estado para el cual ha sido hecha. La versión S_1 podría estar especificando un aspecto de esa contemplación que le es propia al *noûs* y cuya obtención constituye el arribo al estado de salud: el de la contemplación de sí mismo en tanto percepción de la propia luz y del Cristo como su fundamento, visión de la *monás* santa y ascenso a la contemplación de la Trinidad.

46 Evagrio Póntico (1985). *KG II*, 15.

Conclusión

Poniendo de manifiesto las aporías que podría plantear nuestra tesis acerca del objeto de la ignorancia en el pensamiento de Evagrio Póntico, hemos podido precisar la procedencia de la ignorancia de sí y el modo en que ésta se vincula con la ignorancia de Dios que padece el *noûs* caído. La enfermedad del alma es en Evagrio la ignorancia de sí pues es esa ignorancia la consecuencia inmediata de la caída de la unidad, la que hace perder las nociones de Dios incurriendo en “la más total locura”, y la que impide así la recepción de la ciencia de la Trinidad, para la cual el *noûs* ha sido hecho. Como hemos señalado *noûs* caído ignora que está hecho para permanecer perpetuamente en un estado de ignorancia infinita saciándose de su insaciabilidad.

En efecto, el *noûs* está destinado a “saciarse de su insaciabilidad”⁴⁷, indica en paradójal fórmula el monje del Ponto, pues su sed tiene el tamaño del objeto que la sacia. Alcanza así, no obstante, “en la contemplación de la Trinidad santa la paz y una quietud inefable”⁴⁸.

Bibliografía

Bunge, G. (2000). “La montagne intelligible: De la contemplation indirecte à la connaissance immédiate de Dieu dans le traité *De oratione* d'Évagre le Pontique”. *Studia Monastica* 42, 7-26.

De Andia, Y. (2003 97-106). “Inconnaisance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite”. *Other greek writers, John of Damascus and Beyond, the west to Hilary, Studia Patristica 42: Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford*. M. Young, M. Edwards y P. Parvis (Editores). Peeters: Leuven–Paris.

Evagrio Póntico (1971). *Traité Pratique ou le moine*. Edición, traducción y comentarios de A. Guillaumont y C. Guillaumont, SC 171, Paris, Cerf.

47 Evagrio Póntico (1985). *KG I*, 65.

48 Evagrio Póntico (1985). *KG I*, 65.

Evagrio Póntico (1985). *Les six centuries des 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique*. Traducción de Antoine Guillaumont, Patrologia Orientalis T. XXVIII, fascicule 1. Brepols, Paris, Brepols.

Evagrio Póntico (1987). *Scholies aux Proverbes*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 340, Paris, Cerf.

Evagrio Póntico (1993). *Scholies à l'Ecclésiaste*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 397. Paris, Cerf.

Evagrio Póntico (2003). *Maxims*. En: Sinkewicz, R. (2003 228-232) *Evagrius of Pontus. The greek ascetic corpus*. Traducción y comentarios de Robert Sinkewicz, Oxford, Oxford University Press.

Evagrio Póntico (2006), *Carta a Melania*. En: Casiday, A. (2006 64-77). *Evagrius Ponticus*, London and New York, Routledge.

Evagrio Póntico (2009). *Chapitres des disciples d'Évagre*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 514, Paris, Cerf

Evagrio Póntico (2021). *Scholies aux Psaumes. Tome I (Psaumes 1-70)*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin y Mathieu Cassin, SC 615. Paris, Cerf.

Evagrio Póntico (2021). *Scholies aux Psaumes. Tome II (Psaumes 71-150)*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin y Mathieu Cassin, SC 615. Paris, Cerf.

Guillaumont, A. (1984 255–262). “La vision de l'intelect par lui-même dans la mystique évagrienne”. *Études sur la spiritualité de l'orient chrétien*. Antoine Guillaumont (editor). Bégrolle-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine

Guillaumont, A. (2009). *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris, Vrin

Hausherr, I. (1936). “Ignorance infinie”. *Orientalia Christiana Periodica* II, 351–362.

Peretó Rivas, Rubén (2019). “Evagrius Ponticus' Kephalaia gnostica two versions. New discussion on their authenticity”. *Adamantius* 24, 485-492

Ramelli, I. (2015). *Evagrius's Kephalaia Gnostica: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*. Atlanta, SBL Press

Vazquez, S. (2017). “La palabra y su dimensión terapéutica frente a la enfermedad del alma en Evagrio Póntico”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa LIII (1)*, 3-31.

Vazquez, S. (2018). “La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 35 (2)*, 323-343

Vazquez, S. (2018). “La figura del Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico”. *Veritas 39*, 113-135.

Vazquez, S. (2019). “Algunas precisiones sobre el concepto de *monás* en Evagrio Póntico y su importancia en la comprensión de la enfermedad del alma”. *Estudios Filosóficos LXVIII*, 125-143.

Conocimiento liberador: Santos y mártires a los orígenes de los cristianismos

Mariano Troiano

Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo.

marianotroiano@yahoo.com.ar

Resumen

Se ha afirmado que el culto a los santos surge en los cristianismos pre-nicenos como reacción a posturas gnósticas y rigoristas (Ehrman (2003) 359). Sin embargo, en este trabajo esperamos demostrar la amplitud de la noción valentiniana de la santidad y los fundamentos antropológicos de su rechazo al martirio, que no se oponen, sino que complejizan la postura que nos presentan los autores más cercanos a la futura ortodoxia nicena.

Palabras clave: Santidad – Martirio – Gnosticismo – Valentinismo.

Abstract

It has been claimed that the cult of the saints arises in pre-Nicene Christianisms as a reaction to Gnostic and rigorist positions (Ehrman (2003) 359). However, in this work we hope to demonstrate the breadth of the Valentinian notion of holiness and the anthropological foundations of his rejection of martyrdom, which do not oppose, but rather elaborate the position presented by the authors closest to the future Nicene orthodoxy.

Key Words: Holiness - Martyrdom - Gnosticism – Valentinism.

Introducción

Si bien es difícil rastrear el origen del culto a los mártires antes del siglo IV, el presente trabajo propone analizar las fuentes tempranas sobre

el fenómeno de la “santidad” datadas entre mediados del II y principios del siglo III, tomando elementos provenientes de las diversas corrientes que configuraban el cristianismo naciente. Con este fin estudiaremos el escrito el “Martirio de Policarpo” datado hacia mediados del siglo II¹ para luego enfocarnos en lo expuesto por Ireneo de Lyon en su “Contra las Herejías”. Esta fuente nos permitirá abordar las similitudes y diferencias que en lo referido a la idea de la “santidad” manifiestan los textos gnósticos valentinianos contra los cuales polemiza el obispo de Lyon.

Dada la amplitud del tema a abordar, el presente trabajo es forzosamente de carácter reducido e introductorio y su principal objetivo es ampliar el campo de estudio del culto a los santos exponiendo las posibilidades que ofrecen fuentes que tradicionalmente no han sido consideradas por los estudiosos por tratarse de textos provenientes de corrientes contrarias a la posterior ortodoxia nicena.

En este sentido buscaremos relativizar posturas académicas que consideran que la concepción de la santidad en el cristianismo de los primeros siglos se conforma en torno a dos causas: por un lado, la lucha contra el gnosticismo y por otro, la expansión del cristianismo en el mundo helenístico. Con respecto al primer factor Adele Monaci Castagno indica: “El primer caso (es decir la lucha contra el gnosticismo), por una parte, contribuyó a oscurecer la relación entre santidad y elección, que en el gnosticismo desembocaba en conclusiones deterministas, y, por otra, a añadir la ortodoxia como elemento distintivo de la santidad”.² Ante estas posturas tradicionales, destacamos la importancia de nuestro trabajo, ya que un estudio preciso de las fuentes gnósticas desmiente el supuesto carácter radicalmente elitista y determinista de los elegidos o espirituales. La comprensión de la dinámica del sistema valentiniano de las tres naturalezas expuesto por el *Evangelio de Felipe* (NH II, 3) y el *Tratado Tripartito* (NH I, 5), mostrará claramente el sesgo fundamentalista que la historiografía tradicional impone sobre el gnosticismo.

¹ Sobre la datación de la carta ver Ehrman (2003) 362.

² Monaci-Castagno (2001) 512b. Para un resumen sobre las posturas académicas sobre el martirio ver Tite (2015) 32-

A. Santidad Oriental y Occidental

El culto a los santos ha sido objeto de estudio desde el siglo XVIII con la obra clásica de Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* tal cual lo expone Peter Brown.³ La bibliografía es enorme y el lector puede remitirse para más información al trabajo realizado por los Bollandistas, una sociedad fundada en el siglo XVII y dedicada al estudio de la hagiografía.⁴

En lo referente al Imperio Oriental, el historiador irlandés,⁵ dedica un artículo al surgimiento del “hombre santo” en la Antigüedad Tardía.⁶ En este trabajo y tomando como fuente de influencia el desarrollo del monacato en Egipto, el autor nos indica el surgimiento de la categoría de “hombre santo” en Siria y la importancia política y social que este presenta en el Imperio Oriental. Si bien algunos elementos destacados por Brown, pueden observarse ya en las fuentes que analizaremos, su estudio se centra principalmente en Siria en los siglos IV y V, estableciendo pocas relaciones con los procesos surgidos en los territorios del desaparecido Imperio Occidental, lo cual acentúa la importancia del presente estudio.

B. 1. Inicios del culto a los santos en Occidente

Eusebio de Cesárea transmite en *Historia Eclesiástica*, noticias sobre el culto de las tumbas y las reliquias de los apóstoles hacia fines del siglo II a través de dos menciones. En efecto, en *HE* II, 25, 7 comunica las palabras de Cayo quien se refiere a los restos de los apóstoles Pedro y Pablo: “Yo, en cambio, puedo mostrarte los trofeos de los apóstoles (τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων), porque, si quieres ir al Vaticano o al camino de Ostia, encontrarás los trofeos de los que fundaron esta iglesia”.⁷

³ Brown (1982) 107

⁴ Sobre las principales publicaciones de la Sociedad se puede consultar el *Acta Sanctorum* en 68 volúmenes y la revista *Analecta Bollandiana*, y *Subsidia hagiographica*. Ver el enlace: <http://www.kbr.be/~socboll/index.php>.

⁵ Dicho autor estableció el concepto “Antigüedad tardía” para destacar las características particulares e identidad propia de los procesos culturales, económicos, sociales y políticos del mundo mediterráneo entre los siglos III y VII d.C. Brown (1971-Taurus, 1989). Algunos conceptos retomados por el autor en su artículo: Brown (1997) 5-30.

⁶ Brown (1982) 103-152

⁷ Velasco-Delgado (2008) 115.

En su traducción, Velasco-Delgado agrega una nota de gran interés para nuestro estudio:

Para Eusebio, esta expresión de Cayo: τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων equivale a (τὰ τόπα) ἔνθα τῶν... ἀποστόλων τὰ Ἱερὰ σκηνώματα κατατίθεται (§ 6), esto es, los sepulcros con los despojos o reliquias de los apóstoles dentro. Efectivamente, el sentido que τὰ τρόπαια tiene en Cayo, debido al influjo del ambiente romano, más que de lugar: sepulcro o monumento externos, es de despojos mortales, reliquias de los mártires. La idea de victoria contenida en τρόπαιον pasa muy pronto en el lenguaje cristiano a expresar la victoria del mártir: San Cipriano llama «trophaea» a los confesores que aún viven. Es normal el paso a designar los cuerpos o reliquias de los mártires.⁸

La segunda mención, se encuentra en el libro V, 24, 2-5, donde Eusebio refiriéndose a la controversia sobre la fecha correcta para celebrar las Pascuas, transmite a través de las palabras de Polícrates un listado en el cual se detalla el lugar de reposo de apóstoles y mártires, entre los que se encuentran los apóstoles Juan y Felipe.⁹

Si bien las fuentes citadas por Eusebio indican testimonios de finales del siglo II, las mismas parecen indicar un culto que se desarrolla, al menos, desde fines del siglo I.

La siguiente fuente a analizar es el *Martirio de Policarpo*, la primera fuente cristiana en relatar un martirio fuera del *Nuevo Testamento* donde se expone la muerte de Esteban (Hch 7, 54-60). La tradición sostiene que Policarpo, quien desarrolló lo principal de su actividad durante la primera mitad del siglo II,¹⁰ fue discípulo de Juan y maestro de Ireneo, obispo de Lyon, estableciéndose así un lazo entre los apóstoles y la “naciente comunidad proto-ortodoxa” (H.E. 5.20; 4.14; cf. *Mrt Pol* 22.2).¹¹

El martirio del obispo de Esmirna es relatado a través de una carta enviada por un autor cristiano, Marción de la iglesia de Esmirna en Frigia a la iglesia de Filadelfia. Según el texto, luego de la muerte del obispo, las

8 Velasco-Delgado (2008) nota 219, 115-116.

9 Velasco-Delgado (2008) 332-333.

10 Ehrman (2003) 362. Cf Moss (2010).

11 Ehrman (2003) 357.

autoridades romanas y los judíos presentes impiden a los seguidores de Policarpo hacerse con el cuerpo para evitar que “rindan culto a su carne santa” (καὶ κοινωνῆσαι τῷ ἀγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ). La fuente dice a continuación:

[...] para que los cristianos no pudieran acercarse a recogerle, ignorando que los cristianos no podemos abandonar el culto de Cristo, ni dirigir nuestras oraciones a otro que a Él, que tanto padeció por redimirnos de nuestros pecados. Únicamente le adoramos (προσκυνοῦμεν) a Él por ser Hijo de Dios, y a los mártires como siervos y fieles del Señor, les honramos (ἀγαπῶμεν). Y ellos son dignos, por su cariño insuperable hacia su rey y maestro. ¡Qué también seamos compañeros y condiscípulos con ellos!¹²

El verbo κοινων indica un acto de unión íntima, de comunión; el verbo προσκυνέω literalmente “postrarse” y “adorar”, “reverenciar”, “obedecer”.¹³ Ambos refieren claramente la idea de un culto a Cristo. Si bien se reconoce la importancia de los mártires, la fuente niega tal culto a los restos del obispo y establece la diferencia entre “comulgar”, “reverenciar” y “adorar” y el “amor” respetuoso que se tiene hacia el mártir. Sin embargo, el párrafo siguiente establece cierta ambigüedad al respecto:

El centurión, en vista de la disputa que sosteníamos con los judíos, mandó colocar el cuerpo del Santo en medio de la hoguera, como es su costumbre. Y así, después, hemos recogido sus huesos, que eran más valiosos que las joyas caras y más preciosos que el oro, y los hemos puesto en un lugar adecuado. 3. Allí, cada vez que podamos reunirnos en alegría y felicidad, el Señor nos permitirá conmemorar el aniversario de su martirio, (ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον) tanto en la memoria de los que ya han participado en la lucha, como formación y preparación para los que están a punto de hacerlo.¹⁴

Entonces si bien no se lo adora como a Cristo, se recogen sus restos y se celebra el aniversario de su martirio esperando que su ejemplo sirva de modelo para los integrantes de la comunidad pero también para pedir

¹² *MrtPol* 17, 3. Ehrman (2003) 392-393.

¹³ Liddell-Scott (1996) 969 b y 1518 a.

¹⁴ *MrtPol* 18, 2-3. Ehrman (2003) 392-393.

su intercesión celeste: “¡Qué también seamos compañeros y condiscípulos en ellos!”

