

UNIVERSIDAD ADVENTISTA DE CHILE
FACULTAD DE TEOLOGÍA
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

UNIVERSIDAD
ADVENTISTA
DE CHILE



EL TEOLOGÍA NICENA COMO EJE ARTICULADOR ENTRE EL
PENSAMIENTO TEOLÓGICO-FILOSÓFICO PATRÍSTICO Y EL
PENSAMIENTO AGUSTINIANO

TESIS

Presentado en cumplimiento del requisito
para el título de Teólogo y el grado
de Licenciado en Teología

Por

Marcos Patricio Estay Alvarado

Profesor Guía: Héctor Salazar Cayuleo

Chillán, Noviembre de 2013

AGRADECIMIENTOS

A mi Familia, por su apoyo incondicional

A mi Asesor, por permitirme creer en algo más que la sola praxis

A los Amigos, por hacerme reír, queriendo muchas veces llorar

A mi Maestra, Mentora y Amiga

SI ALGO BUENO HAY EN MI, ES GRACIAS A DIOS...

...POR MEDIO DE ELLOS.

TABLA DE CONTENIDOS

Capítulo

1. INTRODUCCIÓN GENERAL.....	1
Trasfondo del problema.....	1
Definición del problema.....	7
Propósito de la investigación.....	7
Justificación de esta investigación.....	8
Presuposiciones.....	9
Metodología.....	9
2. ANTECEDENTES EN LA FILOSOFÍA NATURAL GRIEGA SOBRE EL CONCEPTO DE LO DIVINO COMO PRINCIPIO CONFIGURADOR DEL MUNDO.....	12
3. ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS DE LO DIVINO EN LA CONFIGURACIÓN METAFÍSICA DEL MUNDO EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO Y PLOTINIANO.....	18
4. ANTECEDENTES PREVIOS LA PATRÍSTICA PRE-NICENA DEL CONCEPTO FILOSÓFICO DE DIOS EN RELACIÓN CON LA TRINIDAD	24
5. TRASFONDO HISTÓRICO Y SOCIAL DEL CONCILIO DE NICEA	33
Trasfondo Histórico.....	33
Trasfondo social y religioso.....	38
6. DESARROLLO DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO-FILOSÓFICO NICENO DEL CONCEPTO TRINITARIO Y SUS REPERCUCIONES EN EL PERSONALISMO CRISTIANO AGUSTINIANO.....	44
Teología.....	44
Arrio.....	45
Atanasio.....	47
Basilio de Cesarea.....	48
Gregoria de Nacianzo.....	49
Gregorio de Niza.....	50
Hilario de Poitiers.....	51

Ambrosio.....	52
Concepción trinitaria nicena.....	53
El personalismo agustiniano.....	54
7. DIÁLOGO ENTRE LA EL PENSAMIENTO METAFÍSICO PLOTINIANO Y LA TEOLOGÍA ONTOLÓGICA AGUSTINIANA.....	57
8. CONCLUSIONES.....	67
BIBLIOGRAFÍA.....	71

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN GENERAL

Trasfondo del Problema

La idea de Dios durante el período medieval, amparada en las representaciones patrísticas y agustinas, presentada bajo el concepto de filosofía es, paradójicamente, una cuestión de vital importancia que, en palabras de Étienne Gilson, “consiste en preguntarse si la noción misma de filosofía cristiana tiene un sentido y, subsidiariamente, si corresponde a una realidad”¹. De por sí el concebir tal paradoja, no es un problema histórico sino filosófico, que se centra en la cuestión de si es razonable determinar el Ser desde la revelación, o si la revelación, debiera ser razonada y hallarse coherentemente razonable para que pueda llegar al ser. Ahora bien, proyectamos nuestras preocupaciones al respecto cuando concebimos *ratio*² (*reor*) como elemento excluyente de toda verdad

¹ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 1952), 13.

² “(2) Se llama a sí mismo <<razón>> a una norma o proporción (*ratio*), la cual puede entenderse de dos modos. (a) Como proporción matemática, cuantitativa o topológica. (b) Como delimitación. Como patrón o modelo de las cosas por medio del cual se precisa el ser de las cosas y el orden al cual pertenecen. A veces (a) se reduce a (b), en cuyo caso se habla de <<medida ontológica>>, la cual incluye en sí y da razón de la misma proporción matemática. A veces (b) se reduce a (a), en cuyo caso se presupone la posibilidad de una cuantificación –o, mejor dicho, matematización– de lo real” José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 4 vols. (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 4:2774.

presentada por medio de la revelación, entendiéndose en ello *pistis*³; en vez de una subordinación o una simbiosis.

La teología y filosofía cristiana medieval nacen como herederas de una filosofía natural. Luego la pregunta recae en si es viable que dicha teología se halle cimentada, por ende, en una *teología natural*,⁴ cuyas raíces pueden rastrearse hasta sistema de creencias griego, pudiendo ser éste un factor determinante al momento de replantearse el concepto de lo divino:

*“Isti vero supra omnem animae naturam confitentur Deum, qui non solum mundum istum visibilem, qui saepe caeli et terrae nomine nuncupatur, sed etiam omnem omnino animam ferecit; et qui rationalem et intellectualem, cuius generis anima humana est, participatione sui luminis incommutabilis et incorporei beatam facit”.*⁵

³ Dentro de las definiciones ofrecidas por Ferrater, el texto refiere a aquel cuya base principal “es el famoso pasaje de San Pablo (*Hebreos*, 11.1) donde la fe, πίστις, es definida como ἐλπίζομένων ὑπόστασις πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, la sustancia de las cosas que se esperan y que nos convence de las que no podemos ver. Este pasaje ha sido comentado por muchos teólogos. Entre ellos por Santo Tomás, el cual sostiene que la fe, *fides*, es un hábito de la mente por medio del cual la vida eterna comienza en nosotros, en tanto que hace posible que el intelecto dé su asentimiento a las cosas que no aparecen. La fe es por ello una evidencia, distinta de toda opinión o sospecha, en las cuales falta la adhesión firme del entendimiento.” Ferrater, *Diccionario de filosofía*, 2:1134.

⁴ “La idea de la *theologia naturalis* la debe nuestro mundo a una obra que hace mucho que es clásica para el occidente cristiano, la obra *De civitate Dei* de san Agustín.” Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México: Fondo de cultura económica, 1952), 7.

⁵ “En cambio, éstos admiten a un dios superior a toda naturaleza humana, que no sólo ha creado este mundo visible, que denominamos frecuentemente cielo y tierra, sino que ha creado también todas las almas que existen ; así también hace feliz, con la participación de su luz inmutable e incorpórea, al alma racional e intelectual, cual es el alma humana.” Referencia de San Agustín sobre la teología natural. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, VII, 2; *Obras completas de San Agustín*, 42 Vols., (Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948), 16:481

Cuando observamos a los primeros pensadores filosóficos griegos, ya las palabras de Tales (624-546 a.C.) nos parecen cercanas a la hora de proferir πάντα πλήρη θεῶν como refiriéndose a que “todo está lleno de misteriosas fuerzas vivas”⁶, concibiendo al mismo tiempo una cosmogonía a partir del agua elemental; o lo *apeiron*, de Anaximandro (610-547),⁷ (nombre que este último daría al *arché*),⁸ introduciendo el concepto de lo ilimitado, lo inmortal. Aunque la filosofía natural lentamente se aparta del misticismo religioso, no cimenta sus bases en la pura razón, sino que lo hace a partir, y sin derrumbar, el sistema griego de creencias, modificándolo y haciéndolo superior. Esta es, quizás, la razón de la atracción entre cristianismo y la filosofía natural; incluyendo los conceptos como la divinidad del alma, los cuales serían alimentados por Platón y luego plasmados por Agustín al sistema de pensamiento occidental cristiano, incluso hasta hoy.

Afirmar que la filosofía sedujo a la teología en un espectro histórico es un tanto aventurado y, desde un punto de vista histórico, un error. Es más certero preguntarse: “¿Qué ventajas filosóficas hallaban, pues, en convertirse los más antiguos testigos que se convirtieron al cristianismo?”⁹ Es en este punto donde encontramos grandes aciertos, puesto que la revelación abre el camino a realidades nuevas, nutriendo a la filosofía clásica y llevándola a la reflexión de una realidad cuya cosmogonía es creacionista y cuya ontología deriva en Dios como Ser esencial, causa y efecto en sí y para sí, como la

⁶ Jaeger, *La teología de los primeros pensadores griegos*, 27.

⁷ "La propiedad distintiva de este algo debe ser el hecho de ser de suyo ilimitado, y por eso lo llama Anaximandro con este mismo nombre, *apeiron*" *Ibíd*, 30.

⁸ "Según el testimonio del docto neoplatónico Simplicio, en su comentario a la física de Aristóteles, Anaximandro fue el primer hombre que dijo que lo *apeiron* es la *arché*". *Ibíd*, 30.

⁹ Gilson. *El espíritu de la filosofía Medieval*, 29.

expresión del bien que es por naturaleza, para luego volcar el pensamiento al ser contingente y su nexa individual con la realidad; diferenciándose de manera profunda de sus bases naturales y alcanzando así un nuevo parámetro, una nueva norma que afectará la forma de ver y entender el *kosmos*.

Si bien este largo proceso tuvo su propio ritmo, ciertos elementos parecieran marcar pautas claves en el desarrollo de la teología trinitaria; y principalmente de la cristología. En virtud de construcción del dogma, se hace necesario generar una visión clara del aspecto conciliar; puesto que de por sí un concilio, en su prima expresión encontrada en los pasajes de las Escrituras, apunta a solucionar la *seditione non minimâ*¹⁰, amparándose bajo la certeza del *collectis in unum*¹¹. La iglesia de Cristo en tanto *corpus Christi* reafirma la participación directa de la persona divina en la declaración jacobina: ἔδοξε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν¹²; ergo la construcción del dogma por la vía conciliar se considera en sí una forma de revelación divina.

Bajo el marco histórico es de nuestro particular interés el primer concilio ecuménico propiamente tal, y que, en términos finales, será el primero en ser representativo de lo así llamado *ecúmene*. Según palabras del mismo Eusebio, vinieron de cada rincón alcanzado

¹⁰ “*Factâ ergo seditione non minimâ Paulo et Bernbæ, adversùs illos, statuerunt ut ascenderent Paulus et Barnabas, et quídam aliis ad Apostolos, et presbíteros in Jerusalem super hac quæstione*” (Hch 15:2).

¹¹ “*Placuit nobis collectis in unum, eligere viros, et mittere ad vos cum charissim nostris Barnabas, et Paulo*” (Hch 15:25).

¹² “Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...” (Hch 15:28). A menos que se indique lo contrario, todos los pasajes del texto griego corresponden a Nestle, Erwin y Kurt Aland, Greek-English new testament, 26° ed. rev. (Stuttgart: Deutche Bibelgesellschaft 1979).

por la fe, principalmente del sector oriental que para esas fechas formaban la gran mayoría del mundo cristiano:

“Allí se reunieron los más distinguidos ministros de Dios, de Europa, Libia y Asia. Una sola casa de oración, como si hubiera sido ampliada por obra de Dios, cobijaba a sirios y cilicios, fenicios y árabes, delegados de la Palestina y de Egipto, tebanos y libios, junto a los que venían de la región de Mesopotamia. Había también un obispo persa, y tampoco faltaba un escita en la asamblea. El Ponto, Galacia, Panfilia, Capadocia, Asia, Frigia, enviaron a sus obispos más distinguidos, junto a los que vivían en las zonas más recónditas de Tracia, Macedonia, Acaya y Egipto. Hasta de la misma España, uno de gran fama [Osio de Córdoba] se sentó como miembro de la asamblea.”¹³

Son en estas instancias particulares donde la iglesia define lo que debe ser aceptado universalmente como verdad, surgiendo entonces la propiedad misma del dogma, que no solo deja de ser revisable, sino irrevocable. No obstante, Karl Rahner expresa que el dogma inmutable no excluye las expresiones históricas del mismo, sino que las implica, las considera y se alimenta de ellas, a fin de encontrar una expresión inequívoca de sí mismo coherente con la realidad, de lo globalmente acordado y creído, a fin de que la fe encuentre claridad.¹⁴

Si la dogmática en sí, como expresión final de lo comunitario, entendiéndose en ello la voluntad divina, lleva en sí retrospección, resulta indispensable ahondar en las construcciones anteriores; a lo mentado y a su origen. Es claro que la construcción doctrinal de la cristología e intrínsecamente la consubstancialidad del Hijo para con el Padre no surge de la mera construcción teológica o de la virtud misma del acto propiamente religioso,

¹³ Eusebio, *Vida de Constantino*, lib. III. (Gredos: Madrid 1994), 7, citado en Eusebio, *Introducción*. En *Historia Eclesiástica*, trad. George Grayling [Barcelona: Editorial CLIE, 2008], 22.

¹⁴ Karl Rahner, *Escritos de Teología*, 6 vols. (España: Ediciones Cristianas 2007), 4:412.

entendiéndose religioso como cristiano y de suyo excluyente. Es necesario replantear nuestra visión entendiendo la tensión entre lo inspirado y lo razonado, puesto que la historia como acto consciente e inmanente del hombre, encuentra una expresión en virtud de lo trascendente religioso.

Entendemos por ende que, el conflicto mismo del Concilio de Nicea a comienzos del siglo cuarto, iniciado por el presbítero Arrio y el obispo Alejandro, referente a la naturaleza de Cristo, no sólo amenazaba la paz y la unidad que el emperador Constantino perseguía al apoyar al cristianismo, sino que ofrecía la oportunidad de cimentar el rumbo del pensamiento cristiano, en virtud de presuposiciones de la filosofía natural. Cristo ὁμοούσιον (de una misma substancia o consubstancial) con el Padre, resolución y confesión Nicena, decretada aunque en las sombras de un número importante de creyentes no aceptada, vino a ser dogmado, aunque no articulado en tanto *logos*, más en virtud del Dios Trino.

En este sentido Rahner afirma que la teología agustiniana, heredera de las decisiones del concilio, ha puesto en obvedad tácita un hipóstasis posible en cada uno de los tres no-numéricos componentes de la deidad¹⁵, sin hacer supuesto que esta propiedad pueda existir en Dios en tanto Verbo Divino como una realidad que le pertenece, y deviene como existente, cumpliendo así un propósito de alienación, de suyo exclusivo, aunque al mismo tiempo no alienado y, continuadamente en este sentido, perteneciente al concepto de lo eterno, lo ilimitado y divino del Ser. Ergo la concepción ontológica del verbo es la

¹⁵ Adviértase la expresión a fin de no utilizar particularmente “persona” para referirse al concepto trinitario, generada en el siglo cuarto y expuesta a equívocos. Sin embargo. a pesar del transcurso de mil quinientos años, no se dispone de una mejor para expresar la realidad a que se refiere. *Ibíd.*, 4:412.

concepción ontológica de la trinidad, en tanto la posibilidad de encarnación hipostática en la persona del Padre, así como la del Espíritu Santo no es manifiesta pero sensible.¹⁶

Posterior a estos eventos el cristianismo recibiría a Agustín de Hipona, quien completaría la transición hacia la llamada filosofía medieval, como resultado de las controversias anteriores, entregando una visión dualista mezclando de forma definitiva el neoplatonismo con el cristianismo, uniendo Atenas con Jerusalén.¹⁷

Definición del problema

El concilio de Nicea propiamente tal, presenta un período de transición entre el pensamiento patrístico y la filosofía cristiana medieval, cuya importancia radica en ser el primero en abarcar efectivamente casi toda la cristiandad representativamente ¿Tuvo injerencia la teología natural griega en el pensamiento patrístico anterior al Concilio? ¿Es el pensamiento niceno una construcción puramente teológica aislada del cuerpo filosófico o por el contrario una construcción en base a estamentos de la filosofía natural? Cabe también preguntarse si la resolución misma referente a la esencia divina, en tanto *logos*, afectó a la construcción de lo posteriormente llamado filosofía cristiana, al menos en sus orígenes con San Agustín.

Propósito de esta investigación

Este estudio comprende el proceso histórico-teológico de la construcción apologética dogmática previo y posterior al Concilio de Nicea en el margen contextual

¹⁶ *Ibíd.*, 126-127.

¹⁷ Williston Walker, *Historia de la iglesia cristiana*, (Kansas City, Missouri, E.U.A. Casa Nazarena de Publicaciones, 1957), 175-185.

entre los años 50 al 400 d. C. referente al concepto de Trinidad, y específicamente de la idea de Dios como principio configurador.