Lo antes expuesto es explicitado por la fuente en el párrafo siguiente, donde se afirma que los miembros de la iglesia de Esmirna desean seguir a su obispo, “imitar (μιμῶμαι) su martirio” pues recibió “la corona de la inmortalidad” (τῆς ἀφθαρσίας στέφανον) y agrega: “Y ahora él (Policarpo) se regocija junto con los apóstoles y todos aquellos que se exaltan (ἀγαλλιώμενος), y él glorifica a Dios Padre y bendice a nuestro Señor Jesucristo, el salvador de nuestras almas, piloto de nuestro cuerpo, y pastor de la Iglesia universal en todo el mundo”.¹⁵ Entonces, la celebración en torno a los restos del mártir, se fundamenta en su condición de intercesor; en la creencia que este tras su martirio se encuentra en presencia de Dios.¹⁶

Asimismo, el inicio de la carta informa que la muerte de Policarpo sigue la voluntad divina (*MrtPol* 1, 1) y sucede “de acuerdo con el evangelio” (*MrtPol* 1,1 y 20,1), lo que parece afirmar la aprobación de Dios hacia el martirio. Incluso el texto sostiene:

Ya que Policarpo esperó ser traicionado, como también lo fue el Señor, que a su vez deberíamos imitar (μιμησις), pensando no solo en nosotros mismos, sino también en nuestros vecinos. Pues que persona con amor cierto y verdadero no quiere que solo el mismo, sino también todos los hermanos sean salvados.¹⁷

No entraremos aquí en la polémica sobre la necesidad de sufrir el martirio para obtener la salvación,¹⁸ sino que remarcamos en el texto la resistencia del mártir (y los mártires como refiere el texto en 2, 1) ante la exigencia de la blasfemia. La persistencia en la fe les vale contemplar el reino de los cielos prometido por Cristo (*MrtPol* 2, 3) y su transfiguración

15 *MrtPol* 19, 2. Ehrman (2003) 394-395. Cf. Sheridan 3

16 Esto es particularmente interesante en el contexto de la influencia del martirio y el culto a los santos en la expansión de los Cristianismos, ver Dunderberg (2015) 57-59.

17 *MrtPol* 1, 2. Ehrman (2003) 366-369.

18 Sin embargo, como expone Bart Ehrman, el autor presenta una visión moderada del mismo, ya que no insiste en que cada cristiano deba sufrir una muerte similar. Ehrman (2003) 359.

“[...] lo que el Señor les reveló, a quienes no eran ya humanos sino ángeles” ([...] οἴπερ μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ’ ἤδη ἄγγελοι ἦσαν).¹⁹

De acuerdo al texto, entonces, se rinde culto a los santos/mártires pues han seguido el modelo de Jesús²⁰, permaneciendo en la fe aún bajo tortura (*MrtPol* 2, 3), lo cual los convierte en seres celestiales, testigos de lo divino y partícipes del coro que alaba a Dios.²¹

B. 2. Ireneo de Lyon

Iniciaremos en este apartado el análisis de la obra de Ireneo de Lyon, quién a través de su polémica con los autores valentinianos nos permitirá introducir luego el pensamiento de los mismos en lo referente al martirio.

En *Contra las Herejías* II, 22, 4, el obispo de Lyon polemiza, sobre la encarnación de Cristo, contra los gnósticos citados en el libro I y afirma que la misma permite santificar/salvar a todos los hombres:

Él (Jesús) no ha ni rechazado ni eludido la condición humana y no ha abolido en su persona la ley del género humano, sino que él ha santificado todas las edades por la semejanza que tenemos con él (*sed omnem aetatem sanctificans per illam quae ad ipsum erat similitudinem*). En efecto, es a todos los hombres a quienes él ha venido a salvar por sí mismo, todos los hombres, digo, que por él renacen en Dios: recién nacidos, niños, adolescentes, hombres jóvenes y hombres de edad. Es porque él ha pasado por todas las edades de la vida: haciéndose recién nacido entre los recién nacidos, él ha santificado a los recién nacidos; haciéndose niño entre los niños, él ha santificado a los que tienen esta edad y se ha vuelto al

¹⁹ *MrtPol* 2, 3. Ehrman (2003) 370-371.

²⁰ Posteriormente, hacia mediados del siglo IV se desarrollarán las hagiografías tomando como modelo a Atanasio de Alejandría con su obra “Vida de San Antonio Abad” escrita durante su etapa de destierro entre los monjes del desierto egipcio, hacia 357 un año después de la muerte de Antonio. Ver Sheridan 4-6. El autor concluye afirmando: “The cult of the martyrs and saints, their veneration and fame for miracles, intercession to them, the cult of relics, the custom of seeking burial near the shrines of saints, etc., grew and spread as a development of popular devotion in the ancient Church without much regulation except on a local level by the local bishop. The lack of control of course led to the growth of all sorts of legends [...] It also lead eventually to more centralized forms of regulation”. Sheridan 14.

²¹ El coro angélico que alaba al trono divino es una imagen común en la apocalíptica judía y tiene su origen en Ez. 1.

mismo tiempo, un modelo de piedad para ellos, de justicia y de sumisión (*sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et iustitiae et subiectionis*)[...].²²

Es decir, tal cual como vimos en la fuente anterior, a través del modelo dado por Jesús, los hombres pueden acceder a la santidad imitando su ejemplo. En efecto, no solo muestra el camino hacia la santidad sino que su encarnación y muerte establece el lazo entre lo humano y lo divino, tal cual lo confirma Ireneo en III, 5, 3, donde se refiere a la fe del verdadero cristiano frente a las afirmaciones de los autores gnósticos: “[...] y a esperar a su Hijo, Jesucristo, quien nos ha redimido de la apostasía por su sangre a fin que seamos, nosotros también, un pueblo santificado (λαὸν ἡγιασμένον) [...]”.²³ Es decir, la condición humana del Hijo de Dios se hace indispensable ya que su sangre, su muerte y martirio son la llave para acceder a la salvación.

Así, como lo afirma el *Martirio de Policarpo*, los apóstoles, discípulos, mártires y todos aquellos que profesan la fe e imitan a Cristo serán santificados: “Benditos y nobles, por lo tanto, son todos los martirios que se han producido de acuerdo con la voluntad de Dios (θέλημα τοῦ θεοῦ). Porque es necesario ser reverentes y atribuir la máxima autoridad a Dios”.²⁴

B. 3. Textos gnósticos

Abordar el tema del gnosticismo presenta dificultades metodológicas y conceptuales difíciles de desarrollar en el reducido espacio dedicado a este trabajo. La definición de conceptos e incluso el uso indiferenciado de los términos “gnosis” y “gnosticismo” plantea polémicas entre los estudiosos. José Montserrat Torrents resume en su obra introductoria *Los gnósticos*, los criterios que se establecieron en la reunión de Mesina de 1966, en lo referente a la terminología.²⁵ Sin embargo, estos acuerdos no lograron solucionar la polémica y el uso del término gnosticismo implica varias dificultades para los estudiosos.²⁶ En nuestro

²² Rousseau-Doutreleau (1982) 220-224.

²³ Rousseau – Doutreleau (1974) 62-63.

²⁴ *MrtPol* 2, 1. Ehrman (2003) 368-369.

²⁵ Montserrat Torrents (1983) 8-9.

²⁶ Thomassen (2020) 1-5.

caso seguiremos las posturas planteadas por Jean Daniel Dubois y Einar Thomassen para quienes el término preserva cierta coherencia.²⁷

En lo referente a las fuentes para su estudio, los textos gnósticos representan una gran variedad y se ha relacionado algunos de ellos con tres grandes corrientes: los valentinianos, los basilidianos y los llamados “setianos”; siendo otros externos a estas corrientes. Dada la riqueza de fuentes aportada por el descubrimiento de Nag Hammadi, nos limitaremos a exponer el estudio de los textos pertenecientes al valentinismo.

B. 4. Valentinismo

El Valentinismo es una de las más importante corrientes gnósticas. Ireneo, dedica la mayor parte de su obra a refutar las doctrinas de Valentín y de aquellos que él considera sus seguidores, ya que las ramificaciones de tal movimiento se extendieron por Oriente y Occidente, alcanzando el valle del Ródano y el Norte de Africa.²⁸

Valentín es un maestro reconocido de la Iglesia romana hacia mediados del siglo II. A pesar de ser tildados como herejes por Ireneo, los valentinianos se consideran a sí mismos como cristianos, seguidores de la verdadera doctrina transmitida por Jesucristo. Tal cual nos informa Montserrat Torrents: “Los valentinianos, como Platón y Aristóteles, tenían un lenguaje para el público en general y otro para los iniciados de la escuela. Su doctrina exotérica se adaptaba a la regla de fe de la Iglesia episcopal”.²⁹

Sin embargo, afirmar la pertenencia del gnosticismo valentiniano a la iglesia cristiana no reniega de su originalidad exegetica. En efecto, el cristianismo pre-niceno es doctrinalmente muy variado y un criterio doctrinal ortodoxo solo se fue imponiendo paulatinamente. Seguimos al mismo autor:

27 Dubois (2011) 16-17 y Thomassen (2020) 34-35. En lo referente a la polémica que rodea la etiqueta “Gnosticismo”, nos remitimos a los argumentos expresados por Piñero-Montserrat-Torrents (2000-1997) 33-37. Ver también el análisis realizado por Dillon (2016) 29.

28 Montserrat Torrents (1983) 56. Ver también, Thomassen (2006) 9-22

29 Montserrat Torrents (1983) 57-58.

Los gnósticos [valentinianos] se mantuvieron muy próximos a la Gran Iglesia en teología trinitaria, mientras mantuvieron posiciones divergentes en lo concerniente a la creación, al Antiguo Testamento, a la antropología y a la cristología; siempre, sin embargo, dentro del marco de la revelación neotestamentaria. Para ellos se trataba simplemente de “profundizar” en el sentido del texto revelado.³⁰

La visión académica tradicional que incluso podemos tildar de “heresiológica”, reduce al conjunto de la cosmología y la antropología valentinianas a un dualismo radical que opone el cosmos material y el cuerpo humano creados por el demiurgo al Pleroma divino y al espíritu encerrado en cada uno de los elegidos (*Adv. Haer* I, 1, 1-6,1). Dicha dualidad se traduce en una antropología tripartita en la cual los espirituales serán “salvados por naturaleza”, mientras que los psíquicos (entre los cuales se encuentran los integrantes de lo que serán las futuras comunidades cristianas ortodoxas post-nicenas) e híllicos o materiales serán condenados (*Adv. Haer.* 6,1-7,1). Esta visión reduccionista ha sido confrontada con las fuentes directas provenientes del descubrimiento de los textos de Nag Hammadi y por las interpretaciones de diversos estudiosos. Entre estas últimas destacamos las críticas reunidas en la obra de Michael Allen Williams, *Rethinking “Gnosticism”*, en dónde el autor polemiza contra la afirmación sobre el rechazo al universo material (capítulo 5) o la negatividad absoluta del cuerpo (capítulo 6).³¹ No podemos desarrollar aquí estas críticas pero para contextualizar metodológicamente el presente estudio, exponemos las palabras del estudioso francés Jean Daniel Dubois sobre la visión tradicional que postula la doctrina gnóstica de una humanidad dividida en hombres espirituales, psíquicos e híllicos:

L’idée que des êtres ne possèderaient que l’ un ou l’ autre de ces éléments nous paraît tout aussi absurde. Il vaut donc mieux imaginer que tous les êtres humains possèdent les trois éléments, mais selon des proportions différentes. De même, tous les êtres humains sont doués de libre arbitre, mais tous n’en font pas un tel usage que cela les conduise à mener une vie conforme à la voie pneumatique³².

30 Montserrat Torrents (1983) 36.

31 Williams (1996). También se puede consultar en la misma línea la obra de King (2003).

32 Dubois (2013) 214.

Para poder entender la complejidad de la antropogonía valentiniana debemos abordar brevemente el relato exegético de la generación del hombre. De acuerdo con el *Tratado Tripartito*, texto de ochenta y ocho páginas que data de principios del siglo III^{ero}, atribuido a un autor cristiano de la escuela de Valentín,³³ el mundo existe en función del hombre y gracias a la providencia de Dios, para fomentar el crecimiento espiritual del primero.

Todo el edificio de la creación (*tesaeiō*) imágenes, representaciones e imitaciones ha llegado a la existencia para aquellos que necesitan instrucción, enseñanza y formación, para que lo pequeño crezca poco a poco [...] Por esto, en efecto, plasmó al hombre (*entaftseno em prōme*) al final, habiendo previamente preparado y con anterioridad provisto para él lo que había creado por su causa.³⁴

El término utilizado para describir la creación, *tesaeiō* (embellecer, adornar, ordenar) proviene del verbo *saeie* en el sentido de algo bello (atr.) hermoso,³⁵ lo cual aproxima, por un lado, la concepción valentiniana del cosmos griego (cf. LXX Gen. 2, 1), y por otro, muestra claramente la visión positiva que estos autores tienen sobre la creación. Concepción compartida también por Orígenes quien afirma que el universo fue creado para y a causa del hombre.³⁶

A continuación el *Tratado Tripartito* explica que la parte espiritual que compone al ser humano, queda sometida y no tiene el suficiente poder

33 Painchaud-Thomassen (2007) 119.

34 *TrTrip* 104, 18-30. Garcia Bazan (2000) 193. Painchaud-Thomassen (1989) 178-179. Sobre el origen estoico de esta idea según la cual es en función del hombre que el mundo existe por la providencia ver Painchaud-Thomassen (1989) 402, comentario a 104, 18-30.

35 Crum (1962²) 315a y 434a; Cherix (2013) 50a. Planteamos la hipótesis de una relación semántica establecida por el autor gnóstico con el sustantivo *sa* que indica « aquel que hace algo », que « fabrica algo ». Crum (1962²) 315a; Cherix (2013) 36b.

36 Orígenes, *Homilías sobre el Génesis* I, 12. De Lubac - Doutreleau, (1976) 54-55. En el *Comentario sobre el Evangelio de Juan*, Orígenes afirma la perfección original de la creación y argumenta que la deficiencia del mundo material es el resultado del abandono por parte del hombre, de las realidades superiores. La creación sensible es producto de la caída, ya que el mundo devino material a causa de los hombres que tenían necesidad de vivir en medio de la materia luego de su desobediencia a los mandamientos divinos. (*Comentario sobre el Evangelio de Juan* XIX, XX, 132) Blanc (1982) 126-127. El universo material es un lugar de aflicción donde cae Adán, expulsado del paraíso y arrojado en «un mundo hundido en la materia». « [...] ὅσω διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λογος τοῦ ἐνύλου κόσμου [...] ». (*Comentario sobre Evangelio de Juan*, XIX, XXII, 147). Blanc (1982) 136-137.

para resistir a las condiciones impuestas por las sustancias psíquicas y materiales: “La nobleza de la sustancia superior que residía (*etsaetepetshoop*) en el hombre era muy alta; sin embargo, participó en la creación (*atseno*) sin chocar con ellos (es decir, con el orden psíquico y con el orden material).”³⁷ La sujeción de la parte espiritual es una experiencia ordenada por la economía salvífica. El hombre espiritual se encuentra tensionado entre el espíritu, el alma y el cuerpo por la economía del Padre, pero al final será reunido, cuando los miembros del cuerpo de la Iglesia sean restaurados en el Pleroma.³⁸

Entonces, el Logos (última manifestación del Pleroma divino) modela al hombre a través del demiurgo, pero se trata de una forma deficiente (*shita*) que no se parece (*naceine araf*) al Logos, ya que es producida en un estado de ignorancia, para que el hombre haga la travesía de los padecimientos sensibles y la búsqueda de realidades superiores. En efecto, el primer hombre recibe el espíritu, pero todavía tiene que sufrir las enfermedades traídas por las potencias psíquicas y materiales. Es el estado de la primera forma (*entisherep emphormē TracTrip* 61, 2),³⁹ que todavía no ha recibido la gnosis, la formación en el conocimiento. El hombre es, en este sentido, semejante al demiurgo. Einar Thomassen remarca en las líneas siguientes que hacen referencia al “aliento de vida (*nife enōeneh*)”, un elemento que viene del eón invisible, el alma viviente que “da vida a la sustancia que anteriormente estaba muerta”. Es el alma “vivificante” que será formada en el conocimiento y que permanece oculta en esta existencia, donde prima la ignorancia. Este “aliento de vida” reinterpreta aquel de Génesis 2, 7 donde el demiurgo (=Dios del Antiguo Testamento), cree que fue él quien lo produjo, pero el autor valentiniano revela que es obra del Logos espiritual.⁴⁰ Esta alma-espíritu, todavía en estado seminal,⁴¹

37 *TrTrip* 106, 31-35. Garcia Bazan (2000) 195. Painchaud - Thomassen (2007) 177 y nota 106, 31-34. Painchaud - Thomassen (1989) 184-185. Ver el comentario de Painchaud-Thomassen (1989) 407, nota 106, 31-35.

38 *TrTrip* 106,31-107, 35 y en un marco más amplio hasta 123, 24. Garcia Bazan (2000) 195 y 205. Painchaud- Thomassen (2007) 192-193. Painchaud-Thomassen (1989) 222-225. Ver también *Libro Secreto de Santiago* (NH I, 2) 12, 3-4

39 Painchaud - Thomassen (1989) 296-297.

40 “[...] el alma del primer hombre (*entpsukhē empsharep enrōne*) provino del Logos espiritual (*pilogos epneumatikos*), aunque el creador (*piref sōnt*) pensara que era suya”, ya que ella salió de él. *TrTrip* 105, 30-35. Painchaud-Thomassen, E., *Le Traité Tripartite* (1989) 182-183. También, Painchaud- Thomassen (2007) 175-176, nota 102, 7-11.

41 Painchaud - Thomassen (2007) 175-176, nota 105, 29-32.

tiene que sufrir el ataque y asedio de las sustancias psíquicas y materiales que también conforman el ser humano⁴².

Así, tal cual lo expusimos anteriormente, el hombre está compuesto por tres sustancias: espíritu-alma-materia. El alma espiritual embrionaria está sometida a los otros dos órdenes (psíquico y material) y esta situación es querida por el Padre para que el hombre haga la experiencia de los sufrimientos que componen el mundo sensible y luego sea salvado gracias a la gnosis, al conocimiento de su verdadero origen, de la chispa divina que reside en su interior.

En consecuencia, podemos leer en el texto: "La humanidad llegó a ser de tres tipos esenciales (*shomenet enrēte kata ousia*), el espiritual (*tipneymatikē*), el psíquico (*tipsukh<ik>ē*) y el material (*tihulikē*), reproduciendo el modelo (*tupos*) de la triple disposición del Logos, por la que, sin embargo, se produjeron los materiales, los psíquicos y los espirituales."⁴³ El sistema salvífico dinámico de los valentinianos consiste en la instrucción gnóstica para desligar la semilla luminosa de su sometimiento. Dicho sistema, existe desde la creación del hombre, pero es la venida de Cristo quien trae al cosmos el conocimiento de su jerarquización: "Cada una de las esencias de las tres razas (*engenos*) se conoce por su fruto y, sin embargo, no fueron conocidas de entrada, sino solo con la venida del Salvador (*pqenei empsōtēr*), que iluminó a los santos (*anetouaab*) y reveló lo que cada uno era."⁴⁴

Por otra parte, la aceptación valentiniana del cuerpo como un elemento material que contribuye también a la economía salvadora, se manifiesta a propósito del cuerpo del Salvador. El Salvador se encarnó para aquellos a quienes vino a salvar, aquellos que han devenido carne y alma (*ensarks hi psukhē*), sujetos a la corrupción:

No sólo él (es decir, el Salvador) asumió por ellos la muerte de los que pensó salvar, sino que tam[bién] su pequeñez (*mntshēm*), a la que

42 *TrTrip* 106, 35–107, 1. Painchaud -Thomassen (1989) 182-183. También, Painchaud-Thomassen (2007) 176. Ver Orígenes, *Comentario sobre el Evangelio de Juan*, XIII, XX, 120 y XXV, 149. Blanc (2006 (1975) 94-95 y 112-113.

43 *TrTrip* 118, 14-21. Painchaud -Thomassen (1989) 212-213. También, Painchaud -Thomassen (2007) 188.

44 *TrTrip* 118, 21-28. García Bazán (2000) 202. Painchaud -Thomassen (1989) 214-215. También, Painchaud -Thomassen (2007) 188.

han descendido cuando nacieron en cuerpo y alma (*psōma emen tpsukhē*), la asu[mió] igualmente para esto, porque permitió ser concebido y engendrado como un infante en cuerpo y alma.⁴⁵

Es así como no hay determinismo en el sistema valentiniano, tal cual lo expone claramente el *Tratado Tripartito* y cito expresamente el texto: “es por el fruto (*peskarpos*) que se reconoce la esencia de cada una de las tres razas (*pishomenet engenos*)”.⁴⁶ El hombre debe aprehender la revelación aportada por el Salvador para liberarse de las cadenas arcónticas, ya que nos es la naturaleza del hombre la que legitima el comportamiento, sino el comportamiento el que revela la naturaleza (*TrTrip* 118, 24-119,21).⁴⁷

Los espirituales reconocen al Salvador, aceptan la gnosis y reciben una salvación completa. Mientras que los materiales son «extraños (*oushemmo*) bajo todo aspecto»⁴⁸, refractarios a la instrucción y recibirán la destrucción absoluta. Sin embargo, dichas categorías se manifiestan una vez que la gnosis ha sido revelada y su interiorización aceptada o rechazada por los individuos.

Por su parte, los psíquicos dudan en aceptar el conocimiento dado que «su constitución es doble de acuerdo con su disposición tanto para el bien como para el mal»⁴⁹. Sin embargo, una vez que consienten la gnosis dice el texto: «Se salvarán totalmente [a causa] del pensamiento salvífico

45 *TrTrip* 115, 4-11. García Bazán (2000) 200. Painchaud – Thomassen (1989) 204-205. También, Painchaud -Thomassen (2007) 184-185. Sin embargo, el cuerpo que encierra el alma no será resucitado al fin de los tiempos. La carne no heredará el reino de Dios nos dice el *Evangelio de Felipe* (NH II, 3) (*EvFlp.* 56, 26-34). Cf. I Co 15, 50.

46 *TrTrip* 118, 21-23. García Bazán (2000) 202. Painchaud – Thomassen (1989) 212-213. También, Painchaud – Thomassen (2007) 188.

47 Remarcamos por nuestra parte como la mayor parte de los términos usados tienen un carácter ético. En palabras de Michael Williams, «Si es verdad que algunos escritores y lectores de estos textos demiúrgicos pensaban en sí mismos como perteneciendo a una élite «espiritual» destinada a la salvación, existe todavía poca evidencia que como resultado de ellos tales personas tendían a considerar la ética como irrelevante. Como el estudio de varias tradiciones religiosas predestinatarias muestra, el buen comportamiento es entendido como un signo importante de membresía al grupo destinado a la salvación, tal comportamiento puede ser de lo más indispensable y por lo tanto un ideal ético proporciona una motivación esencial». Williams (1996) 193.

48 *TrTrip* 119, 10. García Bazán (2000) 202 y nota 87. Painchaud -Thomassen (1989) 214-215.

49 *TrTrip* 119, 22-23. *Idem.*, 202

(*pimeue ennoudjaeite*)». ⁵⁰ Ellos manifiestan claramente la dinámica del sistema ⁵¹, dinámica que implica e incluye al elemento espiritual pero también al elemento material.

B. 4. 1. Santos y espirituales

Ahora bien, esta breve introducción a la antropología valentiniana nos permite comprender mejor las menciones de la santidad existentes en los textos y así complejizar la postura valentiniana con respecto al martirio en la línea expuesta por Dundenberg con respecto a los basilidianos. ⁵² En efecto, la relación entre “lo santo” y el elemento espiritual es ya mencionado por Ireneo, quien nos informa en I, 8, 3 sobre la doctrina de Tolomeo, discípulo de Valentín, quien escribe hacia fines del siglo II y principios del siglo III :

Pablo afirma que el Salvador ha asumido las primicias de lo que iba a salvar: “Si las primicias son santas (ἁγία (ἅγιος)), dice, la masa lo es también” (Rom. 11, 16). Las primicias, enseñan ellos, es el elemento pneumático; la masa, somos nosotros, es decir la iglesia psíquica; esta masa, dicen ellos, el Salvador la ha asumido y la ha elevado con él, ya que él era la levadura. ⁵³

El *Evangelio de Felipe* (NH II, 3), texto valentiniano redactado entre mediados del siglo II y la segunda mitad del siglo III nos indica esta misma relación entre el hombre espiritual o perfecto y el hombre santo.

Esta es la perfecta [luz y es necesario] que nos convirtamos [completamente en hombres perfectos] antes de que salgamos [del mundo]. Quién recibe todo [sin ser señor] de este lugar, no podrá [enseñorearse de] aquel lugar, sino que [irá a la] Mediedad, en calidad de imperfecto (*atdjōk*). 77 Sólo Jesús conoce el fin de tal persona. El hombre santo es totalmente santo, hasta en su cuerpo (*prōme etouaab fouaab tērf shahrai epefsōma*), pues si toma el pan

⁵⁰ *TrTrip* 119, 32. *Idem*.

⁵¹ Ver Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* I, 6, 1

⁵² Dundenberg (2015) 68-72. Ver también el análisis del Evangelio de Judas de Pagels - King (2007).

⁵³ Rousseau – Doutreleau (1979) 124-125. Cf. *Adv. Haer.* II, 19, 6. En *Ext. Teod.* 58, 1-2 citando a Rom. 11, 16, se afirma que Jesucristo con su ejemplo ha permitido la purificación (santificación) de aquellos que lo siguen. Sagnard (1970) 176-177.

lo santifica, o el cáliz, o cualquier otra cosa que tome él la purifica, ¿cómo no purificará también el cuerpo? (*auō pōs fnatoubo an empkesōma*).⁵⁴

Asimismo, vemos como el texto valentiniano no reniega de la necesidad de “santificar” el cuerpo, superar las enfermedades de la materia tal cual hemos visto previamente con respecto al *Tratado Tripartito*. La aceptación de la gnosis permite que la chispa de luz divina se expanda y que su luz invada la carne material. Esto puede incluso observarse en el término copto utilizado para indicar el proceso: *toubo* (v. *tbbo*) significa “purificar”, “santificar”, “devenir puro”.⁵⁵

El alma/espíritu debe formarse a través de su paso por la materia corporal, tal cual expresa el mismo *Evangelio de Felipe*: “Nadie esconderá un objeto grande y valioso en un gran recipiente, sino que muy a menudo uno habrá guardado incontables miríadas en un recipiente de a céntimo. Es el caso del alma: es una cosa que, siendo valiosa, vino a caer en un cuerpo despreciable”.⁵⁶

Y para mostrar el camino a los hombres es que Cristo, Hijo del Uno, fue concebido y engendrado como un infante en cuerpo y alma, como nos afirma el *Tratado Tripartito* citado más arriba (*TrTrip* 115, 4-11). Es decir, “asumió la muerte” que implica sumergirse en la materia corporal. Lo que explica la mención que sigue del *Evangelio de Felipe*: “Los que dicen que el Señor primero murió y (después) resucitó, yerran, pues él primero resucitó y (después) murió (*aftōun gar enshorp auō afmou*). Si uno no obtiene primero la resurrección ¿(acaso) no morirá? Por el Dios vivo, ¿éste no debe morir?”⁵⁷

El Salvador asume la mortalidad del cuerpo, sufre la materia y sus tormentos para cumplir con la voluntad del Padre. Es por ello que debe “resucitar” primero, desplegar a través de la gnosis el espíritu oculto en la carne. Asimismo, el hombre que aspira a seguir su ejemplo debe primero buscar a través del conocimiento la chispa divina que reside en su interior,

⁵⁴ *Ev Flp.* 76, 30-77,7. Bermejo Rubio (1999) 44-45. Isenberg (1989) 196-197.

⁵⁵ Crum (1962) 399b.

⁵⁶ *Ev Flp.* 56, 21-29. Bermejo Rubio (1999) 29. Sin embargo, algunos autores ven una contradicción ver Painchaud (2007) 368 nota 77, 2-7

⁵⁷ *Ev Flp.* 56, 18-21 Bermejo Rubio (1999) 29 (con algunas modificaciones nuestras). Isenberg (1989) 152-153

“resucitar” de la muerte corporal y de las pasiones que adormecen su intelecto para luego, con la muerte material, acceder definitivamente a su unión con el Pleroma.

El inicio de este proceso que despierta la luz divina interiorizada en el hombre es el bautismo tal cual se establece en los *Extractos de Teodoto* 76, 3-4, fragmentos del maestro valentiniano Teodoto citados por Clemente de Alejandría hacia principios del siglo III: “Y el salvador ordenó a sus apóstoles: “Id y predicad; y aquellos que crean, bautizadles en el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, en los cuales somos “regenerados” (ἀναγεννώμεθα) volviéndonos superiores a todas las otras potencias”.⁵⁸ La regeneración aportada por el bautismo se presenta a lo largo de todos los extractos del autor valentiniano y la purificación o santificación es completada a través de la gnosis (*Ext. Teod.* 78, 2) que rompe con el ciclo de generación y muerte tal cual veremos a continuación

La concepción particular sobre la muerte y la resurrección antes mencionada, implica una visión particular sobre el martirio. Dicha visión se encuentra expuesta en *Testimonio de la Verdad* (NH IX, 3) 33, 23-, 34,25, cuyo origen se ha ubicado en el Egipto alejandrino hacia la primera mitad del siglo III.⁵⁹ El fragmento que analizaremos tiene numerosas lagunas, pero se destaca la postura del autor sobre la vacuidad del martirio:

[Éstos] son testigos [vanos] (*ne emmarturos etshoueit*), puesto que dan testimonio sólo [a] sí mismos. Y no obstante son enfermos y no pueden levantarse.⁶⁰ 34 Pero cuando están colmados por la pasión, éste es el pensamiento que tienen en su interior: “Si nos entregamos a la muerte por causa del Nombre seremos salvados”. Estas cosas, sin embargo, no están determinadas en esta forma. Pero por medio de la acción de los astros errantes dicen que han completado su fú[til] carrera y [...] [...] dicen, [...] [...] Pero [...] han

⁵⁸ Sagnard (1970) 200-201. Ver también *Ext. Teod.* 80, 3.

⁵⁹ La visión abarcadora del texto implica que haya sido relacionado con diferentes doctrinas por los autores antiguos (encratita y doceta, Julio Casiano y ascética, Hierarcas de Leontópolis). Sin embargo, los autores modernos lo relacionan con el gnosticismo valentiniano (B. A. Pearson, F. Wisse y J. P. Mahé). García Bazán (2000) 215. Mahé- Mahé (2007) 1389. Ver también Mahé-Mahé (1996) 26-69.