Este estudio establece nexos, entre la construcción apologética dogmática y la filosofía cristiana en el pensamiento agustiniano, específicamente en el ámbito trinitario, y la comprensión del Hijo como nexo entre el mundo sensible y la realidad antológica del ser de Dios.

Justificación del estudio

El siguiente estudio genera una reflexión de los cambios del pensamiento teológico que permite entender de qué forma afecta la construcción filosófica cuando no se cuestionan, y se aceptan los postulados que implícitamente se concentran en la misma.

Los estudios denominacionales realizados sobre este período si bien apuntan a diferenciar la teología como construcción comparativa, no presentan un estudio del proceso histórico-filosófico, más en vista de la eventualidad pragmática al contexto de la atemporalidad divina del pensamiento clásico¹⁸. Esta investigación permite, trazar una línea clara sobre el proceso de construcción de la doctrina por la vía conciliar, diferenciando claramente aquellos elementos que a futuro podrían ser depurados de no hallarse razonable bajo nuestra concepción epistemológica, posicionándose dentro del margen de la teología adventista. En este sentido último, re-pensar una teología, que

¹⁸ Ver Norman Gulley, *Systematic Theology* (Barrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 2011).

aunque de suyo propia; con todo, también es heredada, en relación a ciertas presuposiciones del pensamiento niceno y del pensamiento de Agustín.¹⁹

La presente investigación genera una reflexión sobre la relación existente entre la filosofía y la teología, en vista del constante despliegue por separarlas y aislarlas a fin de depurar las implicaciones que una impone a la otra.

Presuposiciones

Debido a que este estudio posee un enfoque histórico-teológico no posee suposición mayor que la atribuida a la veracidad de los documentos y fuentes que nos acerquen al período tratado en este estudio, los cuales corresponden a autores clásicos, patristica latina y griega.

Metodología

La metodología que se aplica en el siguiente estudio consiste en un seguimiento histórico de los elementos e ideas propiamente constitutivas, tanto de la filosofía como de la teología griega y cristiana, que apuntaron hacia un desarrollo de la posterior cristología previa al concilio, para luego así compararla con el pensamiento de San Agustín, respecto a las hipóstasis divinas propiamente tal y, particularmente, de la consubstancialidad del Hijo. En este sentido, recurre a un lenguaje filosófico, para atender las necesidades de las fuentes y la de los padres de la iglesia cuya formación es filosófica y teológica, en ese orden.

¹⁹ Ver “La sociedad y las ideas” en Gary Land, *El mundo de Elena de White* (Argentina: ACES, 1995), 241-262.

El capítulo segundo presenta algunas ideas de la teología natural griega que afectaron a la filosofía natural de los pensadores presocráticos, específicamente en relación al concepto de lo divino, los cuales son heredados por el neoplatonismo y en especial Plotino, cuya influencia sobre el pensamiento cristiano puede rastrearse en los algunos pensadores posteriores al concilio, como San Agustín.²⁰

El capítulo tercero plantea algunos elementos del pensamiento de Platón y Plotino propiamente tal, referente a lo divino como construcción metafísica del entorno, asumiendo la necesidad de comprenderla en base a las aspiraciones de la teología cristiana como nueva metafísica.

El capítulo cuarto analiza el desarrollo histórico del pensamiento trinitario previo al concilio de Nicea, diferenciando los estamentos de la filosofía natural inmersos en él, para comprender que elementos permanecen y cuales son alterados a partir de la idea de Dios como principio configurador.

El capítulo cinco presenta el contexto histórico-social del concilio de Nicea, apreciando los elementos político-militares constitutivos del proceso, y los elementos sociales-religiosos de la época.

El capítulo seis presenta el desarrollo del pensamiento teológico-filosófico niceno y del siglo cuarto propiamente tal, presentando las ideas de los teólogos más representativos y cómo éstas sus repercusiones en el personalismo cristiano de San Agustín.

²⁰ Adolph Harnack, *History of Dogma*, trad. Neil Buchanan (New York: Dover Publication Inc., 1961) 1:335-362.

El capítulo siete ahonda en la filosofía agustiniana en relación con las ideas plotinianas inmersas en él, generando un diálogo que nos permite percibir qué elementos de ésta permanecen en el pensamiento agustiniano, y cuales se diferencian a partir del aporte teológico niceno.

Finalmente este estudio presenta las observaciones finales y entrega las conclusiones personales del autor referente a los cuestionamientos realizados.

CAPÍTULO II

ANTECEDENTES EN LA FILOSOFÍA NATURAL GRIEGA SOBRE EL CONCEPTO DE LO DIVINO COMO PRINCIPIO CONFIGURADOR DEL MUNDO

Al buscar la herencia filosófica del pensamiento cristiano medieval, advertimos una, de suyo natural, que posee no solo conexiones con la teología en virtud del cristianismo, sino que también con una teología propia, característica y del mismo modo, natural.²¹ En el presente capítulo son presentados algunos elementos de dicha teología, que influirán en las posteriores filosofías platónica y neoplatónica, alcanzando a su vez, el pensamiento filosófico cristiano, en relación con la esencia de lo divino, y ésta como configuradora del mundo.

Sin lugar a dudas, una de las más antiguas empresas del pensamiento griego en tanto natural; es definir la esencia de lo eterno, lo puramente original; de donde surge todo y donde todo converge. Esta es la herencia principal que los pensadores griegos presocráticos dejan al cristianismo posterior, no sin antes dar paso al pensamiento platónico y a su teogonía simbólica de la realidad en sí: “Si no me engaño, es preciso comenzar por

²¹ “Para San Agustín, es inconcebible que ninguna religión verdadera deba restringirse a una sola nación. Dios es esencialmente universal y debe ser adorado universalmente. Ésta es realmente una doctrina cristiana fundamental, pero es en el universalismo de la filosofía griega donde encuentra San Agustín el principal apoyo de ella. La filosofía natural es auténtica teología natural, porque está basada en la comprensión racional de la naturaleza misma de la realidad; las teologías del mito y del estado, por el contrario, nada que ver con la naturaleza, sino que se limitan a ser convenciones artificiales, productos exclusivos del hombre.” Jaeger, *La teología de los primeros pensadores griegos*, 9.

distinguir dos cosas: lo que existe siempre sin haber nacido y lo que nace siempre sin existir nunca...”²²

¿Cuál es la esencia de lo divino? Cuando observamos la Teogonía de Hesíodo encontramos inevitablemente una cosmogonía. El punto de inflexión es la cuestión de que hasta los mismo Dioses tuvieron un origen, ergo será de vital importancia establecer cuál es el origen de todo; la causa primera y eficiente, aquello que no está sometido a la corrupción, sino que permanece a pesar de que el mundo no. Wagner Jaeger acierta en diferenciar la realidad del Eros, como originador en la Teogonía de Hesíodo, frente al logos²³ del relato hebreo del génesis; ya que, a diferencia del relato bíblico, la teología natural encuentra los orígenes dentro de este mundo, como descendientes del cielo y la tierra, el océano y las fuerzas naturales como la manifestación de lo existente; dioses engendrados por fuerzas eternas pero internas al *kosmos*. El logos lo hace como un ser fuera del mundo, desde su esencia personal.²⁴

A pesar de esta diferencia, es notorio como desde los primeros pensadores milesos comienza a gestionarse una forma de entender lo divino y de replantear aquello que debe permanecer y más aún como lo llegamos a conocer. Es la idea de un poder sobrenatural que

²² Platón, “Timeo o de la naturaleza”, en *Apología de Sócrates, Diálogos*, trad. Patricio de Azcárate (Argentina: Librería “el Ateneo” editorial, 1949), 660.

²³ Entiéndase como logos la expresión filosófica centrada en la esencia del Dios creador de todo cuanto existe y por medio del cual todo subsiste, presentado como principio de la metafísica escolástica, no como la contraparte de la expresión דבר que aparece en Génesis, expresión que correspondería si tratásemos el tema lingüísticamente.

²⁴ Jaeger, *La teología de los primeros pensadores griegos*, 22.

obra y actúa y que es, en cierta forma, perceptible en nuestra realidad lo que anima a los pensadores milesos a salir del “presentir”²⁵ de la cosmogonía hesiódica.

Aristóteles menciona que los primeros pensadores de este fundamento, veían los principios de las cosas únicamente en lo material, en vista de su composición común, y en tanto su origen y su bien, permaneciendo la substancia, siendo este cambio de afecciones principio y elemento de los entes²⁶ Por otra parte, no es esto una fuente de ateísmo como algunos afirman, puesto que no apunta a abandonar lo Divino, sino a la forma de contactarse, de percibirlo y hacerlo latente y explicable, ya no por medio del *μυθός*, sino por medio de la *φύσις*.²⁷

Jenófanes, desvinculará la esencia del Dios de lo empíricamente cognoscible hasta el momento, puesto que para él, lo divino está fuera del alcance de lo humano. Apunta directamente contra la idea de los dioses antropomórficos y pasionales. “Los himnos órficos celebraban a Zeus uno como principio, medio y fin del mundo, pero el dios total de Jenófanes era algo más elevado: “el principio espiritual *uno* del mundo – entendido también

²⁵ “En el principio fue el presentir. El hombre de los primeros tiempos rastreó la acción de un poder sobrehumano allá arriba, en el reino de las nubes y las estrellas, aquí, en su propia vida, en la de su hermano y la de su enemigo, abajo, en las profundidades de la tierra y el mar. La fe en el poderío de los dioses. El temor a su fuerza y la esperanza de su auxilio animaron al heleno en la aurora de sus días heroicos.” Walther Kranz, *La filosofía griega*, trad. Alfonso José Cataño Piñan, 4º edición, 3 vols. (México: Unión tipográfica editorial hispano americana, 1962) 1:6.

²⁶ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra (Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de filosofía Universidad de ARCIS), 7.

²⁷ “Ya no necesitamos andar buscando figuras míticas dentro o detrás de la realidad dada, para comprender que ésta es una escena donde ejercen su imperio poderes más altos. Al restringir así nuestro conocimiento a aquello que encontramos directamente ante nosotros, no estamos forzosamente a abandonar lo Divino. Naturalmente, nuestro solo entendimiento apenas es de suyo capaz de darnos ninguna prueba adecuada de la existencia de los dioses de la fe popular, pero la experiencia de la realidad de la *φύσις* nos dota de una nueva fuente de conocimiento de lo divino” Jaeger, *La teología de los primeros pensadores griegos*, 28.

en forma de esfera –; y un panteísmo el suyo completamente distinto al de Tales y Anaxímenes. En él llega a la más pura forma del monoteísmo.”²⁸ Si bien, aún se mantiene dentro de una teología natural, nos muestra como éste ha sido impactado por las ideas de la filosofía natural de los jónicos.

Otro elemento importante y determinante en la posterior filosofía platónica es el concepto de alma; ya que este último llegaría a influir poderosamente en la cosmovisión cristiana. Si bien, en sus orígenes homéricos, el término principal de ψυγή no corresponde a la esencia del hombre, como ídolo o imagen de la vida; sino como una alma-vida, como la expresión natural propia del funcionamiento corporal. En Anaxímenes se percibe una tenue mezcla entre el aire, su αρχέ, controladora de todo cuanto hay; y la ψυγή, que nos gobierna. Del mismo modo en el pensamiento órfico, y en su doctrina propiamente tal, existe un concepto escatológico de una recompensa y de un castigo más allá de la muerte, entendiéndose en ello una transmigración. De esta forma la concepción órfica del alma ya es conocida por los posteriores Parménides, Heráclito y Empédocles; pareciendo incluso hacer eco en la importancia que Sócrates da a su resguardo (de su alma) de todo mal. Será el alma para Platón, la forma de relacionarse con el mundo más alto.²⁹

De todos los elementos entregados por la teología y la filosofía natural al cristianismo, es de gran interés el concepto del Ser, elaborado por Parménides en comparación con la tensión de las cosas, propia del pensamiento de Heráclito. Ambas

²⁸ Kranz, *La filosofía griega*, 1:52.

²⁹ Jaeger, *La teología de los primeros pensadores griegos*, 77-92.

influirán de forma decisiva en la filosofía platónica y más aún el concepto del Dios cristiano.

Para Parménides el mundo existente, entíndase con ello sensible, es sólo una apariencia; de manera que no se puede conocer el Ser por lo que no es, sino a través de sí mismo: “el verdadero Ser no puede tener nada en común con el No-ser. Ni tampoco puede ser múltiple. “Tiene que ser, antes bien, uno solo; pues todo lo múltiple está sujeto al cambio y al movimiento, y esto sería contrario a la persistencia que es esencial a la naturaleza misma del Ser”³⁰ en la quietud, en el no desplazar, en el no fluir temporal; llegando a ser, de este modo, una manifestación de lo eterno.

De esta manera, la única forma de superar la debilidad de los sentidos frente los engaños del devenir, es mediante el intelecto (λόγος). Esto no significa en lo absoluto que la concepción de Parménides es idéntica a la de Platón, puesto que para él, los sentidos necesitan el apoyo de la razón de forma inclusiva, no excluyente. Sin embargo, cimentará una filosofía del Ser como absoluto, negando la dualidad de lo primigenio sostenido por sus predecesores, y rígido en lugar de lo que está en movimiento. Heráclito por el contrario, cimenta su pensamiento en la unidad de los contrarios; en la “harmonía”, partiendo por la premisa πάντα ῥεῖ. De aquí se entiende que la única forma en que el hombre pueda entender la substancia es movimiento, en tanto, ἓν καὶ πᾶν³¹. Será su visión de la

³⁰ Ibíd., 105.

³¹ Su ἓν καὶ πᾶν (uno y todo) significaba una unidad de lo existente, sin determinar el contenido de este concepto. Esto es cosa esencialmente diferente y más incompleta. Jenófanes no conoce norma, forma o calidad del existente, sino solo el universo y <<Dios>> que son una sola cosa. Su unidad es cualitativa y abstracta al mismo tiempo, una imagen del todo general y panteísta. Para Heráclito, que no admitía una sustancia, esta designación puede relacionarse sólo con la forma del proceso energético, al considerar este como durable y regido por leyes. Se comprende cuán grande es la diferencia. La idea de Heráclito es comprendida concretamente y expuesta claramente; la unidad del

harmonía importante en el pensamiento de Plotino; en ella se hará latente la necesidad de alcanzar el Principio del uno, que se mueve sin hacerlo, dado a que se mueve para sí mismo, percibiéndose a sí, llegando a ser tanto sujeto como objeto. Así como la luz encuentra la luz, y siendo él, único, se encuentra a sí mismo, advirtiéndose en el devenir el proceso abarcante, completo del ser.

En resumen, la teología natural griega plasma lo divino como configurador de todo cuanto existe, en la medida que lo posee como parte de su esencia, derivado de su substancia; el ser es, por ende, la medida ontológica de la divinidad. De esta forma la concepción unívoca se halla en la expresión cósmica como natural de las cosas. Dios y el universo son una y la misma cosa.

λῶγος al interior del movimiento”. Osvoldo Spengler, *Heráclito*, trad. Augusta de Mondolfo (Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1947), 153.

CAPÍTULO III

ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS DE LO DIVINO EN LA CONFIGURACIÓN METAFÍSICA DEL MUNDO EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO Y PLOTINIANO

Pensar a Dios, dentro de toda área de la filosofía natural, alcanza un orden metafísico depurado y comprendido en un sistema de cosas en la filosofía de Platón. Su tendencia a la unidad del todo, por medio del Uno inteligible es precisamente lo que facilita la unión entre la filosofía natural y el pensamiento cristiano pronto a surgir.³² El propósito del capítulo en cuestión, será presentar algunos elementos de lo divino en Platón y en Plotino, presentado como configuración metafísica del *kosmos*, y que serán absorbidos en parte por el cristianismo.

La nueva concepción de teología, impulsada por los primeros pensadores cristianos, no sólo busca salir de la desconfianza generada por el concepto θεολογία aplicado a la mítica de los poetas³³. Busca asirse a sí misma junto con la filosofía, para exaltarse como la nueva metafísica, la ciencia de las cosas divinas o inmateriales.³⁴ Bajo esta perspectiva la cosmovisión neoplatónica es sin lugar a dudas un punto de conexión

³² Pannenberg lo atribuye al monoteísmo filosófico. aunque con reservas menciona que el enlace entre la comprensión platónica de Dios y la comprensión hebrea corría el peligro de no ser hecha con la medida necesaria. Wolfhart Pannenberg, *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976), 109-111.

³³ Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y la Teología* (Madrid: Libros Europa, Ediciones Cristiandad, S.L., 1981), 20.