⁶⁰ Cf. *HipA* II 87, 29-88, 6.

entre[gado] [a sí mismos...] [*falta 4 líneas*] [...] su [...] y [...] Pero se parecen a [...] ellos. No tienen la palabra que da la [v]i[da].⁶¹

El Dios viviente, el Padre-Uno no necesita de un sacrificio mortal, sino que demanda interiorizar el conocimiento.⁶² Los testigos vanos no se conocen internamente y solo testimonian por ellos sin saber la razón de su muerte, mueren sin haber resucitado. En otras palabras, la muerte material está vacía de significado si antes no se ha asumido la gnosis.

Sin embargo, el *Evangelio de Felipe* nos indica la dificultad que implica alcanzar y mantenerse en el conocimiento, “Puesto con respecto a esto la Palabra nos dice cuán difícil es mantenerse tal: ¿Cómo podremos llevar a cabo algo tan grande?; ¿cómo dar reposo a cada uno?”⁶³ El texto ensaya una respuesta, exponiendo las virtudes necesarias para el cultivo de la espiritualidad: “El cultivo del mundo (se produce) gracias a cuatro elementos: se recoge en el granero gracias al agua, la tierra, el aire y la luz. Y así también el cultivo de Dios (se produce) gracias a cuatro: la fe, la esperanza, el amor y el conocimiento (*ougnōsis*)”.⁶⁴ Incluso a continuación se hace una semejanza entre los elementos de la tierra y las virtudes del creyente.

Ahora bien, dicho camino hacia el conocimiento debe surgir en la intimidad del creyente. En efecto, el texto parece indicar la importancia de no forzar la elección: “Ante todo no se debe constreñir a nadie (*ha tehē enhōb nim shshe an eellupei ellaau*) (80, 9), sino dar el ejemplo: “Quien posee la naturaleza (adecuada) suscita alegría en el bueno [...]”.⁶⁵ A continuación el *Evangelio* ejemplifica con el relato de un propietario que da a cada cual el alimento que le corresponde:

[...] a los hijos les servía pan [...] a los perros les echaba huesos [...]. Así ocurre con el discípulo de Dios: si es sabio y entiende el discipulado, las formas corporales no lo engañarán (*emmorphē*

⁶¹ García Bazán (2000) 221-222 y nota 9. Mahé-Mahé (1996) 84-85. Cf van Os (2008) 369-378

⁶² García Bazán (2000) 222 y nota 9.

⁶³ *Ev Flp* 80, 5-8. Bermejo Rubio (1999) 47 (con modificaciones nuestras)

⁶⁴ *Ev Flp* 79, 19-24 agrega a las virtudes indicadas en 1 Co 13,13, el conocimiento. Bermejo Rubio (1999) 47, nota 140.

⁶⁵ *Ev Flp* 80, 21. Bermejo Rubio (1999) 47. Isenberg, (1989) 202-203

ensōma tikē senaerapata anemmf), sino que percibirá la disposición del alma de cada cual y hablará con él.⁶⁶

El hombre espiritual, el maestro gnóstico, aportará el conocimiento necesario a cada uno de acuerdo con la aceptación de la gnosis. Solo aquel dispuesto a interiorizarla y a buscar la chispa divina en su interior, es digno de ella. No vemos aquí una postura elitista o discriminatoria. Es necesario que el adepto acepte la doctrina e inicie el camino para que le sea otorgada la sabiduría salvadora.

Finalmente, es necesario aclarar que existen dentro de la antropología y la cosmogonía valentinianas otros elementos y términos directamente relacionados con la santidad, como por ejemplo, los conceptos de “hombre perfecto” u “hombre verdadero”. Sin embargo, no es posible analizar aquí todas las posibles implicancias de tales relaciones.

Conclusión

Hemos analizado en el presente trabajo dos elementos íntimamente relacionados con la idea de “lo santo”. Por un lado, a través de fuentes del siglo II, hemos presentado un breve recuento documental sobre los primeros indicios del culto a los santos. En este sentido hemos expuesto, por un lado, el interés comunitario por cierto ceremonial realizado en torno a los restos de los apóstoles, los discípulos y los mártires. Por otra parte, hemos descrito las razones evocadas por dichas comunidades sobre el culto incipiente. Por las mismas se considera que la profesión de fe del santo a través de su vida y su muerte deben servir como modelo para los creyentes, y también que dicho ejemplo les permite formar parte del círculo íntimo de los fieles celestiales de Cristo; trascendiendo, incluso, su condición humana. De acuerdo con Bart Ehrman, la concepción particular sobre el martirio expuesta por el *Martirio de Policarpo* representa una visión moderada del mismo:

[...] contra algunos grupos de gnósticos, por un lado, que insistían en que Dios nunca llama a un cristiano a morir por la fe (lógicamente, en parte, ya que si Jesús murió por los demás, otros no tienen por qué morir), y contra de algunos grupos rigoristas, por

66 *Ev Flp.* 80, 30-81,15 Bermejo Rubio (1999) 48. Isenberg (1989) 204-205.

otro lado, como los montanistas, quienes aparecieron más tarde en el territorio de Quinto en Frigia, y que creían en un martirio voluntario.⁶⁷

Entonces, la postura más cercana a la ortodoxia nicena y por ende, la condición de “santo”, se habría conformado, de alguna manera, en oposición a ciertas posturas gnósticas tal cual fue expuesto al inicio de este trabajo. Sin embargo, el estudio de las fuentes nos ha permitido establecer ciertos matices que explican mejor la variedad de posturas doctrinales a los inicios de los cristianismos.

En efecto, los autores valentinianos no desdeñan la posibilidad de acceder a la “santidad”. Al igual que en el *Martirio de Policarpo*, los espirituales deben superar las pruebas impuestas por la materialidad del cuerpo y seguir el camino de santidad indicado por la gnosis. De la misma manera que la carta de la comunidad de Esmirna, los autores gnósticos destacan el ejemplo dado por Jesucristo, quien se somete a la voluntad divina, descendiendo en la materia y sufriendo la condición humana.

La diferencia con respecto a las fuentes en las cuales se fundará la tradición ortodoxa nicena, radica en el culto a los restos materiales del mártir. Así, para los autores valentinianos lo esencial es el autoconocimiento, la búsqueda de la chispa divina oculta en el cuerpo. Sin el paso previo de la “resurrección” espiritual, el martirio no es más que un sacrificio inútil. De la misma manera, es el ejemplo manifiesto del santo, la sujeción al conocimiento del hombre perfecto, el que debe ser modelo para el adepto; no sus restos corporales que no son más que una muestra de aquello que confunde al espíritu. En efecto, la exigencia del autoconocimiento es uno de los lineamientos principales del pensamiento gnóstico tal cual lo explica el *Evangelio de Felipe* 76, 19-23: “¿No es necesario que todo aquel que posee todo lo conozca todo? Algunos, ciertamente, si no se conocen (a sí mismos) no se beneficiarán de lo que poseen; mas los que han aprendido conocerse a sí mismos (*netahsebo de*

67 “It may be, then, that this author wanted to present a moderating view of martyrdom to his Christian readership against some groups of Gnostics on the one side, who insisted that God never calls a Christian to die for the faith (their logic, in part: since Jesus died for others, others need not die), and against some rigorist groups, on the other side, like the Montanists who later appeared in Quintus’s home territory of Phrygia and who believed in voluntary martyrdom.” Ehrman (2003) 359.

eroou), se beneficiarán de ello”.⁶⁸ Así, los espirituales, hombres santos, instruyen, dentro de la comunidad, a aquellos que no han alcanzado tal categoría:

Pero el amor edifica; el que se ha hecho libre mediante el conocimiento es esclavo, por amor, de quienes aún no han podido adquirir la libertad del conocimiento. El conocimiento les capacita para hacerse libres (*tnōsis de ceire emmoou enshikanos estrou shōpe enelettheros*). El amor de nada dice que es “suyo” [incluso aunque eso] sea suyo.⁶⁹

Vemos aquí una exhortación similar a la expuesta en el *Martirio de Policarpo* 1, 2 mencionada más arriba.⁷⁰ Los hombres perfectos, aquellos que han interiorizado el conocimiento, permanecen entre sus hermanos menos afortunados para instruirlos en el acceso a la santidad.⁷¹

Es por ello que en los textos valentinianos no hay interés por las tumbas de los santos ni por sus restos. Es hacia la luz del Pleroma donde debe dirigir su mirada el iniciado gnóstico y no hacia las sombras de la materia. El hombre santo es admirado por los autores valentinianos en tanto que modelo viviente del conocimiento salvífico y en este sentido también es transfigurado pues una vez obtenida la gnosis, los arcontes planetarios no pueden aprehenderlo en su ascenso (EvFlp 76, 22-23 y 70, 5-7)

Es por lo expuesto, que los gnósticos no deben ser excluidos, sino que participan también de la concepción cristiana de la santidad expuesta por Adele Monaci Castagno. De tal manera que es necesario, a nuestro entender, completar la afirmación expuesta por la autora. Los pensadores cristianos pre-nicenos, tanto gnósticos como aquellos más aceptados por la futura ortodoxia, es decir Justino, Clemente de Alejandria, Orígenes y los autores valentinianos aquí analizados, trataron de entender el cristianismo a la luz de las filosofías helenísticas.⁷² Así:

68 Bermejo Rubio (1999) 44-45. Isenberg (1989) 194-195

69 *EvFlp* 77, 24-33. Bermejo Rubio (1999) 46. Isenberg (1989) 198-199.

70 Ehrman (2003) 368-369.

71 Painchaud (2007) 369, nota 77, 24-26.

72 Sobre el uso político de los discursos sobre el martirio en el debate entre cristianismos del siglo III ver Tite (2015) 34-38 y especialmente su afirmación “Dunderberg’s observation encourages a much needed redirection in the study of Gnosticism and martyrdom; i.e., to

[...] la santidad adoptó primero los rasgos de la concepción platónica, influida por la reflexión estoica sobre la necesidad de liberarse de las pasiones, que contempla la santidad como una liberación progresiva del Yo racional y divino de sus vínculos con el mundo sensible y con el cuerpo para llegar a alcanzar la unión con la divinidad a través de un proceso en el que el elemento ético es inseparable del cognitivo. En clave cristiana, la liberación de las pasiones y de los *negotia saeculi* se considera preliminar al estudio constante y a la comprensión profunda de la palabra de Dios: solo aquel que reúne en sí mismo los dos aspectos puede ser definido como “perfecto” y “santo”.⁷³

Por nuestra parte, hemos demostrado que los autores valentinianos se dirigen en el mismo sentido y consideran, como paso indispensable, el abandono del universo sensible para poder acceder a la contemplación de la divinidad y a habitar en la trascendencia del Primer Principio. Pero este camino solo puede realizarse a través del conocimiento interior primero y de las realidades cosmogónicas después.

Así, completando nuevamente lo expuesto por la autora, tanto la noción más cercana a cierta futura ortodoxia, como la valentiniana, responden a un modelo preexistente. En efecto, en sentido antropológico, existe la continuidad de un modelo que define al santo como aquel que lucha victoriosamente contra las fuerzas del mal (las propias pasiones y el mundo material) sirviéndose de formas más o menos acentuadas de ayuno y abstención sexual, y que invierte el premio de esta lucha, es decir, su poder, en aquellos que acuden a él; remitiendo a un modelo anterior al cristianismo.⁷⁴

Abreviaturas

Adv. Hae. : *Adversus haereses* (Ireneo de Lyon, Contra las Herejías)

BCNH: Colección Bibliothèque Copte de Nag Hammadi

shift our attention toward discerning the discursive moves taken by ancient writers in establishing and maintaining social boundaries vis-à-vis other, similar discursive moves taken by other Christians”. (Tite (2015) 53)

73 Monaci Castagno (2001) 512b

74 Monaci Castagno (2001), p. 513a

EvFel.: Evangelio de Felipe (NH II, 3)

Ext. Teod.: *Extractos o Excerpta* (Teodoto)

H.E.: Eusebio de Cesárea, *Historia Eclesiástica*

HipA: Hipóstasis de los Arcontes (NH II, 4)

LCL: Loeb Classical Library

Mrt Pol : Martirio de Policarpo

SC: Colección Sources Chrétiennes

TrTrip: Tratado Tripartito (NH I, 5)

Bibliografía

Fuentes

Barc, Bernard (trad.) (2007) 205-295. “Livre des secrets de Jean NH II, 1; III, 1; IV, 1 ; BG 2”. *Écrits Gnostiques*, J.-P. Mahé /P.H. Poirer (dirs.). Paris : Gallimard.

Bermejo Rubio, Fernando (trad.) (1999) 15-51: “Evangelio de Felipe (NHC II, 3)”. *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas*. Piñero, A. et alii (eds), Madrid, Trotta, 1999, pp.15-51.

(trad.) (2000) 251-267. “Exposición valentiniana”. *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: apocalipsis y otros escritos*, Piñero, A. et alii (eds.). Madrid: Trotta.

Blanc, Cécile (trad.) (2006 -1975-). *Origène, Commentaire sur Saint Jean, tome III (livre XIII)*, (SC 222), Paris : Cerf.

(trad.) (1982), *Origène, Commentaire sur Saint Jean, tome IV (livres XIX et XX)*, (SC 290), Paris :Cerf.

De Lubac, Henri - Doutreleau, Louis (trads.) (1976). *Origène, Homélie sur la Genèse*, (SC 7 bis). Paris : Cerf.

Ehrman, Bart D., (ed.-trad.) (2003) *The apostolic fathers I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp and Didache*, (Loeb Classical Library 24), Cambridge-London: Harvard University Press.

García Bazán, Francisco (trad.) (2000 -1997-) 129-213. “Tratado Tripartito NHC I 5”. *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Piñero, A. et alii (eds) Madrid: Trotta.

(trad.) (2000) 211-232. “Testimonio de la verdad (NHC IX 3)”. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: apocalipsis y otros escritos*. Piñero, A. et alii (eds), Madrid: Trotta.

Isenberg, Wesley W. (trad.) y Layton, Bentley (1989) 129-217. “The Gospel according to Philip”. *Nag hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P. Oxy. 1, 654,655*, volumen I, Layton, B (ed.). Leiden New York-København-köln: Brill.

Mahé, Jean-Pierre (trad.) (2007) 871-895. “Enseignement d’autorité (NH VI, 3)”, en Mahé, J.-P. / Poirer, P.-H. (dir), *Écrits Gnostiques*, Paris : Gallimard.

Mahé, Annie -Mahé, Jean-Pierre (trads) (2007) 1387-1426. “Témoignage Véritable (NH IX, 3)”, Mahé, J.-P. / Poirer, P.-H. (dir), *Écrits Gnostiques*, Paris : Gallimard.

(trads.) (1996). *Le Témoignage Véritable* (NH IX, 3), (BCNH 23), Québec-Louvain-Paris : Les Presses de l’Université Laval-Peeters.

Montserrat-Torrents, José (trad.) (2000 – 1997-) 371-387. “Hipóstasis de los Arcontes”. *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Piñero, A. et alii (eds) Madrid: Trotta.

Painchaud, L. (trad.) (2007) 333-376, “Évangile selon Philippe (NH II, 3)”, en Mahé, J.-P. y Poirer, P.-H. (dir.), *Écrits Gnostiques*, Paris : Gallimard.

Painchaud, Louis - Thomassen, Einar (trads.) (1989), *Le Traité Tripartite* (NH I, 5), (BCNH 19), Québec : Les Presses de l’Université Laval.

(trads.) (2007) 109-204, « Traité Tripartite NH I, 5 », Mahé, J.-P./ Poirer, P.-H. (dir.), *Écrits Gnostiques*, Paris : Gallimard.

Rousseau, A. - Doutreleau, L., (trads.) (1974), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III*, Tome II, (SC 211), Paris : Cerf.

Rousseau, A. et alii. (eds.) (1965), *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre IV*, (SC 100**), Paris : Cerf.

Rousseau, Adelin (ed.) (1969). *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre V*, (SC 153), Paris : Cerf.

Rousseau, Adelin - Doutreleau, Louis (eds.) (1979), *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre I*, (SC 263), Paris : Cerf.

(trads.) (1979). *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre I*, (SC 264), Paris : Cerf.

(eds.) (1982). *Irénée de Lyon, Contre les hérésies, Livre II*, (SC 294), Paris : Cerf.

Sagnard, F. (trad.) (1970). *Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote*, (SC 23), Paris. Cerf.

Velasco-Delgado, A. (trad.) (2008). *Eusebio de Cesárea. Historia Eclesiástica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Instrumentos de trabajo

Crum, W. E. (comp.) (1962). *A Coptic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.

Cherix, P. (2013), “*Lexique Copte V.13.1*”. (<http://www.coptica.ch/>) (consultado 1º julio 2021)

Liddell H. G. y Scott, R. (comp.) (1996). *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

Estudios

Brown, Peter (1989 -1971-). *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Mohammad*, Madrid: Taurus.

(1982). *Society and the holy in late antiquity*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.

(1997) “So debate the world of Late Antiquity revisited”. *Symbolae Osloenses*, 72/n°1, 5-30
(<http://dx.doi.org/10.1080/00397679708590917>)

van Os, Ban (2008) 367-385. “Stop Sacrificing! The Metaphor of Sacrifice in the *Gospel of Judas*,” *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008*, DeConick, A. D. (NHMS 71), Leiden: Brill.

Monaci Castagno, Adele- Robert, Teresa (trad.) (2001) 512a-513b. “Santidad (Cristianismo)”. *Diccionario Akal de las Religiones*, Filoramo, G. (ed), Madrid: Ediciones Akal.

Dillon, John (1977). *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A. D. 220*, London, Duckworth, 1977.

Dillon, Matthew (2016) 23-38. “Gnosticism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Gnosticism”. *Religion. Secret Religion*. De Conick, A. (ed.). Houston: Macmillan.

Dubois, Jean-Daniel (2011). *Jésus Apocryphe*, Paris :Mame-Desclée.

- (2013) 209-223. “Remarques sur la cohérence des *Extraits de Théodote*”. *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, Corrigan, K.- Rasimus, T. (eds.), Leiden-Boston: Brill.

Dunderberg, Ismo (2015). *Gnostic Morality Revisited*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 347) Tübingen, Germany: Mohr Siebeck.

King, Karen. L. (2003). *What Is Gnosticism?* Cambridge, Mass. - London, Harvard: University Press.

Montserrat Torrents, José (1983). *Los gnósticos I*, (Gredos 59), Madrid:Editorial Gredos.

Candida Moss, Candida (2010) “On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity,” *Early Christianity* 1. 539–574.

Pagels, Elaine- King, Karen L. (2007). *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*. New York: Viking.

Piñero, Antonio - Montserrat Torrents, José (2002 -1997-) 19-128. "Introducción General". *Textos gnósticos Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid: Trotta.

Thomassen, Einar (2006). *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"*, (Nag Hammadi and Manichaean Studies 60), Leiden-Boston: Brill.

(2020). *The Coherence of Gnosticism* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen) Berlin: Brandenburg Academy of Sciences and Humanities.

Tite, Philip, L. (2015). "Voluntary Martyrdom and Gnosticism". *Journal of Early Christian Studies* 23/1. 27-54 doi:10.1353/earl.2015.0013.

Sheridan, Martin. *The Saints as an Element in the Communion and Communication in the Early Church*, (borrador no publicado), https://www.academia.edu/19917466/The_Saints_as_an_Element_in_the_Communion_and_Communication_in_the_Early_Church. (consultado 1º julio 2021)

Williams, Michael (1996). *Rethinking « Gnosticism». An argument to dismantling a dubious category*, New Jersey: Princeton University Press.

“Por el agua al agua” en la exégesis Nisena.

Eva Reyes Gacitúa

Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

evapamela@gmail.com

Resumen

El agua un elemento pretérito, presente en la historia humana, se ha expresado en la simbólica de la cultura y a la vez ha sido captado por la vertiente patrística. Especialmente Gregorio de Nisa asume un número de símbolos cósmicos, donde el agua prorrumpe en una serie de acepciones que fluctúan desde el principio más básico de la vida a posiciones adversas al ser humano. En este recorrido, es posible advertir fuentes religiosas y filosóficas que le preceden y, a su vez, se diferencia de ellas. No obstante, su trabajo exegetico se desenvuelve en una lectura espiritual puesta en marcha con la habilidad del retórico y la profundidad del teólogo.

Palabras clave: teología espiritual, contemplación, Hijo, Espíritu, Gregorio de Nisa.

“For water into water” in Nyssa’s exegesis

Abstract

Water, an element of the past, present in human history, has expressed itself in the symbolism of culture and, at the same time, has been captured by the patristic strand. Particularly, Gregory of Nyssa assumes a number of cosmic symbols, where water bursts into a series of meanings ranging from the most basic principle of life to positions adverse for the human being. In this journey, it is possible to observe religious and philosophical sources preceding it, while at the same time differs from them. Nonetheless, its exegetic work unfolds in a spiritual reading starting with the ability of the rhetorician and the depth of the theologian.

Keywords: Spiritual theology, contemplation, Son, Spirit, Gregory of Nyssa.

Introducción

El gran historiador de las religiones Mircea Eliade afirma que el mundo “habla” al hombre y, para comprender esta palabra, basta conocer los mitos y descifrar sus símbolos. Es decir, *el Mundo se revela como lenguaje* y desde esta perspectiva todo objeto cósmico tiene una “historia”¹. En esta trayectoria el agua, cobra un significado antiquísimo, φύσις τοῦ παντός, que hunde sus raíces en la tradición oral griega con Tales de Mileto, comprendida en cuanto principio originario, causa de todas las cosas². En Olímpica 1,1 el célebre poeta Píndaro indicaba ἄριστον μὲν ὕδωρ “lo mejor el agua”, como fuente de riqueza a partir de una victoria ecuestre³. Por otra parte, Empédocles desarrolla la tradición de los cuatro elementos constitutivos del universo, donde el agua se relaciona a los procesos vitales de la naturaleza humana: “el agua conoce el agua”. Así también el antiguo *Corpus Hippocraticum* “Sobre los aires, aguas y lugares”, establece el vínculo entre la naturaleza del hombre con la naturaleza del universo⁴, en el que las aguas son catalogadas e ilustradas como gordas, dulces y ligeras.

El experto en religión griega y místicas Walter Burkert sostiene que la tradición egipcia vinculó a Osiris con el Nilo, cuyas aguas regresaban con cada crecida del verano. Así también una vasija con esta agua era exhibida en las ceremonias y llevada en las procesiones. Más aún, Plutarco en su informe “filosofizante” representaba a Osiris con el poder procreador de la humedad e Isis con el poder que gobierna la tierra⁵.

“Tú hendiste el mar con tu poder, quebraste las cabezas de monstruos marinos, machacaste las cabezas de Leviatán y las echaste como pasto a las fieras”. Esta alocución del Salmo 74,13 relata al Mesías matando al dragón bajo el agua, evidenciando el sentido de victoria del

1 Eliade, Mircea (1991) 28.

2 Reale, Giovanni y Antiseri, Darío (2012) 20.

3 Teja, Ramón (2009) 63

4 Alby, Juan Carlos (2004) 13s.

5 Burkert, Walter (2005) 101.

pueblo hebreo. Para “soportar la historia”, es decir, las derrotas militares y las humillaciones políticas, se interpretaban los acontecimientos contemporáneos a través del mito cosmogónico-heroico, a partir de la efímera victoria del dragón, pero sobre todo su muerte a manos de un Rey-Mesías⁶. Esta correspondencia derivada del judaísmo proporciona a la Iglesia un modo de interpretar las Escrituras y, sobre todo, aporta el modelo de “historización” de las fiestas y los símbolos de la religión cósmica. La “judaización” del cristianismo primitivo conforme a la decisión de los primeros teólogos une la historia de la predicación de Jesús y de la naciente Iglesia a la Historia Sagrada del pueblo de Israel. En efecto, el judaísmo “historizó” ciertas fiestas y símbolos cósmicos relacionándolos con acontecimientos importantes de la historia de Israel: la fiesta de los Tabernáculos, la Pascua, la fiesta de las luces de Hanuca, etc.

Los Padres de la Iglesia siguieron por el mismo camino: “cristianizaron” los símbolos, los ritos y los mitos asiáticos y mediterráneos vinculándolos a una “historia santa”¹³. En este marco redaccional Gregorio de Nisa asimila un cierto número de símbolos cósmicos: el agua, el árbol, la viña y los integra con docilidad a la doctrina y práctica de la iglesia, otorgando un sentido teológico. Más aún, el agua adquiere un valor fundamental por conectarse a la vida misma.

Teniendo a la vista estos sedimentos que componen el campo argumentativo, el presente estudio indaga a la luz de una lectura espiritual la comprensión del agua en la exégesis Nisena. Los elementos de la fuente, la lluvia, el pozo de aguas permiten prestar atención a las fuentes filosóficas que la preceden y advertir la propuesta teológica del autor.

1. El agua en la comprensión Nisena

Este elemento ὕδωρ hace referencia a un ἀρχή dinámico ya atestiguado en la tradición oral de Tales de Mileto. Su uso en la Sagrada Escritura comporta un despliegue de significados relacionados a la vida misma⁷ y vinculado a la grandeza de Dios⁸. Gregorio de Nisa aprecia y ancla su sentido a la naturaleza física de las cosas, por ende, es principio

6 Eliade, Mircea (1991) 28.

7 GNO *La gran catequesis*, 148

8 GNO *Cantar de los Cantares*, 173

de vida⁹, regenerador¹⁰ y transfigurador de la historia: es así como la esposa del Cantar se vuelve hermosa al quitarse con agua lo negro de la ignominia¹¹ o mediante el agua el hombre puede librarse de la esclavitud del adversario¹² y descifrar por qué en el río de los profetas el agua colma su caudal¹³. Es más, para Gregorio tierra y agua son elementos afines: τὴν συγγένειαν ἔχει γῆ τε καὶ ὕδωρ, ambos pesados, con tendencia hacia abajo, los únicos que subsisten el uno en el otro y mutuamente se dominan¹⁴.

Por cierto, si se marcha por el desierto el agua atrae a quienes tienen sed, el texto del Éxodo reza “Después llegaron a Elín, donde hay doce fuentes y setenta palmeras, y acamparon allí junto a las aguas”¹⁵. No por casualidad Moisés tuvo sed de la fuente divina cuando entró en la áspera tierra del desierto¹⁶. Efectivamente desde la exégesis Nisena se advierte que las corrientes de agua lo enriquecen todo y a su tiempo dan fruto¹⁷.

Por añadidura dice el profeta: “Sopla el viento y fluye el agua” según el Salmo 147,18¹⁸. Por ello, la vida honrada se asemeja al agua limpia¹⁹ y también, el jardín necesita agua para que las plantas florezcan²⁰. Más aún, el Espíritu Santo aflora como el agua de la fuente²¹ y los necesitados de salvación mediante la purificación del agua entran en la familiaridad divina²², sumergiéndose en el agua sacramental²³. Inclusive en la necesidad de recibir al Señor el hombre se purifica con el agua de sus propias lágrimas²⁴ y el Verbo bajo cuidadosas connotaciones consuela a los

9 GNO *La gran catequesis*, 138

10 GNO *La gran catequesis*, 138 y 139.

11 GNO *Cantar de los Cantares*, 173

12 GNO *Cantar de los Cantares*, 50

13 GNO *Cantar de los Cantares*, 163

14 GNO *La gran catequesis*, 143.

15 GNO *Sobre la vida de Moisés*, 157.

16 GNO *Cantar de los Cantares*, 107.

17 GNO *Cantar de los Cantares*, 61

18 GNO *Cantar de los Cantares*, 162

19 GNO *Cantar de los Cantares*, 51

20 GNO *Cantar de los Cantares*, 150.

21 GNO *Cantar de los Cantares*, 229

22 GNO *La gran catequesis*, 148.

23 GNO *La gran catequesis*, 147.

24 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 64.

fatigados según el Salmo 22,2: concediendo un lugar en la hierba fresca y dando agua para el descanso²⁵.

No obstante, esta agua comporta aspectos antagónicos: en demasía inunda y destruye²⁶, curva el techo y se filtra por las concavidades²⁷. Hinchada por el viento, forma remolinos²⁸. Incluso una mala vida es comparable al riego de malos pensamientos. De ahí la advertencia del Salmo 69,15 “Sácame del cieno, no me hunda; escape yo a los que me odian, a las honduras de las aguas”²⁹.

A pesar de la ignominia, la esposa del Cantar es revestida con agua del Verbo³⁰. Efectivamente la infidelidad del pueblo hace hablar a Yahvé por boca del profeta Jeremías 2,13: Me dejaron a mí, manantial de aguas vivas para hacerse cisternas, cisternas agrietadas que el agua no retienen.

En el Nuevo Testamento, Pablo en 1 Corintios 10,4 evoca el episodio de Moisés que golpea la roca y obtiene agua según Éxodo 17,6. Gregorio aplica la misma interpretación que da Orígenes a la figura de la piedra de la cual el profeta la hace surgir: la piedra es Cristo, seca, resistente y se convierte en bebida para los sedientos³¹. Empero, Sirácida 24,21 modifica este aspecto lógico “los que me comen aún tendrán más hambre, los que me beben aún sentirán más sed”³². Por cierto, Mateo 10,42 y Marcos 9,41 exhorta hacer el bien, tan solo un vaso de agua fría en el nombre del discípulo, tendrá su recompensa. El mandato es pequeño, pero la recompensa por su cumplimiento es ingente³³. Entonces, ¿qué hay de común entre el agua y la vida?³⁴. ¿Qué comporta aquel pozo –que Gregorio renombra– “de aguas y vivas” ὕδατος ζῶντος? En concreto conmina al lector a evitar que el silencio se disipe por las palabras:

25 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 63.

26 GNO *Cantar de los Cantares*, 68

27 GNO *Cantar de los Cantares*, 68

28 GNO *Cantar de los Cantares*, 169

29 GNO *Cantar de los Cantares*, 216

30 GNO *Cantar de los Cantares*, 32.

31 GNO *Sobre la vida de Moisés*, 52.

32 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 118.

33 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 125.

34 GNO *La gran catequesis*, 139.

Llamamos silencio al no hablar; lo opuesto es el hablar. Callamos lo que no podemos declarar. La oración no se contiene en la palabra, es silencio. Lo que no es silencio les habla³⁵.

Este tópico de carácter místico y apofático promueve el paso de lo material a lo espiritual, “descorrer el velo para ver al Señor” en la línea de 2 Corintios 3,16³⁶.