³⁴ Entiéndase aquí el concepto metafísica presentado por Aristóteles, a la par con la física y la matemática.

directa, puesto que encuentra en el principio cristiano una correspondencia,³⁵ aunque no del todo analógica, pero cercana a la concepción vital del Ser, y de su procesión.

La filosofía platónica apunta directamente a la idea del *agatón*, como lo bueno por excelencia, lo bello, el ser y la esencia de la perfección misma; aquello que todo lo existente busca replicar, y del cual solo se tiene el conocimiento por medio de la idea existente, de lo que es igual. “El *agatón* es la fuerza originaria y creadora en último extremo”³⁶. Plotino añade a esta búsqueda de igualdad percibida por los sentidos, la necesidad³⁷ de retorno en que los seres, en tanto individuo y en tanto especie, buscan la unidad en este bien supremo.³⁸ De esta forma, la filosofía neoplatónica, dota a los seres de su causa en relación a su principio, pero más importante aún, en que proporciona una unidad deseable, aunque no perfecta de los seres del mundo inteligible, del cual se asirá el concepto trinitario posterior.

En el neoplatonismo es, lo Uno, inteligible, ser más allá de las causas y más allá de lo bueno, incognoscible e inefable, que trasciende el ser y la esencia, siendo la primera

³⁵ Entiéndase *principio* desde el concepto establecido en Metafísica: “otro principio es la causa exterior que produce un ser, aquello en cuya virtud comienza el movimiento o el cambio” Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1975), 98-99.

³⁶ Kranz, *La filosofía griega*, 2:42-44.

³⁷ “Y así también cada ser, dondequiera que se encuentre, abraza a Dios con una alegría que no es reflexiva, sino que constituye una necesidad natural.” Plotino, *Enéada segunda*, trad. José Antonio Miguéz (Buenos Aires: Aguilar), 63.

³⁸ “Si el alma del universo da vueltas alrededor de Dios, es claro que lo llena de su afecto y se sitúa en torno de él, en la medida que le es posible; porque todo depende de él. Da vueltas en torno de él precisamente porque no puede dirigirse a él. ¿y cómo, a su vez, no se mueven nuestros cuerpos lo mismo que el cielo? Sin duda, porque están dominados por lo rectilíneo y porque también nuestras propias inclinaciones nos llevan sin cesar hacia otras cosas (...) Y si es verdad que Dios se encuentra en todas las cosas, convendrá que el alma que ansía unirse a él gire igualmente a su alrededor.” Plotino, *Enéada segunda*, 63.

existencia o substancia, por ende principio (αρχή). Plotino toma el pensamiento de Parménides acerca del Ser; llegando de por sí a la conclusión de que sólo se puede conocer a este Bien por lo que no es, más siendo este camino infructuoso en su esfera directa, se entiende lo que no es por medio de la procesión de seres que son, pero no en la medida de lo Uno, sino como apariencia, por medio de su necesidad de acercarse al principio, siéndolo en la medida de la reflexión como segunda y tercera hipóstasis³⁹.

Sin embargo en Plotino lo Uno es presentado como una fuerza operativa, no como una generación de procesos físicos sino un emanar de las cosas, llegando a ser en este sentido un Panteísmo dinámico, ya que todo es directa o indirectamente emanado por el uno, y lo contiene en sí, puesto que en el Uno todo es y converge.⁴⁰ En este sentido la filosofía cristiana ofrece una nueva forma de percibir el mundo metafísico⁴¹, encontrando en el *Yo Soy* una realidad de existencia superior y definida por la existencia libre de la necesidad, en tanto razón de ser, más necesidad para con el mundo, puesto que en sí Él es necesario.⁴² De esta forma la procesión es trascendencia, no necesidad de lo Uno, aunque se hace a sí mismo necesidad para los seres cuyo origen y final están centrados en su progenitor siendo esta su inmanencia; todo de él y nada en él. Para ellos debe existir una

³⁹ Véase también a Rodolfo Mandolfo, *El pensamiento Antiguo* (Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1942) 2:233-244.

⁴⁰ Harnack, *History of Dogma*, 1:335-362.

⁴¹ Véase la Introducción.

⁴² Propio de San Agustín hacer uso de la expresión *Yo Soy* como la realidad divina. El Ser de Dios se manifiesta en base a la conciencia que posee de sí mismo, como siempre siendo, lejos de una línea temporal, más como una realidad trascendente y substancial.

ascesis del alma, la cual debe ser conducida y liberada hacia lo eterno mediante un proceso de depuración consciente, mientras accede a lo eterno.

Inmediatamente producto de la emanación inherente e inevitable, surgen los cuatro grados del descenso, del cual sólo nos compete hablar de los primeros, pertenecientes al mundo de lo inteligible, a los conceptos del Intelecto o $\text{No}\hat{\omega}\varsigma$, y el alma como segunda y tercera hipóstasis o substancia. Si bien no existe una correlación directa y clara en tanto al intelecto como una de las figuras del posterior concepto de trinidad específicamente, revisarlo es de importancia, puesto que es el grado más cercano a lo Uno. Es la imagen de lo uno, sin llegar a serlo completamente, en un sentido estricto de identidad. Se origina en la permanencia de lo Uno, y porque permanece y es inteligible, genera la necesidad de otro que le busque al fin de alcanzar su esencia, de manera que este segundo, que es pensamiento, es Intelecto; más al ser el primero, Uno ininteligible, aquel llega a ser inteligible, puesto que nunca le alcanza, sin dejar por ello de aproximarse.

Inmediatamente después y sumamente importante aparece la tercera hipóstasis, conocida como el alma del mundo, el cual termina siendo no sólo el límite entre el mundo inteligible y el material propiamente tal, sino que se convierte en el nexo, puesto que esta alma es pensamiento, pero también acto. El alma es el verbo del intelecto, puesto que no solo reflexiona y busca identificarse con el intelecto; también encuentra su causa en gobernar y dirigir los seres inferiores, que debido al constante descenso en el acto de emanación, se vuelven necesarios, puesto que no todo puede quedar en el mundo inteligible. Él es el alma universal la exploración cosmológica y exógena del ser, que alberga en sí todas las almas individuales, en tanto especie; éstas unidas, son todas partes de él y son él. Por esta razón el alma es el punto de conexión entre lo material, puesto que no

hay mejor procesión para el alma que el cuerpo, sin embargo no por esto deja de ser indivisible, más es divisible en cuanto a sus contenedores, entendiéndose en ello la multiplicidad de los cuerpos.⁴³

Siendo el alma una substancia inmaterial, igual que el Νοῦς, es una imagen del alma universal, que en su totalidad es inmóvil, puesto que como ente absoluto no deviene, aunque como acto devenga en lo corpóreo, en lo individual; el “*alma*” permanece en igual cantidad de substancia no perdiendo ni ganando, solo siendo. Es entonces el alma el punto de conexión entre el mundo del fenómeno y del intelecto, siempre y cuando mire hacia el todo como Νοῦς. Adolph Harnack concuerda en que la metafísica de Plotino no es dualista en el sentido exclusivo del fenómeno y el intelecto, válgase del lenguaje cotidiano al decir cuerpo y alma, lo material y lo inteligible, sino que aprecia la gloria y belleza de este mundo al entenderlo como la imagen de un mundo superior, a través de uno más sombrío. Sin embargo esta belleza y admiración solo son posibles cuando la idea realmente tiene el dominio, esta *harmonía* desaparece en el mundo del fenómeno debido la pérdida de la causa natural, del enfrascamiento de las almas humanas en lo material, en lo sensitivo y no en lo ideal.⁴⁴

En resumen, la nueva teología, como nueva metafísica, centrada en la idea de lo divino como elemento configurador, y sus presuposiciones para con el Ser y el mundo fenomenal, es la esencia de una filosofía cristiana incipiente, y será la sustancia misma del desarrollo doctrinal de Agustín, y bien dice E. Gilson, que el cristianismo acepta la

⁴³ Véase también a Rodolfo Mandolfo, *El pensamiento Antiguo*, 2:233-244.

⁴⁴ Harnack, *History of Dogma*, 1:349-351.

responsabilidad de toda la historia anterior de la humanidad⁴⁵. Esto último refiriéndose a las palabras de Justino: “cuánto se ha dicho de bueno entre todos los hombres, es propiedad de nosotros, los Cristianos”.⁴⁶

⁴⁵ Gilson. *El espíritu de la filosofía medieval*, 13.

⁴⁶ Justin, *The Second Apology of Justin*, XIII; Editado por Alexander Roberts y James Donalson, *The Ante-Nicene Fathers*, 10 vols. (Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 1:193.

CAPÍTULO IV

ANTECEDENTES PREVIOS EN LA PATRÍSTICA PRE-NICENA DEL CONCEPTO FILOSÓFICO DE DIOS EN RELACIÓN CON LA TRINIDAD

El desarrollo de la teología natural, y particularmente la idea de Dios como principio configurador, presenta en el cristianismo un cambio en la forma de percibir la divinidad. Dicho proceso de asimilación es advertido en el desarrollo del dogma trinitario, cuyo origen, centrado en la realidad histórica y concreta del acto salvífico, avanza hacia una concepción ontológica. El propósito del presente capítulo es mostrar dicho proceso a través de su estudio en la patrística pre-nicena, abordando específicamente tanto los elementos que encuentran eco en la filosofía natural, como aquellos que cambian en virtud del cristianismo.

La muerte de Cristo es, en sí, el principal motor de la iglesia cristiana en el siglo primero⁴⁷. La pasión⁴⁸ como acto concreto, cercano y latente, marca la tónica de lo que será

⁴⁷ Véase Walker, *Historia de la iglesia cristiana*, 35-41.

⁴⁸ (Del latín *passio*, <<sufrimiento>>). Esta palabra se usa para denotar el aguante pasivo de una víctima ante las aflicciones impuestas sobre ella, y es equivalente al griego *pazēma*, de *paschō*, <<yo sufro>>, que la Vulgata traduce por *passio* en Ro. 8:18, 2 Co. 1:6, 7; 2 Ti. 3:11; Heb. 10:32 y 1 P. 5:9. Se usa especialmente para referirse a los sufrimientos de Cristo. En Hch. 1:3 la BJ, NC, BH y la VM traducen *to pathein* por *pasión*, y en otros lugares (2 Co. 1:5; Fil. 3:10; Heb. 2:9,10; 1P. 1:11; 4:13; 5:1), la Vulgata traduce *pazēma* (y en Col. 1:24 *zlipsis*) por *passio*. Esta palabra fue utilizada por los escritores eclesiásticos latinos y aparece ya en el Fragmento De Muratori (hacia el año 200), y <<pasión>> aparece en las primeras letanías inglesas (Libro de Oración Común, 1549) para hablar de los sufrimientos de Cristo. La vulgata usa *passio* para describir la aflicción corporal (Lv. 15:13,25). E.F. Harrison, G.W. Bromiley y C.F.H. Henry. *Diccionario de teología* (Gran Rapids, Michigan: Libros Desafío 2006). 456-457.

el acontecer del desarrollo del pensamiento durante este período. Es esta atención, implícita en la figura de Cristo, la que genera los primeros lazos del cristianismo con una filosofía que a estas alturas comienza a mostrar sus primeras marcas de desgaste. Las palabras tanto de Clemente de Roma (30-100 d.C.), como del “Discípulo” (130 d.C.)⁴⁹, marcan la relación de Cristo para con el Padre como una forma de inmanencia, aunque no con la fuerza de la posterior filosofía, pero como naciente de la voluntad del Padre. En tanto éste y aquél comparten el propósito, de suyo divino, pero volitivo del Padre. Nótese la expresión temprana de Clemente, al referirse a Cristo como el “Espectro de la majestad de Dios”⁵⁰; lo mismo que el Discípulo al referirse a Dios actuando por medio de Él, entendiendo a Cristo como receptor de la voluntad Divina.⁵¹ Sin embargo, es bueno advertir que esta jerarquía, en tanto a voluntad de acción, no trasciende a lo substancial. Nótese por ejemplo en las saluciones, despedidas y doxologías de Ignacio (30-107 d.C.), donde el concepto de Dios es usado en ciertos momentos de forma indiscriminada para hablar tanto de la primera, como de la segunda hipóstasis divina.⁵² Junto con ello, la expresión “el Dios Altísimo Padre”, en comparación con lo que a continuación llama “nuestro Dios y Salvador”,⁵³ refleja el profundo sentimiento de inmanencia ligado a la figura de Cristo. Sin embargo

⁴⁹ Entiéndase de “*mathethes*” escritor de la *carta a Diogneto*.

⁵⁰ Clement, *The first epistle of Clement XVI, The Ante-Nicene Fathers*, 1:9.

⁵¹ “As a kings sends his son, who is also a king, so sent He Him; as God He sent Him, as to men He sent Him, as a Savior He sent Him, and as seeking to persuade, not to compel us, for violence has no place in the carácter of God. As calling us He sent Him, not as vengefully pursuing us; as loving us He sent Him, not as judging us, and who shall endure His appearing?” Mathetes, *The Epistle of Mathetes to Diognetus, VII, The Ante-Nicene Fathers*, 1:27.

⁵² Ignatius, *The epistle to Ignatius to the Romans, Salutation; Epistle of Ignatius to Polycarp, VIII; The Ante-Nicene Fathers*, 1:73, 96.

⁵³ Ignatius, *The epistle to Ignatius to the Romans, Salutation. The Ante-Nicene Fathers*, 1:73.

todos estos elementos giran en torno al acontecer de la cruz, más no del mundo como realidad metafísica. Un acercamiento temprano lo daría el mismo Ignacio al referirse a las tres personas Divinas cómo portadores de igual honor entre ellas.⁵⁴

A principios del siglo segundo, la figura de Justino (110-165 d.C.) aparece como pleno defensor de la teología como verdadera filosofía. Donde el “*logos seminal*” es superior y necesario a pesar de las semillas del logos; conocimiento que es entregado por el mismo logos, pero que no puede desarrollarse a plenitud sin éste. De manera que el cristianismo reviste las carencias y falacias de la filosofía natural con la verdad que sólo puede ser revelada.⁵⁵ Bajo este prisma el *logos* es potencia de Dios, conexión del Padre con la creación, en parte él, y al mismo tiempo subalterno, como lo es la luz al sol. De esta manera el logos es engendrado por el Padre, pero no separado de él, sino que alcanzando la esfera de la humanidad en diferentes formas permanece lo mismo.⁵⁶

“La asimilación del concepto filosófico de Dios”,⁵⁷ y propiamente metafísico, surge como defensa de lo propiamente llamado “de origen apostólico”, frente al constante flujo de ideas que atentaban contra los principios básicos del cristianismo. Ya en Clemente de Roma observamos una conexión entre la “sucesión apostólica” y el juicio de la carne resucitada, en respuesta al docetismo. De allí en adelante, los movimientos “heréticos”, y en particular el gnosticismo empujaría el foco del cuestionamiento cristiano desde su punto inicial: la

⁵⁴ “baptize in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost, not unto one having three names, nor into three who became incarnate, but into three possessed of equal honor.” *The epistle of Ignatius to the Philippians*, II, *The Ante-Nicene fathers*, 1:116.

⁵⁵ Justin, *The Second Apology of Justin*, VII; *The Ante-Nicene Fathers*, 1:190.

⁵⁶ Justin, *Dialogue with Trypho*, CXXVIII, *The Ante-Nicene Fathers*, 1:264.

⁵⁷ En palabras Wolfhart Pannenberg, *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, 96-107.

inmanencia de Dios y su posibilidad de existencia; hacia los cuestionamientos propios de la filosofía natural: el *logos* como conexión con lo trascendente, y la realidad deducible de su esencia desde la razón y bajo las implicaciones naturales derivadas de la filosofía. Junto con la sucesión apostólica, comienzan a surgir las herramientas por medio de las cuales la fe se irá unificando y fijando en el dogma; surgen los primeros intentos por categorizar los diversos testimonios que circulaban en la época (aunque la formación definitiva del canon no llegaría sino hasta el siglo III) y como resultado final los credos.⁵⁸

Si bien durante el siglo segundo los planteamientos eran de carácter apologético y no dogmático en su plenitud, los elementos constitutivos del credo y de la discusión de la doctrina trinitaria comienzan a tomar forma definida. En Teófilo (115-168-181 d.C.) se usa por primera vez la palabra trinidad (*triás*) para referirse a Dios; al mismo tiempo introduce en la filosofía cristiana una distinción entre el *logos* inmanente y el *logos* expresado⁵⁹. La teología de Ireneo (120-202 d.C.) no apunta tanto hacia los cuestionamientos cristológicos como a la problemática presentada por los gnósticos en relación a la relación metafísica del Padre con su creación. De manera que tanto en su *Adversus Haereses*, como en su *Demostración de la predicación apostólica*, Ireneo busca presentar los puntos débiles del gnosticismo (particularmente el de Valentín y sus seguidores) sin ahondar en las especulaciones de la relación trinitaria.