En síntesis, el agua rebosa en una serie de acepciones que fluctúa desde el principio más básico de la vida a posiciones adversas al ser humano. No obstante, nuestro autor evoca un sentido espiritual en sus escritos, enraizado a la Sagrada Escritura en vista a desplegar su significado.

2. De la fuente mana el agua

Según Proverbios 5, 17 el hombre es conminado a encontrar la “fuente sellada” y a la vez, tal petición adquiere un sentido de exclusividad “que sean para ti solo, no los compartas con extraños”. En la antigua Grecia se aconsejaba implorar a los guardianes de la fuente: “dadme pronto agua fresca de la que sale del lago de la Memoria...”³⁷, se trata de la diosa *Mnemosyne*, de modo que cuando el poeta se encuentra poseído por las Musas, bebe. Entonces el pasado es desvelado, no solo como mero antecedente del presente, sino es su fuente. Estos elementos lejos de consignar los acontecimientos en un marco temporal, se aproximan a lo originario y a la vez abarcan el devenir en su conjunto³⁸. La iteración de estos contenidos, en su raíz griega, permite conjeturar acerca de este mandato bíblico que toma un tinte privativo: que de ninguna manera beban –de esta fuente– los extraños³⁹.

Ahora bien, la fuente es atrayente para los que están sedientos, lo expresa con ímpetu el evangelio de Juan 7,37: “Si alguno tiene sed, venga a mí y beba”. Empero “no se apaga la sed..., ni sus vehementes anhelos, ni la dicha de estar bebiendo”. Es decir, siempre acaece un impulso, el cual no cesa, cada vez en la búsqueda de participar en aquello que es el mayor

35 GNO *Cantar de los Cantares*, 243

36 GNO *Cantar de los Cantares*, 10.

37 Eliade, Mircea (1991) 53.

38 Eliade, Mircea (1991) 52.

39 GNO *Cantar de los Cantares*, 150

y más atrayente bien⁴⁰. Entonces surge un propósito “Buscar solo aquella cuya belleza que es imposible de decir y cuyo límite es imposible de encontrar”⁴¹. En la interpretación Nisena la ἐπέκτασις proporciona la posibilidad de un movimiento siempre ascendente a la raíz de la hermenéutica de Filipenses 3,13. Gregorio comenta que no hay término en el camino de subida hacia Dios, la meta fijada es principio nuevo en el ascenso “no por haber conseguido lo que esperábamos hay que dejar de seguir subiendo”⁴². De ahí la insistencia del Cantar “Ven, amada mía”, el Verbo llama, atrayéndola y suscitando en su alma un deseo –siempre anhelante– de subir hasta él⁴³. Por el contrario, la fatiga estaciona al hombre –quietud y acabamiento– son adversos a proveer el cambio y el progreso. Ahora bien, Gregorio toma distancia de la enseñanza de Orígenes y señala que la relación con Dios solo puede ser equiparable al progreso constante en el amor, no obstante, carente de saturación⁴⁴.

Por supuesto, “la corriente que mana en aquellas fuentes ha sido para nosotros principio de transformación en Dios”, allí se ubican las fuentes del misterio y para ello “el Verbo se hizo carne”. Gregorio sostiene que el esposo invisible, mediante lo visible puede ser comprendido ¿de qué trata el alcance de esta comprensibilidad? Este sentido lo explicita del siguiente modo “como los que no pueden mirar la redondez del sol ven por su reflejo en el agua”⁴⁵. Se trata de advertir como lo dice nuestro autor “si no fuera demasiada audacia”, la posibilidad de ver, quedar admirados y a la vez descubrir por lo visible lo invisible e incomprensible⁴⁶. De este modo, Gregorio otorga a la razón humana un lugar armónico en la inteligencia de la fe. En la concomitancia de 1 Corintios 11,5 acentúa ¿quién remueve la piedra de esta oscuridad? ¿quién saca el agua oculta a los sentidos, pues está tan profunda que nuestra razón no la puede subir?⁴⁷. Retentiva de Marcos 16,3 “¿Quién nos retirará la piedra de la puerta del sepulcro?”. El texto de Génesis 29,10, proporciona un anclaje en esta perspectiva, remite aquel pozo cuyo brocal ha estado tapado, “solo abrevaron copiosamente

40 GNO *Cantar de los Cantares*, 136

41 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 126.

42 GNO *Cantar de los Cantares*, 171

43 GNO *Cantar de los Cantares*, 137.

44 Đakovac, Aleksandar (2021) 15.

45 GNO *Cantar de los Cantares*, 141

46 GNO *Cantar de los Cantares*, 140

47 GNO *Cantar de los Cantares*, 244

los ganados, una vez que Jacob quitase la pesada piedra”⁴⁸. Ciertamente, el hombre entero “cuando se convierta al Señor, caerá el velo” περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα, por medio de Él seremos enriquecidos, en palabras y en conocimiento, 1 Corintios 1,5.

Esta materia remite a colegir dos conceptos fundamentales desarrollados en la cristología del Niseno: participación μετουσίαν y la noción de mediador μεσίτης en la correlación de 1 Timoteo 2,5; ya que de Él viene la fuente de la vida:

Por esta razón, es necesario que el sabio jardinero envíe, como de una fuente potable y buena, las aguas de la vida, puras y sin mezcla de barro, atendiendo a los campos de Dios, cultivándolos durante toda su vida sin abandonarlos⁴⁹.

La noción de mediación sirve a Gregorio como un elemento clave para sostener la perfecta divinidad de Cristo frente a Eunomio y la esencial afirmación de la completa humanidad de Cristo frente a Apolinar. Por este modo la encarnación se expresa en cuanto auténtica teofanía de Dios en la carne⁵⁰. Él es el Mediador “subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios”⁵¹. En esta perspectiva se condensa la idea de comunión y de vinculación del hombre con lo divino, en Cristo, en su naturaleza, una y la misma se contempla quien participa de Él⁵². De ahí la insistencia al hombre a comprender “aquella es la fuente que mana”, solo entonces, tendrá tanta semejanza con su principio y origen; como aquella –la misma agua– que de la fuente mana en el arroyo y aún continúa brillando en el ánfora. Ahora bien ¿cómo el hombre se sabe habitado por Dios Trinidad? ¿por un ejercicio teórico cuyo incapié está dado en el comprender o le viene dado por la contemplación? Para Gregorio el conocimiento de Dios, puede ser racional como natural y se vuelve realmente profundo cuando adquiere un carácter místico, es decir, un ascenso espiritual permanente hacia Él. Todo cristiano se reencuentra con Dios a través de la contemplación,

48 GNO *Cantar de los Cantares*, 243

49 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 101.

50 Brugarolas, Miguel (2017) 316.

51 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 76.

52 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 82.

θεωρία, hasta llegar a ser capaz de mirar a Dios directamente; en cuanto ascenso hacia Dios solo es posible en y por Cristo⁵³.

Resumiendo, la fuente atrae a los sedientos, sin embargo, se trata de un agua que no satisface. Esta referencia en la interpretación Nisena alude a aquel impulso que no cesa en la búsqueda del bien mayor. En las fuentes del misterio se condensa la idea de mediación y participación, así como comunión y vinculación a partir de la formulación cristológica “el Verbo se hizo carne”.

3. Tres llaves: lluvia, nacimiento y resurrección.

Todo nacimiento y resurrección se encuentra confirmado por esta sentencia del Talmud: “Dios tiene tres llaves: la de la lluvia, la del nacimiento, la de la resurrección de los muertos”⁵⁴. Se trata de estrechos vínculos comprendidos en una cosmogonía acuática, donde el diluvio y la lluvia regeneran periódicamente la vida histórica. La aspersion hace referencia a las aguas que descienden del cielo a lo largo del *axis mundi* para fertilizar la tierra⁵⁵. Tal noción se encuentra en el pensamiento cristiano y acontece mediante el descenso del hombre al agua, tres veces, el cual despliega otro misterio: Ἡ δὲ εἰς τὸ ὕδωρ κάθοδος καὶ τὸ εἰς τρις ἐν αὐτῷ γενέσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἕτερον ἐμπεριέχει μυστήριον⁵⁶.

La tradición antigua atestigua que la resurrección, acontecida al tercer día, se reproduce a modo de imitación derramando sobre sí agua y zambulléndose en ese elemento⁵⁷. Para la interpretación Nisena, se nos inmerge tres veces en el agua y a la vez, tres veces se surge de ella repitiendo la sepultura salvífica y la resurrección⁵⁸. De este modo, el hombre -sin peligro- entra en contacto con el agua, afronta la muerte, entra en ella y no padece⁵⁹. Por el agua y el Espíritu surge el “nacimiento de arriba” a la luz de Juan 3, 3-5. Gregorio subraya la primogenitura del Hijo, Él es quién muestra en la corriente del Jordán el camino de este

53 Petcu, Liviu (2015) 81.

54 Eliade, Mircea (1991) 79.

55 Eliade, Mircea (1991) 20.

56 Nyssen Gregorius, *Oratio Catechetica Magna* 35,1.

57 GNO, *La gran catequesis*, 144.

58 GNO, *La gran catequesis*, 145

59 GNO, *La gran catequesis*, 145.

nacimiento: atrae hacia sí, -en cuanto primicia de la naturaleza- la gracia del Espíritu para convertir a los hombres en hermanos⁶⁰.

Gregorio recurre a la teología de la filiación para explicar la mediación de Cristo, este título cristológico es el único que le pertenece tanto en su naturaleza divina y en la humana⁶¹. De este modo, Cristo en cuanto primogénito de la creación abre la puerta de la resurrección y es el que por medio de sí mismo une al hombre con Dios. En esto radica la acción redentora en y por Cristo mediador, en la hipóstasis divina de verdadero Dios y verdadero hombre. Tal secuencia es enunciada por Éxodo 15, 22-25:

Tras el paso del mar, viene una marcha de tres jornadas durante la cual, acampados en un lugar, hallaron agua que, al principio, no parecía potable a causa de su amargor; pero el bastón, tras ser arrojado dentro, convirtió el líquido en potable para quienes estaban sedientos⁶².

Gregorio concibe el misterio de la resurrección, mediante la presencia del madero, es decir, la cruz. Sólo entonces la vida endulzada es antítesis de Mará y la esperanza emplazada hacia los bienes futuros. Ahora bien, nuestro autor percibe que la naturaleza física del cuerpo humano no tiene vida en una substancia propia sino, es sostenida y subsiste mediante la gracia que afluye sobre ella en cuanto fuerza que conforta. Catequéticamente apela “al odre de agua” en vista al desarrollo de un núcleo del kerigma pneumatológico:

Y lo mismo que un odre lleno de agua, si el líquido se escurre por el hondón, no conserva la forma que tenía hinchado, a no ser que otro líquido venga de arriba a sustituirlo y llenar el vacío, de suerte que quien ve el hinchado volumen de este recipiente sabe que ese volumen no es propio del objeto que se ve, sino que es el líquido vertido en él lo que configura los contornos del volumen, así también hallamos que la estructura de nuestro cuerpo no tiene, que sepamos,

60 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 73

61 Brugarolas, Miguel (2017) 313.

62 GNO, *Sobre la vida de Moisés*, 156.

nada propio en orden a su propia constitución, sino que permanece en la existencia gracias a la fuerza que en ella se introduce⁶³.

Esta fuerza pneumática la comprende como fuerza vivificante, recurso de la gracia⁶⁴, que trabaja en el hombre mediante un movimiento incesante, “atrae lo que le falta y rechaza lo que le sobra”⁶⁵. De esta manera el Espíritu coopera e inhabita al ser humano, cuya alma es “refrescada suficientemente por el agua de la virtud”⁶⁶; devolviéndole su primera belleza. Así la santidad es el resultado de la acción del Espíritu de Dios y de la libre cooperación humana⁶⁷.

Finalmente, por el agua y el Espíritu acontece el “nacimiento de arriba” y el Hijo es quién muestra la corriente del Jordán. Con su primogenitura abre la puerta de la creación y la resurrección, uniendo al hombre con Dios. Se está ante la acción redentora en y por Cristo mediador.

4. La esposa, pozo de agua viva.

Φρέαρ ὕδατος ζῶντος, a modo de alabanza el Cantar 4, 15 profiere sobre la esposa “¡Fuente de los huertos, pozo de aguas vivas, corrientes del Líbano fluyen!” ¿Por qué se la llama de este modo?⁶⁸. Según Gregorio se está en el lugar del inicio de la fe, desde donde nacen las fuentes del misterio, a modo de un segundo nacimiento –a los pies del monte Hermón–, del cual emerge el Jordán⁶⁹. Esta analogía de realce antropológico enfatiza que la esposa es quien adquiere “de modo semejante” lo que anteriormente se refería solo al Señor. A partir de la reminiscencia de la filosofía de la naturaleza –lo semejante se asocia con lo semejante– ya expuesta por Empédocles y Anaxágoras, en el Niseno reviste un componente cristológico y trinitario. La esposa se convierte en pozo de agua viva⁷⁰, puesto que una vez herida como la roca de Moisés, se

63 GNO *La gran catequesis*, 150 y 151.

64 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 90.

65 GNO *La gran catequesis*, 150.

66 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 90.

67 GNO *Sobre la vocación cristiana*, 90.

68 GNO *Cantar de los Cantares*, 152.

69 GNO *Cantar de los Cantares*, 137.

70 GNO *Cantar de los Cantares*, 197.

asemeja a la misma herida del Verbo de Dios: brota agua para los que están sedientos⁷¹. Como la piedra de la que habla el poeta: “hirió la roca y el agua brotó en torrentes” citando el Salmo 78,20⁷². Para nuestro autor el agua viva es expresión de la naturaleza divina y la esposa llega a ser pozo de agua viva en cuanto es asimilada a la belleza ejemplar. El episodio del Señor con la Samaritana según Juan 4,10 expresa este sentido: “Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice dame de beber, tú le habrías pedido a él y él te habría dado el agua viva”. Así también “Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, como dice la Escritura: de su seno correrán ríos de agua viva”, Juan 7,37⁷³. Desde la hermenéutica bíblica se trata de la irrupción de un nuevo orden; es la imitación que Gregorio profiere del siguiente modo “por la fuente a la fuente, por la vida a la vida, por el agua al agua”⁷⁴. Esto equivale a decir que es en la identificación con Cristo, en la conformación con El, donde el alma encuentra su divinización. Este movimiento hacia Dios se define, por analogía, de la misma manera que el movimiento en la vida interior de la Trinidad, es la acción del amor ἡ κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνέργεια, distante de un concepto de quietud⁷⁵.

Consecutivamente bajo la expresión “esta agua fluye de Dios”, –a modo de una fuente– “de Dios salí, de Dios vengo” recuerda al ser humano su origen y a la vez su propio límite. En ella se encuentra Aquel que obra en el pozo del alma, por esta razón -la esposa- se hace depósito, seno, de un agua viva que viene del Líbano. No obstante, el autor precisa que el agua de los pozos no corre, pero la esposa, siendo pozo, es agua que corre como un río⁷⁶. Es posible advertir reminiscencia del texto de Génesis 2, 10 “De Edén salía un río que regaba el jardín”. Gregorio vincula a ese manantial originario la idea del progreso en el conocimiento. Ella es llamada a elevarse “siempre más arriba”⁷⁷. Ahora bien, la esposa en el Cantar es metáfora del movimiento siempre ascendente, no se estaciona, tiende a lo más alto y la Escritura ayuda en la subida⁷⁸, según avanza en el

71 GNO *Cantar de los Cantares*, 197

72 GNO *Cantar de los Cantares*, 197

73 GNO *Cantar de los Cantares*, 158

74 GNO *Cantar de los Cantares*, 158.

75 Đakovac, Aleksandar (2021) 16.