Sin embargo, la visión del concepto del Padre afecta de forma análoga a la del Hijo, puesto que su relación como unidad lo implica. En este aspecto antepone a Dios como

⁵⁸ Justo Gonzáles, *Historia del pensamiento Cristiano*, (Barcelona, España: Editorial CLIE, 2010). 134-142.

⁵⁹ *Ibíd.* 109.

creador frente a la idea valentiniana y marcionista de una total desvinculación del Padre con la materia. Al proponer su clásico ejemplo de “las manos de Dios”, entendiendo el verbo desde una perspectiva joánica y no natural como Justino, en el acto de la creación, presenta al Hijo como conexión con el mundo, como imagen de Dios y, por ende, la suya en la nuestra.⁶⁰ Esta reacción frente a un deísmo dualista de la esencia divina se asemeja a las conclusiones plotinianas del verbo como nexo entre lo inteligible y el mundo material, sin embargo, no debemos pasar por alto las implicaciones metafísicas que distancian la una de la otra. En este sentido el acto divino es volitivo y libre en sí mismo, mientras que en el neoplatonismo constituye una necesidad, tanto de la esencia, como de sus procesiones destinadas en última instancia a caer en la existencia, lo material.

Adolph Harnack, bajo una asunción negativa del proceso de asimilación entre el pensamiento cristiano religioso y el filosófico natural, acierta en esbozar las implicaciones insertas en la idea de la pre-existencia, tanto en la cuna judaica del cristianismo primitivo, como las encontradas en el neoplatonismo y en el pensamiento natural en general. La omnisciencia y la omnipotencia divina del relato hebreo, revelan a un Dios que comprende todo, en tanto todo es con Dios, puesto que éste le conoce; de esta forma hay seres reales en la medida que no escapan de su alcance.⁶¹ Esta conclusión, derivación secundaria del acto de creación, se diferencia notoriamente al mismo concepto en filosofía natural, puesto que esta última deriva de la creación como consecuencia de los atributos de las substancias, por ende privados de libertad, ergo, inducibles desde la razón. Wolfhart Pannenberg por su parte presenta en la heterogeneidad divina como punto divergente entre ambos polos, de

⁶⁰ *Ibíd.* 147.

⁶¹ Harnack, *History of Dogma*, 1:318-319.

manera que, aunque el concepto de creación ex-nihilo no corresponde a una realidad propiamente tal del periodo en cuestión, subyace en la diferencia clara en cuanto a la finitud de la materia, subordinada a Dios, frente a la idea como principio configurador de la misma en el neoplatonismo, el cuál llega a ser reminiscencia del pensamiento presocrático y más acertadamente, a la posibilidad de inferencia regresiva.⁶²

Junto con las nuevas realidades implícitas en la teología como metafísica, surge de por sí la necesidad de un lenguaje que permita expresar el pensamiento con propiedad. Los conceptos de persona y substancia son de vital importancia, sobre todo en los textos tanto de Tertuliano (145-220 d.C.),⁶³ como de Orígenes (185-230-254 d.C.).⁶⁴ La μοναχία como concepto legal de gobierno regido por el Padre y compartido tanto con el Hijo, como con el Espíritu Santo, permite una salida clara a los cuestionamientos de la οικονομία. En este sentido Tertuliano reafirma el logos como elemento constitutivo de la esencia divina, en él como razón o conciencia, y no manifiesto hasta ser presentado como Verbo, pero aún parte de él, de su substancia, defendiendo así lo que él llama “la regla de fe”, heredada desde el principio del evangelio.⁶⁵ Orígenes comenzará a dar una forma más definida, no al dogma, pero sí a la discusión existente respecto a la figura del Hijo. Toma para sí la idea neoplatónica de la generación, aunque no de acuerdo del todo con ella, presentando al hijo

⁶² En palabras Wolfhart Pannenberg, *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, 117.

⁶³ Aunque en la actualidad existen opiniones divergentes en cuanto a como debiera ser entendido, ya sea como concepto filosófico metafísico, o basados en el contexto de la jurisprudencia propio de Gonzáles, *Historia del pensamiento cristiano*, 161.

⁶⁴ Aunque con menos claridad en Orígenes. *Ibíd.*, 188.

⁶⁵ Tertullian, *Against Praxéas*, II-V; *The Ante-Nicene Fathers*, 3:598-601.

como eternamente existente desde el Padre⁶⁶, más no desde la idea de la generación como emanaciones (*prolationes*), en tanto distinción de partes, sino como extensión de una misma substancia. De manera que, Dios llega a ser simple e intelectual, inefable e incognoscible; mientras su esencia escapa de lo personal y, bajo la percepción neoplatónica en Orígenes, de lo material; más es en el Hijo personal y cognoscible, en tanto él es la Sabiduría y el Verbo que conecta su realidad con la nuestra⁶⁷

A finales del siglo tercero, dos elementos fundamentales toman forma definida. El primero, advertido por Harnack, refiere a la regla de fe. Primeramente como confesión bautismal, transformada por la teología en función de la apologética, y como soporte de lo propiamente llamado dogmático y de origen apostólico⁶⁸; establece de forma implícita tanto la unidad Divina y su realidad trina, como el acontecer histórico salvífico, latente en Cristo y la resurrección de la carne como actos contingentes. Sin embargo, se advierte una terminología carente de significado unívoco y por ende sujeto a cuestionamientos.

Este conflicto puede advertirse en los teólogos origenistas de finales del siglo tercero y marcadamente en relación a las diferencias de los conceptos occidentales (latinos) frente a los orientales (griegos) referentes al concepto trinitario. Algunos estudiosos afirman que tal diferencia se debe a los conflictos particulares que ambos segmentos del cristianismo habían enfrentado hasta el momento. Por una parte el ala occidental, cimentada

⁶⁶ “And who that is capable entertaining reverential thoughts or feelings regarding God, can suppose or believe that God the Father ever existed, even for a moment of time, without having generating Wisdom?” Origen, *De Principiis*, I.1.6, *The Ante-Nicene Fathers*, 4:244.

⁶⁷ Véase Gonzáles, *Historia del pensamiento Cristiano*, 187-190.

⁶⁸ Harnack, *History of Dogma*, 2:20-38.

en la terminología de Tertuliano resolvía la cuestión trinitaria asumiendo la unicidad divina como “*substantia*”, y resolviendo la individualidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como “*persona*”. En el ala oriental, el concepto persona, traducido como “*prosopon*” al griego, puede llegar a significar rostro o máscara, acusando cierto sabelianismo en el ala occidental. Los términos griegos *ousía* e *hypóstasis*, usados para referirse a la trinidad, podían interpretarse como sustancia particular o compartida al ser traducidos al latín (*substantia*); lo cual, inversamente, acusaba al sector oriental de un triteísmo, o un excesivo subordinacionismo.⁶⁹

Un segundo elemento es la resultante incoherencia entre la Trinidad Ontológica y la Trinidad Económica. De esta forma, la realidad metafísica de Dios, cuyas presuposiciones abarcan la inmutabilidad, atemporalidad y simplicidad del principio configurador ($\alpha\rho\chi\acute{\epsilon}$); y la concepción Bíblica de la libertad del Dios hebreo de la creación, manifestado en el acto salvífico como *recapitulación* en Cristo (teología de Ireneo), fundamentado en la omnipotencia y omnisciencia divina; coexistieron no sin un ceder, en este caso de la segunda, ante un arraigado concepto filosófico de Dios.⁷⁰

En resumen, la concepción trinitaria ha alcanzado, en virtud de las presuposiciones filosóficas del Ser, y éste como grado de divinidad y principio configurador, una dimensión ontológica característica de la filosofía cristiana medieval. Sin embargo, cabe preguntarse si, dicha asimilación alcanza un estado de analogía en su totalidad o si éste proceso presenta

⁶⁹ La postura occidental presentaba como regla “una sustancia (*substantia*) y tres personas (*prosopon*)”, mientras que el sector Oriental presentaba a Dios como una sustancia (*ousía-hypóstasis*). Véase González, *Historia del Pensamiento Cristiano*, 219.

⁷⁰ Pannenberg, *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, 148, 149; véase también Norman Gulley, *Systematic Theology*, 129.

nuevas ideas a partir de la teología y su revelación en el desarrollo de la posterior teología nicena.

CAPÍTULO V

TRASFONDO HISTÓRICO, SOCIAL Y RELIGIOSO DEL CONCILIO DE NICEA

El proceso de asimilación de la filosofía en el cristianismo, es paralela a la asimilación del cristianismo en Roma. El propósito del siguiente capítulo es presentar algunos elementos del trasfondo histórico, social y religioso del concilio de Nicea, puesto que será dicho contexto lo que permitirá el desarrollo de una teología bajo la protección del imperio.

Trasfondo histórico

Sin lugar a dudas, el concilio de Nicea presenta en sí un atractivo para todo historiador cristiano, cuya tónica reside en este mismo, no como apología en su carácter primario⁷¹ sino más bien como apología en el sentido histórico del concepto dogma,⁷² no sobre la coherencia misma de la Escritura, sino más bien de lo que “se ha recibido” como herencia apostólica.⁷³

⁷¹ “El motivo principal de la tendencia en cuestión no era tanto defender el cristianismo contra las corrientes filosóficas opuestas a él, sino convencer al Emperador del derecho de los cristianos a una existencia legal dentro del Imperio.” José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 1:187.

⁷² Acerca del concepto dogma se define en este sentido como: “The Apostolic Catholic system of doctrine authoritatively embodied in the creeds and Holy Scripture, and extends to the beginning of the fourth century” Harnack, *History of Dogma*, 1:5.

⁷³ “as in every other of the Seven Councils, the question the fathers considered was not what they supposed Holy Scripture might mean, nor what they, from à priori arguments, thought would be consistent with the mind of God, but something entirely different, to wit, what they had received.” Henry Percival, The First Ecumenical Council, Historical introducción, en *The Seven Ecumenical*

El conflicto Niceno, no solo se encuentra inserto en un período de asimilación del cristianismo por parte de Roma, sino que, enmarca con ello el término de una serie de persecuciones en medio de una agitación política religiosa. A partir de la última mitad del siglo tercero hasta finales del cuarto, una serie de eventos de rápida sucesión que, si bien no acaban de posicionar al cristianismo como la nueva religión del estado, le permite una libertad constitucional para discutir y definir los asuntos propiamente eclesiásticos.

Con la asunción de Diocleciano en el 284 d.C. el paganismo nuevamente tiene oportunidad de medirse con un creciente cristianismo. Mediante una depuración anticristiana del ejército y una serie de persecuciones de rápida sucesión entre el 303 y 305 d.C., año en el cual abdica, los cristianos son confrontados con su fe, razón que dará origen al conflicto donatista, previo al arriano, y que será la antesala mediante la cual Constantino buscará la unificación no solo del cristianismo, sino que en consecuencia, del imperio.⁷⁴

El retiro de Diocleciano y la obligada abdicación de Maximiano de la regencia occidental en el 305 d.C., abre la puerta a una lucha por el poder entre los conformantes del sistema de sucesiones y corregencias creadas por él mismo⁷⁵. Los nombrados Césares,

Councils; The Nicene and Post-Nicene Fathers (Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979), 14:2.

⁷⁴ Véase Walker, *Historia de la iglesia cristiana*, 108-109.

⁷⁵ Algunos autores refieren Diocleciano era en ese entonces el único capaz de dominar dicha organización gubernamental, puesto que los siguientes nombramientos, considerados como usurpaciones para los hijos de Maximiano, tanto en la primera como en la segunda elección de césares, desembocan en las revoluciones de Majencio; es esta misma incertidumbre la que lleva a Constantino a hacerse del trono de su padre Constancio por sobre los deseos de Galerio. Véase Edward Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del imperio Romano*, edición abreviada de Dero A. Saunders, Trad. Carmen Francí Ventosa (Barcelona, España: Alba Editorial, S.L.U., 2001), 165-167; Jacob Buckhardt, *Del paganismo al cristianismo* (Madrid, España: Fondo de cultura económica: 1982), 40; Walker, *Historia de la iglesia cristiana*, 109.

Galerio y Constancio Cloro (292) asumen como Augustos, dejando sus puestos en Oriente, a Maximino Daza, y en Occidente a Severo, ambos protegidos de Galerio, pasando por alto a Maximiano. El panorama político, favorable para Galerio, no solo le concedía control de tres cuartas partes del imperio mediante Maximino y Severo, sino que le permitía soñar con una dominio completo y una larga sucesión de futuros príncipes.⁷⁶

La muerte de Constancio y la sucesión forzada de su hijo Constantino (306 d.C.), junto con la revolución de Majencio en Italia y África (que termina con la muerte de Severo), su asunción como cesar de occidente y el reingreso de su padre, Maximiano, quien ostenta su cargo de augusto; presentan un panorama difícil en Occidente; una suerte de alianza frente a un enemigo común; por otra parte, en Oriente, las fuerzas de Galerio, Maximino y Licinio, el nombrado sucesor de Severo (no *in situ*), generaba cierta estabilidad, pero al mismo tiempo inseguridad frente al gobierno seis emperadores simultáneos.⁷⁷ A la muerte de Maximiano (310 d.C.) y de Galerio (311 d.C.), Maximino y Licinio dividen entre sí el territorio oriental, mientras que en Occidente se libra una guerra civil entre Constantino y Majencio (312 d.C.), la cual no solo presenta una victoria rápida por parte de Constantino, sino que acrecienta su fama y su figura pública. La posterior alianza entre Constantino y Licinio lleva a Maximino a una guerra civil en Oriente de la cual Licinio sale victorioso. Finalmente la victoria de Constantino sobre Licinio (323 d.C.),

⁷⁶ Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del imperio Romano*, 165-167.

⁷⁷ “Los intereses encontrados y el recuerdo de una guerra reciente dividía el imperio en dos grandes poderes hostiles, pero el miedo que se inspiraban mutuamente produjo una apariencia de tranquilidad, e incluso un simulacro de reconciliación” *Ibíd.*, 175.

lo deja como único soberano del imperio, permitiendo una paz conveniente a la causa cristiana.

Aunque siempre alejado de la política imperial, el cristianismo había desarrollado un sistema organizacional ajeno al sistema político. Dos posibilidades saltan a la vista: someter dicho poder o aliarse para obtener poder político sobre el creciente organismo⁷⁸. Diocleciano en su deseo de renovar la religión pagana, en especial el culto al César, opta por la primera que, al igual que Galerio, Maximiano y Maximino Daia, lo lleva a una persecución constante durante la primera década del cuarto siglo.

La serie de eventos político-militares durante las siguientes dos décadas, plantean un escenario favorable para los cristianos. El edicto de tolerancia del 311 fue sucedido por uno de libertad religiosa firmado por Constantino y Licinio en el 313; este colocaba al Cristianismo en igualdad y garantizaba la recuperación de los bienes confiscados en las persecuciones anteriores. La protección brindada por parte de Constantino, lleva a Licinio a perseguirlos nuevamente y con su derrota el emperador obtenía el apoyo y la admiración del cristianismo.⁷⁹

⁷⁸ Walker, *Historia de la iglesia cristiana*, 108.

⁷⁹ Si bien, el apoyo de Constantino para con el cristianismo se hizo latente por medio de estas reformas, existen divergencias en cuanto a sus motivaciones. Burckhardt, advierte una evolución o transición de su actuar en base a un criterio político más que religioso; ver Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*, 331-337. Luis Pericot y Rafael Ballester concuerdan en la idea que durante la campaña contra Majencio éste había decidido convertirse y buscar apoyo en el cristianismo; ver Luis Pericot, Rafael Ballester, *Historia de Roma* (Barcelona, España: Montaner y Simon, S.A., 1963), 348-349. Todos concuerdan en que los datos históricos sobre este asunto, en especial los entregados por Eusebio, son inexactos debido a su grado de admiración y falta de imparcialidad; ver Gibbon, *Historia de la decadencia y caída de Roma*, 197-198.