76 GNO *Cantar de los Cantares*, 158

77 GNO *Cantar de los Cantares*, 152.

78 GNO *Cantar de los Cantares*, 157.

conocimiento, también crece en deseo, pero sin adquirir nunca la saciedad⁷⁹. Este progreso no aparece conectado con la perfección que posee el hombre, sino, con lo limitado de la perfección que posee. Es decir, éste es posible y necesario porque el hombre aún no se encuentra asentado plenamente en el Bien⁸⁰. No obstante, ella progresa -gradualmente en cuanto naturaleza humana y en el tiempo- siendo atraída continuamente a la fuente. Efectivamente Gregorio preconiza con absoluta seriedad y profundidad la naturaleza humana del ser viviente, por ello la esposa desea y comienza -en esta vida- el ascenso.

Gregorio promueve el desarrollo filosófico y teológico de la idea de progreso, ningún sentimiento de aburrimiento o de saciedad interfiere en la relación amorosa con lo bueno o lo bello, es decir, la vida de Dios se desarrolla en un acto constante de amor τῆς κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνεργείας⁸¹. Más aún, conocimiento y amor ἡ δὲ γνῶσις ἀγάπη γίνεται⁸² se dan en una mutua confluencia donde el amor es entendido en su índole propia de ágaape bíblico como donación y autodonación de Dios⁸³.

Al hombre cabe la posibilidad de contemplar el manantial y ver el agua del mundo entero⁸⁴. Aún así, “Si alguien cree conocer algo, aún no lo conoce como debe” 1 Corintios 8,2. En consecuencia, la contemplación abre la posibilidad de mirar la invisible hermosura, aunque permanezca un lado oculto. Así quien está junto al manantial, es decir, en el inicio de la contemplación, encuentra siempre un agua que mana y corre; cada vez en un sentido admirable y siempre nuevo⁸⁵. No obstante ¿qué actitud se pide al hombre? sino sentarse junto a las aguas abundantes hasta conseguir la hermosura de los ojos⁸⁶. Sentarse a modo de la posición de un ritual antiguo, con la cabeza velada, riendo o guardando silencio y

79 Petcu, Liviu (2012) 72.

80 Mateo-Seco, Lucas (1997) 16.

81 Đakovac, Aleksandar (2021) 15.

82 Nyssen Gregorius, *Dialogus de anima et resurrectione* 46,96.37

83 Meis, Anneliese (2002) 291.

84 GNO *Cantar de los Cantares*, 171.

85 GNO *Cantar de los Cantares*, 171.

86 GNO *Cantar de los Cantares*, 213.

degustando⁸⁷. Y así, constantemente puede estar junto al arroyo -de agua limpia⁸⁸-, como un árbol plantado a la orilla del río⁸⁹.

Rescapitulando, la esposa se transforma en pozo de agua viva. Desde la comprensión de nuestro autor se trata de un nuevo orden en la identificación y conformación a Cristo. Este contenido antropro-teológico de alta especulación subraya un nuevo paradigma en cuanto valoración de la historia y de la naturaleza humana, debido al perfeccionamiento -en el tiempo- de la persona entera.

Conclusión

El agua en cuanto elemento pretérito aparece en una serie de acepciones que fluctúa desde el principio más básico de la vida a posiciones adversas al ser humano. Según Gregorio de Nisa este término ὕδωρ no solo expresa un componente de la vida física sino representa varias actividades de naturaleza espiritual. Este concepto se encuentra de trasfondo en su análisis especulativo en vista a un propósito unitario.

Las reflexiones las articula en conexión al conocimiento natural y sobrenatural a partir de las cosas creadas. De este modo las nociones de fuente, pozo, corrientes, ríos, rebosan el propio significado literal, condensando la idea de mediación y participación, así como de comunión y vinculación en correspondencia con la formulación cristológica “el Verbo se hizo carne”.

Empero, la presencia de la esposa en la comprensión Nisena, subraya una reflexión antropro-teológica de alta especulación, no solo en lo concerniente a la relación del hombre y Dios, sino al entramado del tiempo, donde el hombre teje su historia, se desenvuelve y despliega hacia lo Alto.

87 Burkert, Walter (2005) 95.

88 GNO *Cantar de los Cantares*, 214

89 GNO *Cantar de los Cantares*, 214

Obras citadas

Alby, Juan Carlos (2004). “La concepción antropológica de la medicina hipocrática”. *Enfoques* 16, 5-29.

Brugarolas, Miguel (2017). “La mediación de Cristo en Gregorio de Nisa”. *Scripta Theologica* 49, 301-326.

Burkert, Walter (2005). *Cultos místéricos antiguos. El Himno a Deméter*. Editorial Trotta. Madrid.

Đakovac, Aleksandar (2021). “Kretanje, neprestano napredovanje i stremljenje (ἐπέκτασις) prema svetom grigoriju niskom”. *Theoria* 2, 5-24.

Eliade, Mircea (1991). *Mito y realidad*. Editorial Labor, Madrid.

Mateo-Seco, Lucas (1997) “¿Progreso o inmutabilidad en la visión beatífica? Apuntes de la historia de la teología”. *Scripta Theológica* 29, 13-26.

Meis, Anneliese (2002). El significado teológico de la frase “El conocimiento se convierte en amor” (De an. et res., PG 46, 96. 37) de Gregorio de Nisa y su recepción por Guillermo de Saint Thierry.

Nisa, Gregorio de (1994) *La gran catequesis*. Editorial Ciudad Nueva, Madrid.

Nisa, Gregorio de (1993) *Comentario al cantar de los Cantares*. Edición Sígueme, Salamanca.

Nisa, Gregorio de (1992) *Sobre la vocación cristiana*. Editorial Ciudad Nueva, Madrid.

Nisa, Gregorio de (1993) *Sobre la vida de Moisés*. Editorial Ciudad Nueva, Madrid.

Nyssenus Gregorius Theol., (1960) *In Canticum canticorum* (homiliae 15) (2017: 032) “Gregorii Nysseni opera, vol. 6”, Ed. Langerbeck, H. Leiden, Brill.

Nyssenus Gregorius Theol., (1956) *Oratio catechetica magna* (2017: 046) “The catechetical oration of Gregory of Nyssa”. Ed. Srawley, J. Cambridge

Nyssenus Gregorius Theol., *Dialogus de anima et resurrectione* PG 46.

Petcu, Liviu (2012). “Στάσις and κίνησις. The mobile stability or the stable mobility of the man’s ascent towards God in St. Gregory of Nyssa”. *Teología* 1/50, 66-80.

Petcu, Liviu (2015). “Θεωρία: the vision of god, in the teaching of st. Gregory of Nyssa”. *International Journal of communication Research* 5, 79-87.

Reale, Giovanni y Antiseri, Darío (2012). *Historia de la filosofía. Filosofía antigua-pagana*. Herder, Barcelona.

Teja, Ramón (2009). “El agua en la literatura grecolatina”. *Arqueología del agua*, 63-68.

Recensiones

Henryk Anzulewicz, *Illumination und Emanation in den Dionysius-Kommentaren des Albertus Magnus: kognitive und ontologischen Aspekte*, en *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 23-Alessandra Beccarisi (ed), *The Dionysian Traditions*, 24th Annual Colloquium of the S.I.E.P.M, September 9-11, 2019, Varna, Bulgaria, edited by Georgi Kaprieva, Brepols 2021, Turnhout, Belgium, 159- 202.

El presente estudio de Henryk Anzulewicz, Albertus Magnus-Institut, Bonn, destacado investigador y editor de la edición crítica de importantes obras de Albertus Magnus, reproduce la exposición en el 24th Annual Colloquium de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, dedicado a The Dionysian Traditions, celebrado del 9-11 septiembre 2019 en Varna, Bulgaria, cuyas actas son publicadas en el presente volumen que, como tal, merecería una reseña aparte, debido a su multifacética riqueza y detalles valiosos respecto a la recepción medieval del platonismo. La presente exposición de Anzulewicz representa una de las más recientes contribuciones novedosas de este incansable investigador respecto a la importancia del platonismo en la forma mentis de Alberto Magno, que plasma la estructura fundamental de la manera del pensar albertino, reflejada en todos los escritos del Doctor Universalis en cuanto egreso-regreso notable, sin embargo con mayor visibilidad en los comentarios de Alberto al Corpus Dionysiacum. Debido a la amplitud y profundidad de las contribuciones de Anzulewicz, dedicadas a esta problemática compleja, cuyo conocimiento el estudioso está impulsando hace años con una acuciosidad científica incuestionable -no sin dificultades entre sus pares, debido a que Alberto Magno es considerado un aristotélico por excelencia-, resulta útil la delimitación del presente estudio a un aspecto, desde siempre relevante para el platonismo y su recepción, la "iluminación y emanación" -dos términos no fácilmente distinguibles a primera vista, que Anzulewicz analiza e interpreta, con maestría, por medio de una argumentación amplia y precisa a la vez.

De ahí que el autor presenta primero un complejo panorama de la recepción medieval del platonismo, poco conocido en su expresión genuina, a excepción de Timaios (17a-53c), como resalta Raymond Klibansky en su recorrido por el medievo latino hasta el siglo XII (159-160), siendo este platonismo mediado en cuanto "tradición platónica genuina", fuera de Cicerón, Agustín y Boecio, sobre todo, por el "corpus

Dionysiacum” (160), y como tal atestiguado en su continuidad discontinua por diversos autores medievales, más cercanos a Alberto Magno -autores todos inspirados e influenciados por un lado por Dionisio, y por el otro por el Liber de causis y la Elementatio theologica de Proclo (161). El panorama de estudios pertinentes, realizados en autores más cercanos al Doctor Universalis, permite conocer la vigencia del platonismo en la época abordada, junto con la influencia de la filosofía árabe, especialmente de Avicena, pero también pueden apreciarse los aportes precisos y novedosos de Anzulewicz respecto a la presencia del platonismo en la compleja obra de Alberto Magno.

De hecho, Alberto Magno, “ocupando tanto actitudes afirmativas como críticas” se posesiona como nadie de los así llamados autores escolásticos en cuanto el más cercano al genuino Platonismo. Este juicio se basa en su extensa “Timaios-Rezeption” por medio de su obra temprana, su explicación del “Sechtagewerk”, (es decir, Gn 1), su atención permanente de los teoremas platónicos en la doctrina del alma e intelecto en la Ética y Metafísica, como de su aprecio por el platonismo como un acceso complementario- frente a la filosofía de Aristóteles, a la realidad del mundo” (161-162). En efecto, “Alberto no está menos interesado en el neoplatonismo latino, griego y árabe, en el cual el platonismo en su forma pura es unido con el neoplatonismo y el pensamiento cristiano, siendo las diferentes tradiciones muy bien reconocibles. Junto con él y los Platónicos contemporáneos, que frecuentemente lo critican, como destacan R. Klibansky, S. Gersh, W. Beierwalter y M. Erler, la sobre modelación y transformación del pensamiento pagano platónico y neoplatónico juegan un rol clave hermenéutico en el Ps. Dionisio Areopagita, el Liber de causis y el neoplatonismo griego, judío y árabe” (162).

En efecto, “la inspiración platónica neoplatónica, proveniente del Ps. Dionisio despliega sus efectos en el Occidente latino recién a partir del siglo 9, una vez realizada la primera traducción latina del corpus Dionysiacum de parte de Hilduino, abad de Saint-Denis y a la cual siguieron otras traducciones y comentarios. La influencia creciente del Ps. Dionisio en la teología y filosofía de Occidente hasta el siglo 12 puede descubrirse por medio de la aceptación y explicación de sus escritos por Juan Escoto Eriugena y muchos otros, por ejemplo, Ricardo de San Victor y Guillermo de Saint-Thierry” (163). Entre los numerosos teólogos importantes que, en esta época, se dedicaron intensamente a los escritos

dionisianos, sobresale sin duda, Alberto Magno. De tal modo, con razón Anzulewicz ha defendido asiduamente la estructura platónica como forma mentis del Doctor Universalis, pese a la resistencia de aquella opinion común referente a un Alberto exponente del aristotelismo, basada en la “Aristóteles-Reception”, que se produjo, de modo paralelo en el siglo 13 (163) -defensa que, sin embargo, se ha consolidado y logrado imponer durante el curso de los años, gracias a la seriedad e irrefutabilidad de la investigación, asiduamente realizada por el destacado estudioso de Bonn.

Al abordar ahora el tema de la “iluminación y emanación”, Anzulewicz ofrece una definición preliminar de los conceptos “iluminación” y “emanación” en cuanto enlazados por dentro desde sus raíces platónico-filosóficas, bíblicas y patrísticas, pero especificados en las diversas obras del Doctor Universalis en cuanto cuestionados y clarificados desde la perspectiva teológica albertina.

En efecto, la iluminación, explica Anzulewicz en sus extensas y afinadas aclaraciones de este complejo concepto al cual dedica llamativamente más páginas que a la “emanación”, son “dos conceptos recibidos de la tradición neoplatónica y reformulados según el Ps. Dionisio de la metafísica del conocimiento y del ser, representan dos modos genéticamente diferentes de la explicación de un despliegue metafísico de lo que existe -Seiendes- del pensar a partir de su fundamento divino” (163). De hecho, “Alberto se sirve de ellos en sus escritos como dos conceptos diferentes uno del otro, o los comprende como una unidad ontológica y epistemológica de una tríada, que abarca el egreso de lo Seiendes del Uno trascendente a la existencia, su perfeccionamiento en el tiempo, espacio y materia y su regreso al Uno trascendente como meta. Este proceso, comprendido como egreso (existus), perfección (perfectio) y reconducción (reductio) de todo cuanto existe y también interpretado como purificación (purgatio), iluminación (illuminatio) y reconducción (reductio) del hombre por medio de los ángeles al origen divino, es conceptual, objetiva y estructuralmente parecida a la legalidad de permanencia, egreso y regreso (μονη-προδος-επιστροφη) procliana” (164).

De ahí que Anzulewicz precisa el objetivo del presente estudio, afirmando que a continuación esboza en grandes líneas: “Cómo Alberto asimila y adapta los modos de explicación de un proceso, estructurado de manera triple, bajo la influencia del ‘nuevo Aristóteles’ y la filosofía árabe-islámica, simultáneamente conocida, transformada y reformulada

en su interpretación del corpus Dionysiacum” (164). Por eso, el estudioso de Bonn formula la tesis de esta presentación que pretende verificar que “Alberto, después de su Dionysius-Reception, inicialmente selectiva-disociada, y la asimilación de la filosofía de Aristóteles, orientada por Agustín, re-interpreta filosóficamente la teoría teológica de la iluminación en el sentido de la doctrina aristotélica del intellectus agens y esta por medio de su lectura integral del corpus Dionysiacum según el criterio de la comprensión dionisiaca, más allá de Aristóteles y la interpretación de los pensadores árabes-islámicos, para reformularla conforme a la teología” (164). Para alcanzar este objetivo Anzulewicz divide su argumentación en dos partes, mostrando en la primera que Alberto “asimila la doctrina de la iluminación de modo selectivo en su obra temprana, a excepción De quattuor coaequaevis (Summa de creaturis I), de modo disociado” (165), mientras la segunda está dedicada “a la función ontológica de la variante de la doctrina albertina de la emanación y su relación con las lecturas árabes, mediada por el Liber de causis y los escritos de Avicena, de la fluxus-teoría” (165).