Tras las persecuciones de la primera década, el conflicto con los donatistas da el paso al primer sínodo en Árles al sur de Galia (314 d.C.), correspondiente al sector occidental, lo que marcaría un precedente en su forma de tratar los asuntos religiosos. El movimiento fue condenado, además de aprobada las ordenaciones y bautismos invalidados por los mismos, y se aprobó la fecha romana de la pascua. Anexamente tras el sínodo de Roma en el 316, comienza una persecución interina, clausura de templos y destierro de obispos.⁸⁰

Si bien las controversias cristológicas pueden rastrearse hacia finales del primer siglo, el movimiento arriano propiamente tal tendría su origen en la discusión entre Alejandro, obispo de Alejandría; y Arrio, presbítero y sacerdote del mismo sector hacia el 318. Dicho conflicto sería acrecentado por la decisión del sínodo de Alejandría (320 ó 321 d.C.), celebrado por Alejandro; en el cual fueron condenadas las ideas arrianas y por ende a sus seguidores⁸¹ (a este último se le opusieron los sínodos de Palestina y de Bitinia).⁸² Al finalizar los conflictos bélicos con Licinio, Constantino, quién ostentaba el imperio tanto de occidente, como ahora de oriente; recurre al método que en otrora había afirmado la unidad respecto al cisma donatista, de manera que en mayo del 325 se celebra en Nicea el primer concilio general.

Aunque la resolución poco o nada tuviera que ver con la realidad política de aquellos días, tal reunión presento una serie de dificultades de gran importancia para el

⁸⁰ Walker, *Historia de la iglesia cristiana*, 113.

⁸¹ Charles Taylor y Edward Backhouse, *Historia de la Iglesia primitiva* (Barcelona, España: Editorial CLIE, 2004), 347-352.

⁸² Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, 291.

avance del cristianismo; puesto que dicho asunto no quedó sentado allí. Sin embargo, a pesar de las siguientes discusiones, la teología de Atanasio, hábilmente blandida en favor del credo niceno encontraría eco en los teólogos capadocios, quienes le darían a este credo la solidez que careció en sus primeros años.⁸³

El concilio de Nicea es, si pudiese decirse en términos más elocuentes, la eclosión del cristianismo como organismo no solo religioso, sino unificador. Fuera del favor del emperador, da inicio a una época libre de las persecuciones que, la causa pagana, siglos antes estimulara la efervescencia de la creatividad y el pensamiento de los apologistas. El cristianismo y su teología, cuestión de interés del estado, en tanto unifica y asimila, al mismo tiempo que se deja asimilar por el imperio que, si bien busca su destrucción; ahora le abría el paso tras el fuego de las persecuciones.

Trasfondo social y religioso

Los cambios sociales que ocurren durante el gobierno de Diocleciano, hacia los primeras tres décadas del cuarto siglo, están estrechamente relacionadas con su sistema de gobierno, las formación de nuevas residencias de gobierno y la superstición que imperaba tanto en él, como en sus sucesores.⁸⁴

La nueva forma de gobierno estaba mayormente destinada a proteger las fronteras de las invasiones bárbaras, de manera que Roma, y al mismo tiempo el Senado, dejan de ser relevantes, y son opacados cada vez más por los césares. Sería tarea del cristianismo

⁸³ Gonzáles, *Historia del Pensamiento Cristiano*, 251.

⁸⁴ Burckhardt, *Del paganismo al Cristianismo*, 40-51.

centralizar una vez más el poder al menos en occidente. Las nuevas residencias están ubicadas con un fin militar, como lo es Milán, para Maximiano; York y Tréveris, para Constancio y Nicodemia de Bitinia, para Diocleciano.⁸⁵

Otro elemento de nuestro interés es la decadencia del *regnum caesaris*. Charles Norris Cochrane presenta la caída de la figura romana como un fracaso de la *Romanitas*⁸⁶, puesto que el culto de la excelencia agustiniana se vio plenamente rebasado por la influencia filosófica y platónica, en cuanto la esencia de la *humanitas* se encuentra anclada en la idea de lo inteligible, en plena contradicción con el sentimiento pragmático del *imperator*: “*habiendo, empero, la filosofía abjurado su misión secular, el deber de la restauración fue abandonado a las ásperas gentes del campamento*”⁸⁷. Ya hacia finales del período de Diocleciano se advierte la necesidad de atraer al cristianismo, condenado por éste a la destrucción; en este sentido se afirma Constantino no solo prescindía de los dioses paganos, junto con ello, comenzaba a él abandono de la idea clásica de república, en su esencia, como antigua tradición grecorromana.⁸⁸

⁸⁵ *Ibíd.*, 49.

⁸⁶ “*el futuro de Roma parecía vinculado al culto de excelencia augustana, la que, juntamente con fortuna omnipotens et ineluctabile fatum, debía constituir la garantía y la prenda de su eternidad. Pero la esperanza augustana, de ser tal, se hallaba condenada a la decepción. Porque, a pesar de su pretensión a la finalidad, su base, de hecho, no era sino pragmática; y aunque el emperador buscara dar razón de su éxito en término de sus ‘virtudes’ no había certidumbre en cuanto al papel que la suerte hubiese desempeñado en ponerlo por obra.*” Charles Norris Cochrane, *El cristianismo y la cultura clásica* (México: Fondo de cultura económica, 1949), 162.

⁸⁷ *Ibíd.*, 176.

⁸⁸ *Ibíd.*, 178.

En cuanto al avance de la religiosidad cristiana, Edward Gibbon propone cinco elementos que expone como “causas secundarias”.⁸⁹ Su celo o, más bien, perseverancia inflexible, heredada del judaísmo; empujaba a los adeptos a defender su fe, centrándose en los conceptos de *veritas* y unicidad Divina. Por otra parte, su fe en la inmortalidad, y específicamente en la resurrección de la carne, concepción que las religiones de paganas no supieron abrazar,⁹⁰ marca en el cristianismo una tónica diferencial respecto a las recompensas de los fieles y, consecuentemente, a los castigos de los paganos.

Un tercer elemento corresponde a los poderes milagrosos atribuidos a la Iglesia Primitiva, y todo el sistema de supersticiones o realidades de los santos hombres de Dios, en tanto la fe lo permita; que presentaba a la iglesia como efectiva y verdadera; además de esta evidencia sobrenatural, la misma moral y ética de los cristianos elevaba el carácter de todo converso frente a pecados que para los dioses eran imperdonables. Su obediencia pasiva a las leyes y su trato, descrito por Gibbon como “bondadosa ignorancia”, daban muestra concreta de una virtud escrupulosa. A estos cuatro vendría a sumarse un sentimiento de unidad y disciplina; dicho avance genera la distinción entre *legos* y *clero*, y genera una estructura basado en la autoridad eclesiástica, que permitió, no sin resistencia, la aparición de un poder monárquico espiritual.

⁸⁹ Esto con en el fin de no herir susceptibilidades acerca de la religiosidad, bajo la suposición cristiana de que una razón primera sería “*la evidencia convincente de la doctrina misma y la imperiosa Providencia de su gran Creador*” Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, 198.

⁹⁰ Referente a la idea de inmortalidad del alma, aunque hay cierto acercamiento en cuanto a los atributos de la mente como inteligibles, y al sistema creado por los neoplatónicos. *Ibíd.*, 206.

Frente al constante intento de Diocleciano por suprimir el cristianismo, el mitraísmo y el culto a Isis adquieren importancia; a estas alturas el maniqueísmo aún no poseía la potencia que llevara a Agustín a abrazarle, aunque solo como oyente. Durante este período la conciencia religiosa de la población en general no está rodeada del acontecer mitológico de los dioses clásicos, sino que aceptaba, en grado no menor, la diversidad de dioses, como señores y protectores de la naturaleza, aptos para brindar la deseada suerte, y al mismo tiempo como cuna del arte y la poesía.⁹¹

Producto lógico del expansionismo imperial, nuevos cultos extranjeros pasan a formar parte de la vida social; esto se debe en parte a una correspondencia interna entre las mismas, como también al principio de no afrentar a los dioses de las provincias conquistadas; al mismo tiempo, señala Jacob Burckhardt, una creciente falta de credibilidad en los dioses clásicos. Es necesario considerar también las religiones del cercano Oriente, las cuales desde tiempos antiguos se encuentran entremezcladas; en este sentido, los cultos a Baal y Astarté aún persisten, sobretodo la figura de la Luna, que prescindiendo del nombre Isis, se encuentra en todo el imperio como dadora de vida, ya sea bajo los nombres de Afrodita Urania, Venus Celeste, Diosa Celeste. Otros nombre le son atribuidos en virtud de ser la gran Madre; nombres como Magna Mater, Acedstis, Dindymene, Cibeles, Berecintia, Pesinuntis, etc.⁹²

La figura del sol, en especial la del dios Mitra, tomo relevancia durante esta época. Este culto fue mantenido hasta por Constantino. El *sol invictus* estaba lejos de ser

⁹¹ Burckhardt, *Del paganismo al Cristianismo*, 143.

⁹²Ibíd., 163.

abandonado por el paganismo y su permanencia está relacionada en parte por su carácter salvífico. Al igual que el maniqueísmo y hasta cierto punto, que el cristianismo, esta religión estaba fundada en la idea de ascesis como medio de conocimiento del dios verdadero; tal vez influenciado por las corrientes gnósticas y estas a su vez por la filosofía neoplatónica y la idea de los demonios. Tanto el maniqueísmo, como el culto a Mitra, y las religiones gnósticas, son consideradas en esencia como religiones de misterio, llena de secretos y de *eones*, de etapas de ascensión y de una verdad que pretende ser más inspirada que las otras a fin de corregirlas (tal es el caso del maniqueísmo).⁹³

El flujo de ideas reminiscentes de las diversas provincias del estado crea un modelo pluralista que encuentra su punto de quiebre en la aspiración universalista del cristianismo. Este a su vez debía hacer un salto por sobre esta dimensión teocrática⁹⁴ y lo hizo por mano de la filosofía, quien ostentaba cierta unicidad divina, más no desligada del concepto material de la ἀρχή.⁹⁵

Finalmente es necesario considerar el edicto de Milán, puesto que cimenta la neutralidad religiosa como base del derecho público; y la figura de Constantino como estandarte cristiano de libertad. Si bien el edicto no favorece de forma exclusiva a los cristianos, los coloca de forma preferencial como amparados por el estado. Gibbon señala que la reforma religiosa de Constantino rápidamente comenzó a cambiar la estructura social

⁹³ *Ibíd.*, 192-205.

⁹⁴ Entiéndase en ello el concepto de teocracia como mezcla de Dioses presentado por Buckhardt, refiriéndose a la adulteración de la religión clásica por su mezcla con los cultos de las provincias sometidas y de los países extranjeros. *Ibíd.*, 145.

⁹⁵ Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, 107.

del imperio; esto debido al poder que la iglesia comenzó a adquirir producto de las nuevas leyes que favorecían a la iglesia. Entre ellas cabe destacar la recuperación de tierras expropiadas por Diocleciano, el derecho a legar propiedades a la iglesia, de manera que los asuntos civiles y religiosos estuvieron íntimamente relacionados.⁹⁶ Junto con ello favoreció al clero eximiéndolo de las contribuciones del mismo modo que las religiones que ya eran reconocidas por el estado, lo que resulto en una curia clerical tan poderosa como para altercar contra los funcionarios públicos y gobernantes provinciales.⁹⁷ Si bien este crecimiento se vio estancado con la aparición de Juliano, no impidió que el cristianismo avanzara rápidamente hasta convertirse en la religión oficial del estado.

En resumen, el cristianismo, no solo alcanza su pretensión universalista por medio de la asimilación de la filosofía, sino que también su reconocimiento como tal en el imperio. Esta libertad permitirá no solo la continuidad del pensamiento cristiano, sino que abrirá paso a la discusión teológica y al establecimiento del dogma. Al mismo tiempo se observa como las presuposiciones filosóficas han configurado no solo a la teología en virtud de su teología trinitaria, también la concepción de lo humano y de cómo éste alcanza lo divino.

⁹⁶ Gibbon, *Historia de la decadencia y caída del imperio romano*, 282-283.

⁹⁷ Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity* (New York: Harper and Brothers Publishers, 1953), 91-93.

CAPÍTULO VI
DESARROLLO DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO-FILOSÓFICO NICENO DEL
CONCEPTO TRINITARIO Y SUS REPERCUCIONES EN EL PERSONALISMO
CRISTIANO AGUSTINIANO

Habiéndose mencionado y explicado la asimilación del concepto filosófico de Dios desde la teología trinitaria de los primeros tres siglos, cabe preguntarse si dicha asimilación resulta en una completa analogía, o si dicha asimilación encuentra su quiebre en virtud de las presuposiciones del cristianismo en el pensamiento niceno.

El siguiente capítulo presenta la teología trinitaria de sus principales expositores, y cómo las ideas particulares de cada uno de ellos no solo atienden al desarrollo del dogma propiamente, y a la construcción de un lenguaje unívoco respecto al pensamiento trinitario desde una perspectiva ontológica, sino que también encuentran eco en el pensamiento agustiniano, particularmente en su personalismo cristiano, presentado como *humanitas* en tanto *deitas*, a fin de percibir que elementos de la filosofía natural permanecen y cuales son alterados en virtud de la teología de este período.

Teología

Desde la teología, el concilio de Nicea, y específicamente la concepción trinitaria, concentra su mayor representatividad en el pensamiento particular teólogos de ambas

posturas.⁹⁸ De manera que un estudio, tanto de la teología de Arrio, como la de Atanasio, no solo es relevante, sino necesario. Sin embargo, la postura dogmática de dicho evento no alcanzaría una forma definida sino hasta el concilio de Calcedonia en el 451 d.C.; y aun subsistiendo diferencias cristológicas.

En vista de los acontecimientos que minaron la unidad propia del cristianismo, es necesario también presentar el pensamiento de principales teólogos de la fe neo-nicena, conocidos como “los grandes capadocios”⁹⁹ surgida de la unión entre el mal llamado partido semiarriano y el niceno, durante los gobiernos de Constancio (351-361), Juliano (361-363), Joviano (363-364) y Valentiniano I (364-375). Presentamos la teología de Hilario, como contemporáneo occidental de Atanasio, para finalmente abarcar a Ambrosio. Aunque ambos carecen de originalidad, nos ofrecen una visión general del panorama teológico y sería este último, Ambrosio, una influencia directa en San Agustín (354-430).¹⁰⁰

Arrio (256-336)¹⁰¹

Según Harnack, la teología arriana, respecto a la idea del Verbo como creación divina y ajeno de forma substancial, contraria a la formula cristológica del obispo

⁹⁸ Johannes Quasten, *Patrología*, 2 vols. (Madrid, España: Biblioteca de autores cristiano, 1994), 2:3.

⁹⁹ Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa. Véase Quasten, *Patrología*, 2:1; Gonzáles, *Historia del Pensamiento Cristiano*, 253-269; Walker, *Historia de la iglesia cristiana*, 125.

¹⁰⁰ Gonzáles, *Historia del Pensamiento Cristiano*, 271-273.

¹⁰¹ Algunos autores difieren en cuanto a la datación del nacimiento o muerte de algunos de estos autores. Para fines concretos hemos elegido las mencionadas por Johannes Quasten, Justo Gonzáles y en caso de Hilario, hemos puesto la fecha 300 como referencia, puesto que también se le atribuyen los años 315 y 320 para su nacimiento. Ver Quasten, *Patrología*; Justo Gonzáles, *Historia del Cristianismo*, Obra completa (Miami, Florida: Editorial UNILIT, 2009); y *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 9 y 10.

Alejandro,¹⁰² puede presentarse al menos en ocho puntos.¹⁰³ Éstos, al ser resumido, pueden plantearse como una eternidad exclusiva en el Padre, como principio ingénito, e ininteligible; de modo que su esencia no puede ser transmitida a los seres creados en virtud de su existencia.

El Logos y Sabiduría habita con Dios como una fuerza emanada, más no personal, pero sí capacitada como creadora de todo cuanto no es, en tanto Dios es; la cual recibe los nombres de Hijo, Imagen, Sabiduría, Verbo, etc. De manera que el Verbo es una substancia completamente independiente y separada de la substancia divina: de manera que, a semejanza del neoplatonismo, este nunca llega a conocerle. Cristo es la creatura perfecta, como elemento intermedio, diferente de lo fenomenal y, en cuanto a su encarnación, ésta se manifestó en su alma, puesto que su cuerpo era humano. El Espíritu Santo y el Logos corresponden a los dos δυνάμεις, por los cuales el mundo es alcanzado, de manera puede advertirse en su teología tres οὐσίαι ο ὑποστάσεις.

Puesto que la doctrina de Alejandro solo fue relevante como incitadora entre éste y el pensamiento de Arrio, definitivamente merece nuestra atención la teología de Atanasio, la cual pasará a configurar en esencia el credo niceno.

¹⁰² En una carta a Eusebio, Arrio expone las fórmula del Obispo Alejandro, cuyo texto nos ha llegado gracias a los escritos de Epifanio y Teodoreto: “ Ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός, συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγεννητογενής, οὐτ’ ἐπινοία, οὐτ’ ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός”, citado del griego en Adolph Harnack, *History of Dogma*, 4:12-13; traducido al español en ¹⁰² Quasten, *Patrología*, 2:12; Texto completo traducido al inglés en Teodoreto, *The Ecclesiastical History of Theodoret*, 1,4; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 3:41.

¹⁰³ Harnack, *History of Dogma*, 4:15-19.

Atanasio (295-373)

La figura histórica de Atanasio, como héroe de la fe nicena, detestado por los arrianos, muchas veces desterrado y amenazado de muerte; alcanza un valor propio en cuanto a sus bases teológicas. A diferencia de sus predecesores (exceptuando en cierta forma a Ireneo), su teología no es origenista (por ende, no especulativa), lo que le lleva a afirmar la consubstancialidad divina, no desde la teología ontológica, sino económica y principalmente soteriológica.¹⁰⁴

Dios, como creador de todas las cosas, es invisible, por ende solo cognoscible a partir de su creación.¹⁰⁵ Si la creación da testimonio que, al ser solo una, en tanto realidad perceptible como *cosmos*, debiera poseer solo un creador. Al mismo tiempo es, el alma, otra manera de conocerlo, puesto que Dios, mediante su Hijo, ha dejado parte de su imagen en nosotros;¹⁰⁶ y esta alma, de suyo racional, encuentra coherencia con la Imagen de Dios, a saber, el Verbo.¹⁰⁷ En un sentido estricto, la unicidad de Dios no es solo un mero principio

¹⁰⁴ Véase Gonzáles, *Historia del Pensamiento Cristiano*, 243-244; Harnack, *History of Dogma*, 4:15-19; Walker, *Historia de la iglesia cristiana*, 118.

¹⁰⁵ “*For God did not take his stand upon His invisible nature (let none plead that as an excuse) and leave Himself utterly unknown to men; but as I say above, He so ordered Creation that although He is by nature invisible He may yet be known by his Works*” Athanasius, *Against Heathen*, XXXV; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 4:22.

¹⁰⁶ “*But for its knowledge and accurate comprehension, there is need of none other save ourselves*” Athanasius, *Against Heathen*, XXX; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 4:20.

¹⁰⁷ “*For as the Father is ever the Father, and never could become Son, so the Son is ever the Son, and never could become Father. For in this rather is He shewn to be the Father’s Expression and Image, remaining what He is and not changing, but thus receiving from the father to be one and the same.*” Athanasius, *Against the Arians*, Discourse I, 6; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 4:319.

constitutivo del cosmos, sino un principio de salvación¹⁰⁸; el acontecer salvífico encuentra razón en el hecho de que la obra perfecta realizada por Cristo es divina, en cuanto este es Dios en su substancia.¹⁰⁹

La fórmula de Atanasio no generó en sí una unidad estable, esto producto del rechazo al término *homoousios* en tanto este estuviese sujeto al recuerdo del Sabelianismo, pero sería el mismo Atanasio quien repararía el cambio en el credo (Cristo es *homoiousios* con el Padre), conseguido por los arrianos en los sínodos de Rímimi, Seleucia y Constantinopla, durante el gobierno de Constancio en el Sínodo de Alejandría (362) abriendo las puertas a la ortodoxia neo-nicena de los capadocios.

Basilio de Cesarea (330-379)

El aporte de Basilio radica en dos elementos de importancia para el desarrollo posterior: la exclusión de los predicados negativos respecto al Ser y la elaboración de una significación unívoca en torno a los conceptos griegos *ousía* e *hipóstasis*, ambos equivalentes en latín. La contribución de Basilio es mayor en cuanto a la figura del Espíritu Santo, respondiendo con ella a una necesidad teológica frente a los pneumatomacos.

En cuanto al primer punto, Basilio afirma que el no ser engendrado, expresado como *agennhsia* es un atributo negativo distinto al atributo del Ser, esto es en su substancia (*ousía*), de manera que en Basilio, la generación de Dios respecto al hijo no es como la

¹⁰⁸ “In this way the idea of the Divine which in Christ redeemed men, is severed from the world idea; the old Logos doctrine is discarded; Nature and Revelation no longer continue to be regarded as identical” Harnack, *History of Dogma*, 4:29.

¹⁰⁹ “But he made Himself visible enough by what He did, abiding in it, and doing such work, and shewing such signs, as made Him known no longer as Man, but as God the Word” Athanasius, *Incarnation of the Word*, XVII; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 4:45.

generación de las cosas contadas como creadas, sino que su generación es ingénita: “imposible, sin partes, ni división, ni tiempo.”¹¹⁰ en este sentido se entiende la eterna generación del hijo. En cuanto a términos respecto a la substancia¹¹¹, Basilio concede οὐσία como abarcante general, del cual se entiende en latín *substantia*, mientras que, ὑπόστασις, como el *prosopon* latino referido a persona, en vez de máscara, evitando así el perfume sabeliano del concepto *homoousion*.¹¹²

Gregorio de Nacianzo (330-390)

De acuerdo a la idea platónica del Ser, Gregorio considera la Deidad como realidad incognoscible en su totalidad y por ende inefable en su complejidad suprema. En este sentido el hombre no puede percibir su naturaleza desde lo material por sí mismo; sin embargo su mayor contribución está en la relación interna de la trinidad.¹¹³ En este sentido

¹¹⁰ Basil, *Against Eunomio*, II,16; citado en Justo Gonzáles, *Historia del pensamiento cristiano*, 291-292.

¹¹¹ “*The distinction between οὐσία and ὑπόστασις, is the same as that between the general and the particular; as, for instance, between the animal and the particular man. Wherefore, in the case of Godhead, we confess one essence or substance so as not to give a variant definition of existence, but, we confess a particular hypostasis, in order that our concetion of Father, Son and Holy Spirit may be without confusion and clear.*” Basil, *Letter CCXXXVI*, 6; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 8:278.

¹¹² “*For merely to enumerate the differences of Persons (προσώπων) is insufficient, we must confess each Person (πρόσωπων) to have a natural existence in real hypostasis. Now Sabellius did not even deprecate the formation of the persons without hypostasis, saying as he did that the same God, being one matter (τῷ ποκειμένῳ) was metamorphosed as the need of moment required.*” (las expresiones en griego han sido agregadas) Basil, *Letter CCX*, 6; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 8:251.

¹¹³ “*But Monarchy is that wich we hold in honour. It is, however, a Monarchy that is not limited to one Person, for it is possible for Unity if at variance with itself so come into a condition of plurality; but one wich is made of an equality of Nature and Union of mind, and a identity of motion, and convergence of its elements to unity – a thing wich is impossible to the created nature – so that though numerically distinct there is no severance of Essence. Therefore Unity having from all eternity arrived by motion at Duality, found its rest in Trinity. This is was we mean by Father*

Gregorio expresa al Padre como eternamente engendrador y emisor, mientras que el verbo es engendrado y el espíritu Santo es la emanación, sin embargo advierte la diferencia para con el pensamiento griego en que esta Monarquía no es involuntaria como propiedad natural, o flujo de una causa primera y segunda.¹¹⁴

El verbo es, como bien referían sus predecesores, imagen de Dios y medio por el cual conocerle, y su victoria repunta en su encarnación como coparticipación a fin de establecer una perfecta mediación; de esta forma sus nombres provienen no solo de la esencia divina de su carácter sino de su relación para con el Padre.¹¹⁵

Gregorio de Nisa (335-385)

La teología de Gregorio de Nisa está marcada por un origenismo moderado, y de un uso de la filosofía Neoplatónica no menor. En este sentido plantea el concepto del término Deidad como inferencia negativa a partir de la nominalidad de los atributos de la naturaleza humana.¹¹⁶ De manera que la trinidad solo puede ser conocida a partir de sus relaciones,

and Son, and Holy Ghost” Gregory Nazianzen, *Oratio XXXI*, 2; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 7:301.

¹¹⁴ Gregorio de Nacianzo usa aquí el lenguaje de Platón para referirse a la idea de libertad divina. *Ibíd.*, 301-302.

¹¹⁵ “*In my opinion He is called Son because He is identical with the Father in Essence; and not only for this reason, but also because He is of Him. And He is called Only-Begotten, not because He is the only Son and of the father alone, and only a Son; but also because the manner of His Sonship is peculiar to himself and not shared by bodies. And He is called the Word, because He is related to the Father as Word of Mind; not only on account of His passionless Generation, but also because of the Union, and of his declaratory function. Perhaps too this relation might be compared to that between the Definition and the Thing defined since this also called Λόγος*” Gregory Nazianzen, *The fourth Theological Oration*, XX; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 7:317.

¹¹⁶ “*Most men think that the word “Godhead” is used in a peculiar degree in respect of nature: and just as the heaven, or the sun or any other of the constituent parts of the universe are denoted by proper names which are significant of the subject, so they say that cause of the Supreme and Divine nature, the word “Godhead” is fitly adapted to that which represents to us, as kind of special name. We, on the other hand, following the suggestions of Scripture, have learnt that nature is unnameable*

más no de su esencia, puesto que esta capacidad solo corresponde a sí misma, en cuanto Verbo y Sabiduría.¹¹⁷ La sola distinción entre personas está íntimamente relacionado con su existencia, más allá de su concepto de esencia; ejemplo de ello la emanación, como causatividad del Padre, en relación con su existencia en el Hijo.¹¹⁸

Hilario de Poitiers (300-367)

La teología de Hilario no dista mucho de la de Atanasio; incluso, como defensor de la ortodoxia nicena se le ha mencionado como “el Atanasio de Occidente”.¹¹⁹ En su tratado, *De trinitate*, Hilario presenta al el título Hijo en relación a su encarnación, por ende la relación trinitaria es condicionada por el concepto de la libre autorrevelación de Dios,¹²⁰

and unspeakable, and we say that every term either invented by the custom of men, or handed down to us by the Scripture, is indeed explanatory of our conceptions of the Divine Nature, but does not include the signification of that nature itself” Gregory of Nyssa, On “No Three Gods”, The Nicene and Post-Nicene Fathers, 5:333.

¹¹⁷ Interpretando la expresión joánica del Verbo con Dios y al mismo tiempo Dios expone: “*For the Word is contemplated as whole together with the whole being of God. For if the Word were deficient in His own greatness so as not to be capable of relation with the whole being of God, we are compelled to suppose that part of God which extends beyond the Word is without the Word*” Gregory of Nyssa, *On the Faith, to Simplicius; The Nicene and Post-Nicene Fathers, 5:338.*

¹¹⁸ “*Thus, since on the one hand the idea of cause differentiates the Persons of the Holy Trinity, declaring that one exist without a Cause, and another is of the Cause; and since on the one hand the Divine Nature is apprehended by every conception as unchangeable and undivided, for these reasons we properly declare the Godhead to be one, and God to be One, and employ in the singular all other names which express Divine attributes*” Gregory of Nyssa, *On “No Three Gods”, The Nicene and Post-Nicene Fathers, 5:336.*

¹¹⁹ Daniel Rops, *Historia de la Iglesia de Cristo*, 12 vols (Madrid, España: Círculo de Amigos de la Historia, 1972); 2:319.

¹²⁰ “*We have proved that his name is an accurate description of Himself, that the title of Son is an evidence of birth, that in His Birth He retained His Divine Nature, and with his Nature His power, and that power manifested itself in conscious and deliberate self-revelation*” Hilary of Poitiers, *On the Trinity*, I, 27; *The Nicene and Post-Nicene Fathers, 9:47.*

siendo ésta, la del verbo encarnado por medio del Hijo y en el Hijo, base de la verdadera fe.¹²¹

En Hilario, como en Atanasio, y de manera consecuente con los otros pensadores, Dios es principio configurador, cuyos atributos trascienden las realidades de la existencia propia del hombre, ya sea de Dios Padre como creador, o del Hijo como medio de dicha creación.¹²²

Ambrosio (340-397)

La figura de San Ambrosio abarca principalmente las cuestiones prácticas de la Iglesia, en especial aquellas referentes a la intervención del estado en asuntos netamente eclesiásticos. Sin embargo, no por ello deja de presentar algunos aportes en su teología trinitaria. En su tratado, *de Fide*, comenta sobre el aspecto especial de la generación divina, que no es igual a la generación humana. Dicha diferencia radica en el origen de la generación del Hijo, cuya sustancia es emanada directamente del Padre. Al mismo tiempo, no corresponde a una criatura, puesto que es antes de todas ellas, fuera del tiempo (puesto que es eternamente existente) y de la existencia misma de éstas. De manera que no encontrando símil en las criaturas, corresponde a la naturaleza Divina.¹²³

¹²¹ Daniel Rops, *Historia de la Iglesia de Cristo*, 2:319.

¹²² “*Its the Father to Whom all existence owes its origin. In Christ and through Christ He is the source of all. In contrast to all else He is self-existent. He does not draw His being from without, but possesses it from Himself and in Himself. He is infinite, for nothings contains Him, and He contains all things; He is eternally unconditionated by space, for He is illimitable; eternally anterior to time, for Time is His creation.*” Hilary of Poitiers, *On the Trinity*, II, 6; *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, 9:53.

¹²³ “*If, however, we enquire into the distintive property of His generation, it is this, he came forth from God. For whilst , in our experience, to come out implies something already existent, and that which is said come out seems to proceed from hidden and inward places, we, though it be presented*

Los atributos divinos son compartidos en la medida que en tanto el Padre es creador, el Hijo y el Espíritu Santo lo son; todos, luz; todos, vida; todos, poder. Con estas alusiones Ambrosio marca de manera clara que si bien las funciones demarcan diferencias entre las personas divinas, sus atributos esenciales son compartidos por los tres, y que todos ellos participan de igual modo en la generación del mundo.¹²⁴ De manera que la idea de substancia o esencia divina no solo corresponde a la idea de origen, sino a la propiedad actualidad implícita en ella.

Concepción trinitaria nicena

En resumen, la concepción de la trinidad durante, y posterior al concilio de Nicea construye un lenguaje filosófico teológico en virtud de la discusión arriana: al mismo tiempo presenta una imagen de Dios como principio configurador, no en tanto emanación, sino como creación. En este sentido, la relación interna de la misma atribuye a Cristo una función de enlace entre lo inteligible y lo fenomenal, siendo éste *imago Dei*. El mundo, a diferencia de la Trinidad ontológica, es creado, y no emanado desde la substancia, sin dejar de poseer la causativa divina. La realidad divina, entonces, solo puede ser conocida por medio de Cristo y su relación ontológica interna, más no en su totalidad, en cuanto este es *hypostasis* particular, pero partícipe de una *ousía*. La teología nicena reafirma las

but in short passages, observe the peculiar attribute of the Divine Generation, that the Son doth not seem to have come forth out of any place, but as God from God, a Son from Father, nor to have had a beginning in the course of time, having come forth from the Father by being born as he Himself Who was born said: "I came forth from the mouth of the Most High" Ambrose, On the Christian Faith, I,XVII; The Nicene and Post-Nicene Fathers, 10:219.

¹²⁴ Ambrose, *On the Holy Spirit*, II, III-V; *Nicene and The Post-Nicene Fathers*, 10:117-119.

presuposiciones del cristianismo en cuanto al primado del Ser, desde la idea de creación y omnisciencia Divina.

Personalismo Agustiniano

La teología de Atanasio, parte de la concepción dualista platónica que el alma, como ser intelectual, puede conocer a Dios de sí misma.¹²⁵ En este punto es de suma importancia entender como la realidad perceptible de las relaciones entre la Deidad ontológica configura el concepto de *humanitas* en relación a la *deitas*, puesto que la concepción clásica de animal racional solo encuentra salida a los cuestionamientos sobre sí cuando la *fide* le orienta a abrazar las verdades del cristianismo. En este sentido, todos sus contemporáneos aportan a la idea del conocimiento de Dios como configurador del concepto del humanismo cristiano.