Para iniciar su argumentación el estudioso señala dos observaciones preliminares (166): 1) “Los dos conceptos simbolizan un movimiento circular, que refleja una triple estructura que ordena su pensar fundado onto-teológicamente de la realidad, que atraviesa como hilo rojo todas sus obras”, cuyos detalles muestra Anzulewicz por medio de diversas obras tanto tempranas como tardías (166-167); 2) la afirmación bíblica, que junto con Rm 11, 36, es tomado de Qo 1, 7, que introduce el prólogo del comentario albertino a De caelesti hierarchia del Ps. Dionisio: “Ad locum, unde oriuntur flumina, revertuntur, ut iterum fluant”, es una síntesis bíblica de una fórmula del pensar de Alberto, que abre, hermenéuticamente, su comprensión de la realidad, y que emerge también en Tomás de Aquino como principio estructurante de la Summa theologiae (168).

Illumination. Si al inicio de su explicación el mismo Anzulewicz confiesa que se siente sobrepasado por la magnitud de los aspectos que emergen respecto a este tema de las obras de Alberto (168), más todavía esta modesta recensión se ve imposibilitada para adentrarse en los detalles. De ahí que a continuación tan sólo se evocan los aspectos más relevantes del “saldo intermedio -Zwischenbilanz- y las pistas futuras -Aussicht-” (183-189) de los 6 puntos, explicados detalladamente, de este

tema y su desarrollo genético por medio de las obras tempranas más relevantes al respecto (168-183). Anzulewicz señala que: “La visión lograda respecto a la asimilación y la manera de aplicación de la doctrina dionisiana de la iluminación en las obras tempranas de Alberto resaltó, sobre todo, el aspecto cognoscitivo, mientras el contenido ontológico permaneció más bien en el trasfondo. Se indicó y a continuación se lo subrayará, que esta tendencia continua también en los comentarios de Alberto al corpus *Dionysiacum*”. Pero Anzulewicz pregunta: “¿corresponden estos datos, que se basan en la obra temprana en referencia a *De quattuor coaequaevis*, sólo al problema de la iluminación, delimitada a la doctrina de la teofanía, al contenido cuantitativo y más abarcante y complejo, que lo aquí expuesto, debido a la delimitación externa de esta contribución, a su pleno alcance y complejidad?” (183).

De hecho, “la doctrina de la iluminación de Alberto se refiere en primer lugar al intelecto y al conocimiento. Lo hace tanto desde la perspectiva procleana dionisiaca como aristotélica-peripatética de su interpretación. Esta preferencia es especialmente evidente, también, cuando comprende la iluminación como una función natural del ‘intelecto activo’ y como la perfección del conocimiento, a los animales sin embargo, se les niega una capacidad de recibir iluminaciones o ser dirigidos por ella. De mismo modo, se destaca el aspecto cognoscitivo de la iluminación por medio del análisis del acto cognoscitivo. Por otro lado, el autor señala la variante neoplatónica de la iluminación, que Alberto ha asimilado por mediación del corpus *Dionysiacum* en la obra temprana, adaptado de modo disociado, y completado en su despliegue por su focalización al proceso cognoscitivo y la función del ‘intelecto activo’, una característica -Wesenszug- ontológica. Esto vale sobre todo para la comprensión de la iluminación como reconducción del hombre a lo ‘divino’, que Alberto no delimita sólo al conocimiento en general y a la teofanía, sino también relaciona con el ser y el modo de ser del individuo” (184).

“Si se considera la iluminación bajo el punto de vista de calidad luminosa -*Lichtqualität*- logra la parte doctrinal una relevancia eminentemente metafísica. Ya durante el primer préstamo del concepto de iluminación del corpus *Dionysiacum* en la obra temprana, el aspecto ontológico de la luz emerge ante la mirada al considerar Alberto según su esencia y bajo esta perspectiva la identidad y diferencia del rayo de luz, en la medida en que proviene de diferentes fuentes y se une en un único acto

de brillar -Leuchtens-. Más allá de esto comprende junto con Ps. Dionisio la luz como principio constitutivo y el fundamento de la intelectualidad y racionalidad, en cuanto es un agente intrínseco de una inteligencia separada y de la razón humana. La luz es de este modo el principio, que constituye el estado de perfección de los iluminadores (illuminatores) y de los iluminados (illuminati). Con esto no se piensa en la luz física, sino la inteligible, la luz emanada del intelecto divino, que según Alberto es el acto de la inteligencia separada, esencialmente diferente (actus angelicae naturae), como también de la luz de la razón humana, que comprendida en continuidad con la luz de la inteligencia separada, entendida de modo emanatista, también es como tal objeto de la Metafísica” (185).

Con la mirada a la luz natural de la razón, Alberto insiste, siguiendo a Avicena, que el alma humana unida con el cuerpo, cuyas partes esenciales, esencialmente semejantes y unidas del “intelecto activo” y del “posible”, es una naturaleza intelectual, que se ilumina a sí misma, también en la parte que está volcada hacia el cuerpo y sombreada por esta alma. “La iluminación, comprendida como intrínseca, proveniente del ‘intelecto activo’ y orientada hacia el ‘intelecto posible’ lo remonta con Dionisio y el Liber de causis y también con Avicena a la naturaleza, que es de forma luminosa y se autocomunica de modo emanatista, de las inteligencias separadas y en definitiva a la luz de la primera causa. La inteligencia separada la determina, como antes se advirtió, como el acto de la luz que emana de la primera causa” (186).

Anzulewicz agrega: “Un detalle importante y esclarecedor para el desarrollo genético histórico, que todavía no apareció en su doctrina de la iluminación y teoría del intelecto, tanto de carácter agustino como aristotélico, en los escritos cronológicamente anteriores en esta forma, se encuentra en Alberto en el contexto de su comentario a *De divinis nominibus*. Según la comprensión de Alberto el intelecto activo ilumina, de modo continuo, los objetos del intelecto posible, de tal modo que referente a su actividad se supone que no está sometida a ningún cambio o privación. Aunque Alberto admite que el intelecto activo no ilumina los inteligibilis en la medida en que no les son ofrecidos de parte del intelecto posible, en el cual tienen su lugar. En la obra temprana *De homine* el Doctor Universalis atribuyó el papel decisivo del acto de conocer a la voluntad, al comprenderla, siguiendo a Augustín y Anselmo de Caterbury, como fuerza, que inicia todas las capacidades psíquicas y con esto también

las de la capacidad cognoscitiva. Esta comprensión la interrelaciona con el análisis estructural, tomado de Aristóteles y los peripatéticos, respecto al acto cognoscitivo y vio en la voluntad la instancia de la iluminación respecto a la operación abstrayente e iluminadora del ‘intelecto activo’ en referencia al ‘intelecto posible’ y consecuentemente sobre la realización del acto cognoscitivo por la relación formal de ambas partes correlativas del intelecto”.

En el comentario a *De anima* Alberto supone que, junto con la capacitación natural de la razón humana por el conocimiento de los primeros, universales y verdaderos principios de la argumentación, la voluntad humana juega un rol causal en el acto cognoscitivo, cuando decide sobre la manera de aceptar los objetos de la *theoria*. Con esta consideración, inspirada por Averroes, Alberto trascendió su base aristotélica.

La comprensión reformulada de la iluminación connatural en el comentario a *Divinis nominibus*, que el intelecto activo ejerce permanentemente sobre el intelecto posible, también la expone Alberto más tarde en *Liber de natura et origine animae*. A esta comprensión queda fiel en adelante, mientras la atribución anterior de un rol decisivo de la voluntad en el acto cognoscitivo en relación con la iluminación del intelecto posible por el intelecto activo disminuye hacia el transfondo. Lo que se puede observar en esta evidente relativización de la función de la voluntad en el acto cognoscitivo es un desarrollo doctrinal no inusual para Alberto, que se revela entre otras cosas en interpretaciones diferentes de sus anteriores posiciones tomadas de Agustín y se reflejan como propias, inspiradas por Aristóteles y los peripatéticos, en estas soluciones en partes muy trascendentes. En este desarrollo de la tradición dionisiana tiene un rol no solo de un catalizador, sino de un proceder tanto filosófica como teológicamente válido y de un correctivo. La reinterpretación aristotélica de la doctrina agustiniana de la iluminación y del conocimiento, su despliegue bajo la integración de la teoría árabe-islámica del intelecto y su reformulación, siguiendo a la tradición neoplatónica del Ps. Dionisio, transformada, es un ejemplo de una permeabilidad y de relaciones recíprocas de tradiciones de actitudes fundamentales excelentes, que no deben ser confundidas con un eclecticismo barato, que a veces se le aplica.

Emanation. Anzulewicz parte afirmando que “La doctrina de la emanación de Alberto, sus comienzos, desarrollo y forma, se explicó de

modo controvertido en el pasado. En uno de los últimos estudios se destacó la crítica de Alberto a la doctrina de la emanación de Avicena, su rechazo en su comentario a las Sentencias, su opinión positiva frente a la variante transmitida en el Liber de causis así como lo común de esta última con la lectura dionisiana de esta teoría” (190). Para evitar repeticiones el estudioso evoca sus propias investigaciones al respecto, ofreciendo algunos aspectos complementarios, advirtiendo que los conceptos emanatio y fluxus casi no aparecen la obra temprana, aunque se encuentran atestiguados en la primera obra De natura boni ya por el conocimiento de Alberto respecto a estas doctrinas (190). La presencia en el corpus Dianysiacum, ya tratado en otro lugar es aquí evocado sólo respecto a dos lemma (191).

Una preferencia llamativa del concepto “procedencia” (processio) con respecto al término “emanar” (fluxus) se visibiliza en la diferencia lexical entre la doctrina de carácter dionisiana en Alberto, que se sitúa en la tradición griega de Proclo y su lectura árabe-islámica, legitimada por la recepción del Liber de causis, y por otro lado mediado por las obras de Avicena, pero también se abrió camino a la reflexión filosófica en el Occidente latino. Las dificultades doctrinales para Alberto en sus obras tempranas debido a la incompatibilidad de la doctrina de emanación en Avicena con respecto a la doctrina bíblica-teológica de la doctrina de la creación, ha producido también una cierta desconfianza respecto a su uso de parte de otros autores como Tomás de Aquino. Alberto muestra además cierta distancia hasta rechazo ante la doctrina aviceneana de la emanación en sus obras teológicas, especialmente el comentario a las Sentencias. De esta opción nada se ha cambiado, al mostrar como equivalentes los términos processio y processus (192) como sinónimos propiamente tal de la doctrina adaptada cristianamente.

Alberto usa pocas veces los términos fluxus y fluere en los comentarios al corpus Dionysiacum de modo sin prejuicio teológicamente, como Qo 1,7, con que abre sus comentarios de la Dionysiaca. Anzulewic explica luego brevemente la disociación de los términos fluxus y fluere a través de unos ejemplos del corpus Dionysiacum, que sólo puede evocarse (192-199).

En las Conclusiones de su extenso estudio (199-202), Anzulewicz destaca los elementos esenciales con que “partiendo de la idea de continuidad del Platonismo en la Edad Media, ha presentado en grandes

rasgos la postura de Alberto respecto al desarrollo posterior de esta tradición, mostrando la asimilación y aceptación en su pensar y obra sobre todo en su función hermenéutica, esto es, también sistemática, y sus transformaciones” (199). No cabe duda de que la lectura atenta de este valiosísimo estudio, documentado de modo excelente, no sólo aporta conocimientos significativos para comprender el Platonismus, sino que también abre nuevos horizontes al pensar interdisciplinario hoy.

Annelyse Meis Wörmer
Centro UC. Estudios interdisciplinarios en Edith Stein

Ignacio Rodríguez Alfageme. *Gramática Griega*. Madrid, Ediciones Complutense, 2017, 427 pp.

Toda persona que quiera entender cómo hablamos y cómo pensamos, necesita un lenguaje abstracto. Las raíces de ese lenguaje están en el griego, y de un modo más genérico en su cultura. Asimismo, como los fundamentos de nuestra civilización provienen del mundo griego, es casi imposible comprender una obra literaria sin recurrir a los clásicos griegos, y evidentemente no es lo mismo leerlos en una traducción que leerlos en el idioma en el que fueron escritos. Pero no solo eso, todo nuestro vocabulario está basado en el clásico griego. De modo que esas son, fundamentalmente, las razones que invitan a la gente a estudiar griego. Y el conocimiento del griego precisa -entre otras cosas- de una gramática que le permita al estudiante, o al interesado en este idioma, conocer su estructura. En este punto es preciso entender algo fundamental: la gramática no es un método; es un manual de estudio, o un texto de consulta, y esta gramática pretende ser las dos cosas. La *Gramática Griega* de Ignacio Rodríguez Alfageme intenta proporcionar, a que quien la lea o quien la estudie, porque leer aquí es lo mismo que estudiar, una visión de conjunto de la lengua griega; y también le facilita al lector enfrentarse con los textos, que es sin duda lo fundamental del estudio del griego; en ese sentido le puede servir de manual de consulta.

Esta segunda edición de la *Gramática Griega* -corregida y aumentada- va dirigida sobre todo a los estudiantes universitarios y también a los profesores de griego, con el fin de proporcionarles un manual descriptivo que les sirva de ayuda en sus estudios, y pone a su disposición una visión de la gramática griega distinta de la usual. Esta gramática comprende la fonología griega, la formación de las palabras, la morfología nominal y verbal, y contiene en cada apartado el uso de las formas nominales y verbales, además de una sección dedicada a las construcciones sintácticas. Con el fin de facilitar la consulta del texto, el volumen agrega cuatro índices que son de mucha utilidad a quienes se inician en el estudio de esta lengua: morfemas, terminaciones, palabras griegas y conceptos.

Se sabe que toda gramática simplifica o comprime los datos y las teorías que los interpretan. Su autor intenta atenuar ese defecto con una bibliografía en cada apartado, donde se recogen los estudios y trabajos más recientes sobre cada materia en particular. Se observa que la parte

dedicada a la fonología es bastante escueta, si se la compara con la morfología, nominal y verbal, encabezadas por la descripción de las categorías morfológicas que sirven después de base a los paradigmas. De hecho, la morfología nominal solo se entiende a partir de la sintaxis nominal; lo mismo ocurre con el verbo, es decir, solo la lectura de ambas partes de la gramática proporciona una visión más completa. Aunque este método de exposición parece más lógico, también es más complejo. De modo que quien no desee leer desde un comienzo esta obra, puede ir directamente a la morfología, que está ordenada de acuerdo con la previa descripción de las categorías. Algo que se destaca en el cuidado texto del profesor Alfageme es precisamente la morfología (aspecto que no desarrollan de manera extensa muchas gramáticas griegas). En dicho apartado se proporciona una explicación del significado de la morfología, y eso tiene su razón de ser: los estudiantes aprenden la morfología como una cosa completamente vacía, es decir, no se les explica nada más; por ejemplo, no se les enseña qué es un nominativo o un genitivo, ni para qué sirve y qué es cada forma, etc. Por último, se puede añadir que es una obra puesta al día, no en las últimas modas de lo que es la lingüística hoy, sino más bien desde un punto de vista más general, esto es, menos inclinado hacia una u otra escuela, de forma que se puede leer sin la necesidad de una formación específica. Por lo tanto, le puede servir como manual de consulta a cualquiera que esté interesado en el conocimiento del griego, o bien a quien desee profundizar en ciertos aspectos de esta lengua.

Álvaro Pizarro Herrmann
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Instituto de Filosofía