El personalismo cristiano, cimentado en la expresión trina interna residente en el hombre, que encuentra razón en su existencia como conocimiento de su substancia, en tanto está sea la única verdad aprehensible por sí, alcanza su virtud en la teología trinitaria Agustiniana¹²⁶. En este sentido, el cristianismo, empleando la base constitutiva que: “*si bien la fe precede al entendimiento, el entendimiento a su vez se convierte en recompensa de la fe*”¹²⁷; supera la brecha del pensamiento clásico referente a la *Humanitas*, y al

¹²⁵ “*For having in ourselves faith, and the Kingdom of God, we shall be able to see and percieve The King of the Universe, the saving Word of the Father.*” Athanasius, *Agaisnt Heathen*, XXX; The Post-Nicene Fathers, 4:20.

¹²⁶ Cochrane, *El cristianismo y la cultura clásica*, 389-397.

¹²⁷ *Ibíd.*, 390.

concepto de hombre como animal racional, en tanto esta idea es eterna respecto a la especie, inmutable y necesaria.¹²⁸

La teología Agustiniiana, en cuanto al descubrimiento del personalismo en su expresión teológica, corresponde a una influencia mayor en Atanasio y Ambrosio, que el concedido propiamente a Plotino y Porfirio.¹²⁹ Dicha relación recae no solo en la idea de limitación humana en cuanto al conocimiento de la realidad externa; junto con, un establecimiento de principios fundamentales de la conciencia, que le permitan aprehender de forma cierta su substancia, radicada en su capacidad de percibirse a sí misma.¹³⁰

La mente del hombre, como *imago Dei*, traza en la búsqueda de la esencia humana un problema radicado en la trascendencia incognoscible del Ser del cuál ésta adquiere su forma, llegando a ser espejo del bien supremo. Esta paradoja encamina al hombre en un camino místico quien, en consecuencia, descubre que la profundidad del alma sobrepasa su propio entendimiento.¹³¹ En este sentido, y a diferencia de la capacidad limitada del hombre, en tanto especie, Dios logra conocer su ser infinito por medio del Verbo; de manera que, el conocimiento uno mismo, deseo del ser, de su esencia; radica en el conocimiento de Dios y en particular de su Verbo, quien, con propiedad, puede mostrarle, y guiar al hombre en su experiencia mística cumpliendo su finalidad, proveniente de una causativa reflexiva de Dios.

¹²⁸ Gilson. *El espíritu de la filosofía medieval*, 193-197.

¹²⁹ Cochrane, *El cristianismo y la cultura clásica*, 389.

¹³⁰ *Ibíd.*, 393.

¹³¹ Gilson. *El espíritu de la filosofía medieval*, 227-229.

En resumen, el pensamiento trinitario niceno diferencia la teología agustiniana de la filosofía natural griega en los conceptos de libertad divina, configuración por creación, en lugar de emanación, incognoscibilidad divina y la revelación en Cristo fuera de la necesidad substancial del Ser, sino como libre elección. Al mismo tiempo permanece la idea de ascesis como forma de percibir la esencia de lo humano en virtud de la proximidad a lo divino.

CAPÍTULO VII

DIÁLOGO ENTRE EL PENSAMIENTO PLOTINIANO Y EL CONCEPTO FILOSÓFICO DE DIOS EN LA TEOLOGÍA ONTOLÓGICA AGUSTINIANA

La cosmovisión, y especialmente el concepto de lo divino como trascendente e ilimitado de los pensadores griegos, influyeron notoriamente en el pensamiento cristiano previo y posterior al concilio de Nicea.¹³² Sin embargo, no podemos afirmar que el pensamiento agustiniano es, por ende, una réplica análoga a la filosofía natural. El siguiente capítulo evalúa algunos de los postulados que subsisten en la teología agustiniana para con el neoplatonismo, a fin de entender qué elementos se han mantenido de la misma, y cuáles han sido alterados a raíz de la construcción teológica nicena en relación con la trinidad.

Se advierte una percepción ontológica de la trinidad muy por encima de la idea de Dios desde la intervención histórica. Dicha brecha continuará creciendo en la medida que la teología entienda a Cristo, en tanto *logos* como inmanencia divina, y punto de inicio de una deducción regresiva. En este sentido es necesario abarcar la realidad trina del Ser, como unidad relacional; y como configuración particular en el Hijo.

En cuanto al devenir heraclitiano del cosmos, Plotino, siguiendo con el pensamiento del Fedro, de Platón¹³³ sostendría que en el principio ingénito del alma está encausado en la

¹³² Ver capítulo III.

¹³³ “toda alma es inmortal, porque todo lo que se mueve en movimiento continuo es inmortal. El ser que comunica el movimiento o el que recibe, en el momento que cesa de ser movido; deja de vivir; sólo el ser que se mueve por sí mismo, no pudiendo dejar de ser el mismo, no deja jamás de

idea de potencia y acto, en cuanto el alma reúne ambos atributos como parte de su esencia sin necesidad de otro ser.¹³⁴ Cabe preguntarse cómo la idea cristiana de la soberanía y libertad divina podría presentarse como configuradora del devenir y ser al mismo tiempo abarcante en su inmutabilidad y trascendencia.

San Agustín sale al encuentro de dicha interrogante atribuyendo la voluntad divina como causa eficiente de toda mutación, sin estar ésta sometida al devenir¹³⁵. Tal afirmación solo puede ser sostenida como ontológica, por cuanto afirma:

*“Quod enim mutator, non servant ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse: ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse”*¹³⁶

Sin embargo, el dios de Platón no está a la altura del ser del Dios cristiano, puesto que esta “casi analogía” no eleva el principio configurador como superior a la gama de

moverse, y aún más, es, para los otros seres que participan del movimiento mismo.” Platón, “Fedro o de la belleza”, en *Apología de Sócrates, Diálogos*, 139.

¹³⁴ “Así pues, todos los seres primeros están en acto, porque tienen por sí mismos y para siempre todo lo que deben poseer; igual ocurre con el alma que no se da en la materia, sino en lo inteligible.” Plotino, *Enéada segunda*, 120.

¹³⁵ *“Illa enim procul dubio superior erat in ipsa incommutabili Sapientia, cui hominis sapientis anima in charitate serviens, et ineffabiliter iubenti obediens, voluntarium laborem susceperat: ita nonnisi Dei voluntas causa prima illius aegritudinis veracissime reperiretur.”* San Agustín, *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, III, 3. *Obras completas de San Agustín*, 5:276.

¹³⁶ *“Todo cuanto se muda, no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia, solo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser.”* San Agustín, *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, V, 2; *Obras completas de San Agustín*, 5:396.

dioses creados por él mismo¹³⁷; en este sentido, a pesar de que en Platón pudiese darse la idea de que “*el grado de divinidad es proporcional al grado del ser*”¹³⁸, no atribuye a este ser universal la identidad con Dios propia de la revelación del Cristianismo: *Dominus Deus noster, Dominum unus est* (Deuteronomio VI, 4).

Agustín percibe el devenir desde la actividad creadora de Dios¹³⁹ y éste, extendido a la realidad trina, por tanto cada persona no-numérica es causa por configuración libre de todo cuanto hay, y es digna de recibir de parte de los seres creados la adoración (*latreía*) en virtud del acercamiento hacia el Ser y su realidad inteligible.¹⁴⁰

¿Es la divinidad definida solo por el ser de sí misma o lo hace más bien en la medida de su revelación? Es necesario preguntarse si el Bien de Plotino alcanza el ideal de libertad del Dios Cristiano; si la configuración neoplatónica del cosmos lo permite:

“*No cabe, pues, andar en busca de otros principios; sino poner al Bien por delante; luego a continuación de él, la Inteligencia, y después de la Inteligencia, el Alma. Esa es la ordenación de la naturaleza; ni más ni menos que esto se da en la realidad inteligible*”¹⁴¹.

¹³⁷ Gilson. *El espíritu de la filosofía medieval*, 48-49.

¹³⁸ *Ibíd.*, 52.

¹³⁹ “*Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus: aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur*” San Agustín, *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, III,9; *Obras completas de San Agustín*, 5:292.

¹⁴⁰ San Agustín, *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, I, 6; *Obras completas de San Agustín*, 5:142-151.

¹⁴¹ Plotino, *Enéada segunda*, 144.

No puede negarse la cercanía análoga con la idea trina, sin embargo, el descenso y por ende la creación es atribuida por regresión de causas, más volitivo, en tanto que la primera hipóstasis emana por necesidad una segunda, y ésta, a su vez, emana una tercera, más sin la intencionalidad o voluntad libre de la primera, entendiéndose una emanación como propiedad substancial y una necesidad causal¹⁴².

Esta diferencia fundamental, sujeta en la idea del Bien platónico como configurador, en contra del “primado del Ser”,¹⁴³ es fundamental al momento de referirnos al aspecto trinitario, puesto que el acto creador centrado en el Ser, atribuido a Dios, en tanto la finalidad de su voluntad es su mismo ser; presenta una beatitud no exclusiva sino relacional en la figura del Hijo, por cuanto su participación no es meramente instrumental:

“inseparabiliter operari Trinitatem in omni re quam Deus operator”¹⁴⁴.

Agustín presenta un dualismo substancial, referente al Ser y la contingencia creada. Lo que es, y permanece, no es creado; si es creado por la actualidad del Ser corresponde a un no ser. Entiéndase en Cristo: *“Omnia per ipsum facta sunt”* (Juan I, 3); de manera que

¹⁴² “En tanto estas potencias ilimitadas no se ofrecen excluidas de los seres ¿cómo pueden ellas existir, sin tener nada que ver las unas con las otras? Cada una dará necesariamente de lo suyo a otro ser, pues de otro modo ni el bien sería el bien, ni la inteligencia sería la inteligencia; tampoco el alma sería la misma si después de su primera vida no llegase a contar con una segunda que fuese tanto como la primera. Es necesario que todos los seres se sigan unos de otros, en una sucesión eterna; aquellos que son engendrados, sino que lo fueron y lo serán siempre” *Ibíd.*, 148.

¹⁴³ Gilson. *El espíritu de la filosofía medieval*, 99-100.

¹⁴⁴ *“Se dice que la trinidad actúa inseparablemente en todas las operaciones de Dios”* San Agustín, *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, I, 5; *Obras completas de San Agustín*, 5:140

por negación, al no ser parte de lo creado, se entiende en él, como consubstancial con la figura del Padre, puesto que es antes del *omnia*¹⁴⁵, con Dios en el principio.

El *logos* es, en Agustín, no sólo la imagen de Dios en cuanto a substancia, sino en cuanto a realidad perceptible por el hombre. La revelación divina es por voluntad de Dios, pero mediante el Verbo y Sabiduría divina¹⁴⁶, de manera que toda acción *ad extra* se realiza en el Hijo, como simple apropiación: “Filius solius personam, invisibilis Trinitas operata est”¹⁴⁷.

La inteligibilidad del ser Divino es posible por medio de la imagen visible del Hijo, por lo que se observa un alcance neoplatónico ya que, en sentido inverso al cristianismo, es la razón, y más profundamente el alma humana, la que decide por su substancia abrazar lo inteligible, en vez de caer (hacia lo material). Más en Plotino, el Alma permanece inmóvil, inactiva, solo limitándose a contemplar lo que antes de ella es.¹⁴⁸ Es este vínculo entre cada una de las hipóstasis, lo que establece el nexa plotiniano de una especie de ascesis divina,

¹⁴⁵ Agustín asimila el *omnia* como todas las criaturas: “*Omnis enim substantia quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est*” ” San Agustín, *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, I, 6; *Obras completas de San Agustín*, 5:144.

¹⁴⁶ Agustín atribuye al Verbo las teofanías tanto de Adán, en el huerto; como las de Abraham, y Moisés, aunque dicho argumento sea más especulativo que exegético. ” San Agustín, *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, X-XIII; *Obras completas de San Agustín*, 228-243.

¹⁴⁷ “*La Trinidad invisible actuó en la persona visible del Hijo*” *Ibíd.*, 232.

¹⁴⁸ “En cuanto a nuestra alma, se comporta así: una parte de ella está siempre cerca de los seres inteligibles, otra, en cambio mira a lo sensible, y una tercera se sitúa en medio de las otras dos. Se trata, sin embargo de una naturaleza única pero con múltiples potencias” en este sentido es perceptible cómo se entiende la vida contemplativa cómo deber del hombre, ya que “cuanto más se aplica a la contemplación, tanto más hermosa y fuerte se vuelve [el alma]” Plotino, *Enéada segunda*, 146-147.

cuya convergencia garantiza lo inteligible de la naturaleza divina. Es, por ende, el *logos*, aquello que conocemos y comprendemos de lo trascendente.

Es éste, un punto de inflexión radical, en cuanto a la idea de la contemplación, tanto en Plotino, como análogamente en Agustín¹⁴⁹. Si bien en ambos persiste una finalidad relacionada con el Ser para sí, y por ende una causatividad reflexiva, se advierte una diferenciación particular en la realidad económica propiamente tal, agudizada por la idea de encarnación divina.

Por una parte la idea plotiniana marca definitivamente una ascesis como resistencia del alma a la materia¹⁵⁰; en tal sentido, la procesión es una caída del ser hacia el no ser de forma abortiva, necesaria pero indeseada. La idea Cristiana del descenso está vinculada con la idea del pecado, por cuanto la caída o descenso es percibida como acontecer histórico y no como realidad metafísica anclada en la esencia. En este sentido, en Agustín, la ascesis es contemplativa en relación a la verdad, y ésta por medio de Cristo; de manera que solo el acto volitivo de la encarnación, el deseo de “descender” hacia la existencia, genera “*harmonía*”, como correspondencia a nuestra realidad (“*Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum*”).¹⁵¹

¹⁴⁹ Para san Agustín, la contemplación de las escrituras lleva a la mente y al alma a un sometimiento que ejercita el ser y lo eleva a la virtud. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, IX, 2; *Obras completas de San Agustín*, 16:558.

¹⁵⁰ “para nosotros está la causa productora en que el alma se incline (hacia la materia), sino mejor en el hecho de que no se incline” Plotino, *Enéada segunda*, 149.

¹⁵¹ “*nuestra iluminación es un participar del Verbo, es decir, de esta vida que es luz de los mortales*” En Agustín, no hay armonía entre la justicia y la injusticia, pero la hay en el hombre como especie; en este sentido Cristo reestablece el balance armónico haciéndonos parte de su divinidad. San Agustín, *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, IV, 2; *Obras completas de San Agustín*, 5:324.

En cuanto a la encarnación leemos de San Agustín: “*Hoc est mysterium quod absconditum fuit a saeculis in Deum, nunc autem manifestum est sancti eius*”.¹⁵² En relación al *logos* como imagen divina, Agustín presenta una exclusividad de propiedad en el Hijo. Aunque no muy acentuada, esta separación se acoge a la percepción neoplatónica de trascendencia como no devenir.¹⁵³ De esta forma solo el Hijo es, en virtud de sí mismo, “*imago Dei*”¹⁵⁴, luz de luz, emanado del Padre.

La concepción neoplatónica de Agustín no solo versa en Dios como Ser, sino más bien en una dialéctica del alma para con ese Ser¹⁵⁵. En Dios corresponde el ser, puesto que solo él es en toda su dimensión; por otra parte, cada creación que no es Dios, y por negación, no-ser; alcanza la esfera Divina por medio de Cristo, quién es substancia divina y necesario en tanto *logos*, que conecta la realidad inteligible con la fenomenal por medio del acto creador. Alcanza, entonces, el alma (sujeta a la materia) su bien propio, siendo ésta una finalidad del acto, reflexivo desde la perspectiva divina, y ascendente desde la contingencia humana, marcando la tónica teológica de San Agustín, lo cual será reflejado en el acontecer económico como libre elección, ora como miembros de la ciudad de Dios, a

¹⁵² “*Este es el misterio escondido en Dios desde la eternidad, pero ahora manifiesto a sus santos*” San Agustín, Sermón 126; *Obras completas de San Agustín*, 7:28.

¹⁵³ En relación al neoplatonismo, y particularmente al concepto de Uno, Adolph Harnack menciona: “*As operative force the Original Essence is continually begetting something else, without itself being changed or moved or diminished*” Harnack, *History of Dogma*, 1:348.

¹⁵⁴ Para Agustín existe una relación estrecha entre los conceptos de verbo e imagen: “*sic enim verbum quomodo imago*” de manera que la unidad esencial no genera una igualdad relacional. San Agustín, *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, VI, 2; *Obras completas de San Agustín*, 5:435.

¹⁵⁵ Sobre la influencia neoplatónica: “*There is no visible object of faith, but we see faith in us. Thus – in his history of perception – God and the soul entered into a closest unión, and this unión confirmed him in his belief in their metaphysical connection*” Harnack, *History of Dogma*, 5:111-112.

través de ascesis del alma por virtud del Hijo; ora como miembro de la ciudad terrenal, y su caída hacia lo material:

*“Magnum est et admodum rarum universam creatura corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse”*¹⁵⁶

De manera que la idea de finalidad en cuanto a alcanzar la *veritas* queda desde San Agustín ligada a la idea de Dios, y de éste como creador, aunque no como principio configurador.¹⁵⁷ En este aspecto la esencia del hombre está delimitada por la idea Divina, y reducida su existencia en relación a su actualidad. El hombre llega a ser, en la medida que se adhiere al flujo de la beatitud divina, y alcanza así la salvación de su alma encontrando en esto su esencia:¹⁵⁸ “Praecedit enim bona voluntas hominis mult Dei dona, sed non omnia: quae autem non praecedit ipsa, in eis est ipsa.”¹⁵⁹

¹⁵⁶ “Empresa grande y muy rara, librarse, por el poder de la sol mente, de toda criatura corpórea e incorpórea, considerándola y viéndola mudable, empresa ardua llegar a la sustancia inmutable de Dios, aprendiendo allí por su luz que toda criatura que no sea Él no tiene otro autor que Él.” San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI,2; *Obras completas de San Agustín*, 16:684.

¹⁵⁷ “La filosofía Moderna está totalmente determinada por la idea agustiniana de que el hombre no se puede conocer a sí mismo en relación con el mundo sin presuponer a Dios como origen de sí mismo y de su mundo” Wolfhart Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y la Teología*, 314.

¹⁵⁸ Martin Heidegger, *Cartas sobre el humanismo* (Madrid, España: Editorial Alianza, 2000), 21-30

¹⁵⁹ “La buena voluntad del hombre precede a muchos de los dones de Dios, pero no a todos; y entre aquellos a los que no precede se encuentra ella misma.” San Agustín, *Enquiridión*, XXXII, *Obras completas de San Agustín*, 4:510.

Cristo, *Verbi Incarnatione*, da a conocer la gracia divina por medio de su *unionis hypostaticae*; permitiendo al hombre y específicamente su *humanitas*¹⁶⁰, despojada de mérito desde el principio mismo de su existencia, ser unido, en tanto especie, a la *deitas*.¹⁶¹ Al respecto mejor palabra es la del mismo Agustín:

*“Nam cum adipisci certissimum ac summum bonum nemo posit, nisi id plene perfecteque dilexerit; quod nullo pacto fiet, quandiu mala corporis atque fortuita fomidantur: ille nascendo mirabiliter et operando conciliavit caritatem, moriendo autem et resurgendo exclusit timorem. Iam vero talem se in ceteris rebus ómnibus praebuit, quas persequi longum est, ut et divina clementia quo porrigi, et humana infirmitas quo possit evehi sentiremus”*¹⁶²

En resumen, las presuposiciones neoplatónicas de Dios como principio metafísico, referentes a la esencia divina como configuradora de la esencia humana, la figura de Cristo como nexo entre lo inteligible y lo fenomenal, sus consecuencias en cuanto a la actualidad divina para con el hombre como reflexiva divina, y en el hombre como ascesis, marcarán

¹⁶⁰ Sobre el sentido del ser del humanismo Martín Heidegger afirma: “*pero en este caso la humanitas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que le hombre sea humano, en lugar de no humano, <<inhumano>>, esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia.*” Heidegger, *Cartas sobre el humanismo*, 20-21.

¹⁶¹ Véase San Agustín, *Enquiridión*, XXXXI, Obras completas de San Agustín, 4:525

¹⁶² “*Porque si es imposible llegar hasta el bien purísimo y sum sin un amor pleno y perfecto, y esto no es posible en tanto que arredran los males del cuerpo y los sucesos adversos, Cristo, con su nacimiento admirable y su vida laboriosa, ganó nuestro amor; y su muerte y su resurrección disipó nuestro temor. En todas sus obras se mostró de tal manera que nos fuera posible conocer hasta dónde se extiende su divina clemencia y hasta donde podía ser elevada la debilidad humana*” San Agustín, *La utilidad de creer*, XV, Obras completas de San Agustín, 4:890.

las pautas para el acontecer teológico de los próximos siglos.¹⁶³ No obstante, la filosofía cristiana alcanza su diferenciación de la filosofía natural en cuanto percibe el mundo como creación en lugar de emanación. Será esta relación con la materia, no en cuanto a lo divino como suma trascendencia, sino en virtud del *logos* encarnado, y de su nexa con lo creado lo que enmarca la diferencia vital entre la filosofía natural y el pensamiento agustiniano, en tanto la divinidad llega a ser concebida como primado del Ser. Nace así, como comprensión y realidad contingente, un vínculo entre lo eterno y lo que se posibilita a ello; lo esencial divino (*substantia*), es lo que configura lo subjetivo de Dios (*incarnatio*), ergo *subjectum temporae*.

¹⁶³ Harnack, *History of Dogma*, 5:3.

CAPÍTULO VIII

CONCLUSIONES

Al estudiar el concilio de Nicea, dentro de un margen histórico, teológico y filosófico, nos encontramos en facultad de hacer ciertos juicios valorativos respecto al problema en cuestión.

En cuanto a la primera interrogante: ¿Tuvo injerencia la teología natural en el pensamiento patristico anterior al Concilio? Podemos encontrar claramente una influencia enraizada en la teología natural, la cual, en virtud de su filosofía natural, encuentra eco en el cristianismo, en tanto esta como pretensión de universalismo, pasa a cimentar la teología como nueva metafísica. Puede advertirse un cambio de eje principal a partir de los temas prioritarios durante los primeros tres siglos de la era cristiana. Notamos como el foco de la teología se mueve desde una teología económica, encontrada en Ignacio y Clemente; hacia una teología ontológica, a partir de las primeras incursiones de Justino, hasta Orígenes propiamente tal. Este “moverse” del pensamiento teológico lleva consigo presuposiciones metafísicas de carácter plotiniano, entre las cuales se encuentran la trascendencia, la simplicidad y la necesidad de un principio configurador, así como la posibilidad de inferencia regresiva, todo esto asumido bajo la figura Divina.

Respecto a la siguiente pregunta: ¿Es el pensamiento niceno una construcción puramente teológica aislada del cuerpo filosófico o por el contrario una construcción en base a estamentos de la filosofía natural? Cabe mencionar que la filosofía, al servicio de la teología, mediante un proceso visible desde la historicidad del dogma trinitario y

crisológico principalmente, le entrega a la Teología tres elementos que vendrán a configurar el proceso conciliar:

La filosofía, en virtud del dogma trinitario, y del establecimiento de Dios como el Ser, principio configurador, le otorga a la teología un lenguaje apropiado que le permite apropiarse las realidades que buscan ser representadas por la vía lógica. En este sentido se advierte una evolución del lenguaje e incluso la necesidad de establecer ciertos parámetros para la comprensión de algunos conceptos que son vitales en el conflicto niceno. Tales como *substantia*, *persona*, *ousia*, *hypostasis*. Mucho de los cuales seguirán siendo sometidos a revisiones y posteriores definiciones más consistentes con el avance teológico.

Dado a la ya mencionada pretensión universalista del cristianismo, la filosofía le entrega a la teología contingencia, en virtud de la cual comienza a definir sus dogmas desde la perspectiva de la *ratio*, a fin de poder ser hallado coherente y aprehensible por aquel que, en aras del escrutinio lógico, puede entender las realidades afirmadas por la fe.

El trato de los cuestionamientos de la filosofía hacia teología, así como el flujo de pensamientos gnósticos y “heréticos”, lleva a la teología a sistematizar sus creencias. En ello redundan los conceptos de definición de qué libros son considerados como canónicos, la sucesión apostólica como base del dogma y la formación del credo. Es precisamente el credo niceno, como base de lo ortodoxo, lo que llevará al cristianismo posterior a configurar toda su teología bajo las presuposiciones que esta encierra para con la filosofía.

Nuestro tercer cuestionamiento: “Cabe también preguntarse si la resolución misma referente a la esencia divina, en tanto logos, afectó a la construcción de lo posteriormente llamado filosofía cristiana, al menos en sus orígenes con San Agustín.” Al respecto, las conclusiones del concilio de Nicea presentan ciertas presuposiciones de la filosofía natural

cuyas implicancias pueden ser advertidas en el personalismo agustiniano y en el concepto de humanidad. Lo trascendente divino es configurador de lo fenomenal, y alcanzarlo es fruto de una ascesis del alma. En este sentido la teología confiere al logos una consustancialidad para con el Padre, no solo en virtud de sí mismo como esencia, sino como necesidad humana de conexión con el Ser, a fin de que este encuentre en ello su propia esencia y comprenda su propia humanidad. Sin embargo, la perspectiva teológica del pensamiento niceno, plasma en el pensamiento de San Agustín una forma de entender el mundo por sobre el concepto de inferencia regresiva, entendiendo al mundo como libre creación, y por ende, alejado del concepto de emanación de lo divino para con lo fenomenal como necesidad substancial. Dios y el mundo ya no son uno y el mismo, sino que Dios uno, y el mundo por Dios. Todo de él y nada en él.

Dentro del margen justificativo, como estudio del proceso histórico y filosófico, la construcción de la doctrina, si bien, acepta ciertas presuposiciones del pensamiento teológico natural, como lo es la idea de ascesis, y la perspectiva ontológica por sobre la revelación histórica; conserva los rasgos esenciales respecto a la visión de Dios como Ser esencial, y su causativa como primado, en lugar de grado. El proceso de sistematización de la doctrina llegó por medio de la reflexión filosófica, no aludiendo a lo natural como propio y único de la misma, sino como expresión histórica contemporánea al cristianismo. Ciertamente la teología Adventista debe desprenderse del conjunto de presuposiciones del pensamiento natural griego, entendiéndolo como construcción histórica particular y eventual; sin embargo, la filosofía como ente abarcante de la historia humana, le ha permitido al cristianismo encontrar un camino hacia la sistematicidad de sus creencias, heredando con ello, un bagaje conceptual, una terminología apropiada y un lenguaje cuya

profundidad semiótica es paralela al acontecer histórico del mismo, permitiéndole alcanzar la esfera de lo contextual: la contingencia y lo propiamente humano.

BIBLIOGRAFÍA

Autores contemporáneos

- Buckhardt, Jacob. *Del paganismo al cristianismo*. Madrid, España: Fondo de cultura económica: 1982.
- Cochrane, Charles Norris. *El cristianismo y la cultura clásica*. México: Fondo de cultura económica, 1949.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, 4 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Gibbon, Edward. *Historia de la decadencia y caída del imperio Romano*, edición abreviada de Dero A. Saunders, Trad. Carmen Francí Ventosa. Barcelona, España: Alba Editorial, S.L.U., 2001.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 1952.
- Gulley, Norman. *Systematic Theology*. Barrien Springs, Michigan: Andrews Univerity Press, 2011.
- González, Justo. *Historia del pensamiento Cristiano*. Barcelona, España: Editorial CLIE, 2010.
- González, Justo. *Historia del Cristianismo*, Obra completa. Miami, Florida: Editorial UNILIT, 2009.
- Heidegger, Martin. *Cartas sobre el humanismo*. Madrid, España: Editorial Alianza, 2000.
- Harnack, Adolph. *History of Dogma*, 7 vols., trad. Neil Buchanan. New York: Dover Publication Inc., 1961.
- Harrison, E.F. Bromiley, G.W. y Henry, C.F.H. *Diccionario de teología*. Gran Rapids, Michigan: Libros Desafío 2006.
- Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de cultura económica, 1952.

- Kranz, Walther. *La filosofía griega*, trad. Alfonso José Cataño Piñan, 4^o edición, 3 vols. México: Unión tipográfica editorial hispano americana, 1962.
- Land, Gary. *El mundo de Elena de White*. Argentina: ACES, 1995.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity*. New York: Harper and Brothers Publishers, 1953.
- Mandolfo, Rodolfo. *El pensamiento Antiguo*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1942.
- Pannenberg, Wolfhart. *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teoría de la Ciencia y la Teología*. Madrid: Libros Europa, Ediciones Cristiandad, S.L., 1981.
- Percival, Henry. The First Ecumenical Council, Historical introducción, en *The Seven Ecumenical Councils; The Nicene and Post-Nicene Fathers* Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Pericot, Luis y Ballester, Rafael. *Historia de Roma*. Barcelona, España: Montaner y Simon, S.A., 1963.
- Quasten, Johannes. *Patrología*, 2 vols. Madrid, España: Biblioteca de autores cristiano, 1994.
- Rahner, Karl. *Escritos de Teología*, 6 vols. España: Ediciones Cristianas 2007.
- Rops, Daniel. *Historia de la Iglesia de Cristo*, 12 vols. Madrid, España: Círculo de Amigos de la Historia, 1972.
- Spengler, Osvaldo. *Heráclito*, trad. Augusta de Mandolfo. Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1947.
- Taylor, Charles y Backhouse, Edward. *Historia de la Iglesia primitiva*. Barcelona, España: Editorial CLIE, 2004.
- Walker, Willinston, *Historia de la iglesia cristiana*, Kansas City, Missouri, E.U.A. Casa Nazarena de Publicaciones, 1957.

Autores Clásicos

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de filosofía Universidad de ARCIS.

Aristóteles, *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1975.

Platón, “Fedro o de la belleza”, en *Apología de Sócrates, Diálogos*, trad. Patricio de Azcárate.

Platón, “*Timeo o de la naturaleza*”, en *Apología de Sócrates, Diálogos*, trad. Patricio de Azcárate.

Plotino, *Enéada segunda*, trad. José Antonio Miguéz. Buenos Aires: Aguilar Argentina: Librería “el Ateneo” editorial, 1949.

Padres Latinos

Agustín. *Tratado sobre La Santísima Trinidad*, I, 5-6; III, 3, 9; IV, 2; V, 2; I, 6. En *Obras completas de San Agustín*, 42 Vols. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

Agustín. *La Ciudad de Dios*, VII, 2; IX, 2; XI, 2. *Obras completas de San Agustín*, 42 Vols. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

Agustín. *Sermón 126*. *Obras completas de San Agustín*, 42 Vols. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

Agustín, *Enquiridión*, XXXII, XXXXI. *Obras completas de San Agustín*, 42 Vols. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

Agustín, *La utilidad de creer*, XVI. *Obras completas de San Agustín*, 42 Vols. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

Ambrose, *On the Christian Faith*, I, XVII. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.

Ambrose, *On the Holy Spirit*, II, III-V. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.

Hilary of Poitiers, *On the Trinity*, I, 27; II, 6. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.

Tertullian. *Against Praxéas*, II-V. *The Ante-Nicene Fathers*, 10 vols. Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.

Padres Griegos

- Athanasius, *Against the Heathen*, XXX; XXXV. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Athanasius, *Against the Arians*, Discourse I, VI. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Athanasius, *Incarnation of the Word*, XVII. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Basil, *Against Eunomio*, II, 16. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Basil, *Letter CCX*, 6. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Basil, *Letter CCXXXVI*, 6. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Clement. *The first epistle of Clement*, XVI. *The Ante-Nicene Fathers*, 10 vols. Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Eusebio. *Historia Eclesiástica*, trad. George Grayling. Barcelona: Editorial CLIE, 2008.
- Eusebio. *Vida de Constantino*. *Historia Eclesiástica*, trad. George Grayling Barcelona: Editorial CLIE, 2008.
- Gregory Nazianzen, *Oratio XXXI*, 2. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Gregory Nazianzen, *The fourth Theological Oration*, XX. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Gregory of Nyssa, *On "No Three Gods"*. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Gregory of Nyssa, *On the Faith, to Simplicius*. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.
- Ignatius. *Epistle of Ignatius to Polycarp*, VIII. *The Ante-Nicene Fathers*, 10 vols. Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.

- Ignatius. *The epistle of Ignatius to the Philippians*, II. The Ante-Nicene Fathers, 10 vols. Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Ignatius. *The epistle to Ignatius to the Romans*, Salutacion. The Ante-Nicene Fathers, 10 vols. Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Justin. *Dialogue with Trypho*, CXXVIII. The Ante-Nicene Fathers, 10 vols. Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Justin. *The Second Apology of Justin*, VII, XIII. The Ante-Nicene Fathers, 10 vols. Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Mathetes. *The Epistle of Mathetes to Diognetus*, VII. The Ante-Nicene Fathers, 10 vols. Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Origen, *De Principiis*, I.1.6. The Ante-Nicene Fathers, 10 vols. Gran Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Teodoreto, *The Ecclesiastical History of Theodoret*, I, 4. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. Gran Rapid, Michigan: WM. B Eerdmans Publishing Company, 1979.