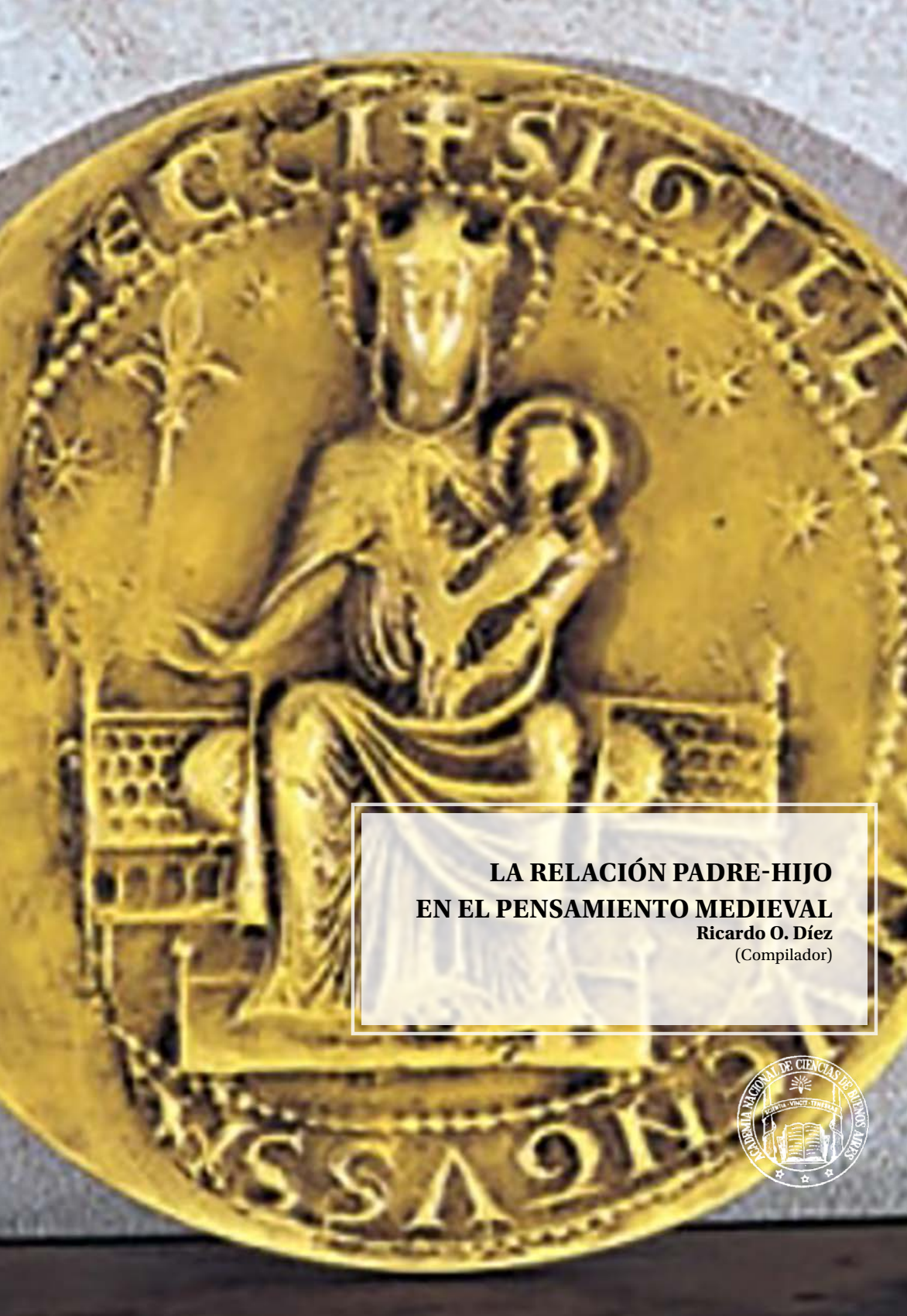

LA RELACIÓN PADRE-HIJO EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Ricardo O. Díez
(Compilador)

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

LA REFLEXIÓN PADRE-HIJO EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Díez, Ricardo O.
La relación Padre-Hijo en el pensamiento medieval / Ricardo O. Díez - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2023.
Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-537-174-3

1. Filosofía Medieval. I. Título.
CDD 189

LA REFLEXIÓN PADRE-HIJO EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Ricardo O. Díez
(Compilador)

ÍNDICE

Las emisiones de la mente divina en la generación del *logos*. Un capítulo de psicología valentiniana 9
Juan Carlos Alby

La Trinidad en el arte 23
Reflexión sobre algunas obras de arte medievales
María Sara Cafferata

Consideraciones en torno a La luz que fluye de la divinidad de Matilde de Magdeburgo 53
Nahima Caram

La verdad como similitud expresiva en la teoría ejemplarista bonaventuriana 61
Gerald Cresta

Las metáforas ¿nos llevan al conocimiento de Dios? 75
Rafael Cúnsulo

Una experiencia que sostiene al pensamiento medieval 85
Ricardo Oscar Díez

Las personas divinas en Margarita Porete 97
Laura Carolina Durán

San Agustín y el hurto del peral silvestre como metáfora del pecado original en el Edén 109
Lucas Matías Etchart

La gloria del infinito 119
Maria del Carmen Fernandez

La paternidad y la filiación en la interioridad humana y la metáfora del alma como una casa según Tomás de Aquino 133
Juan Ignacio Fernández Ruiz

La humanidad en búsqueda de su Padre: Algunas reflexiones sobre esta figura en el Corpus Spirituale anselmiano 149
María Raquel Fischer

La "*Suppletio*" como categoría soteriológica principal, en los escritos de Santa Gertrudis 157
Ana Laura Forastieri, OCSO

La triniunidad divina en los orígenes cristianos: protocatólicos, judeocristianos y gnósticos 169
Francisco García Bazán

Eternidad dinámica. Una lectura filosófica de la unión de la deidad y el alma en los sermones alemanes del Maestro Eckhart 193
Ángel Enrique Garrido Maturano

"pater et proles, quod de nullo sit ac quod nisi de aliquo esse non possit" 215
La relación Padre-Hijo en el Sermón 23 de Isaac de la Estrella
Pedro Edmundo Gómez, osb.

Arqueología del Espíritu Santo como problema teológico-político en las fuentes cristianas tardo-antiguas y medievales 227
Fabián Ludueña Romandini

El conocimiento del Padre en la creación por medio del Hijo en *Confesiones* 239
Claudio Damián Martínez

El carácter sacrificial de la cristología maniquea: una aproximación desde la literatura copta y los polemistas maniqueos de Agustín 251
Franco Nervi

Las nociones trascendentales en Siger de Brabant 263
Una primera aproximación a partir de la *reportatio* de Cambridge
Fernanda Ocampo

La relación Padre-Hijo en *Confesiones* XI 279
Paula Pico Estrada

La relación padre-hijo y la filiedad adoptiva en orígenes 289
Leonardo Vicente Pons

LAS EMISIONES DE LA MENTE DIVINA EN LA GENERACIÓN DEL *LOGOS*. UN CAPÍTULO DE PSICOLOGÍA VALENTINIANA

Juan Carlos Alby*

INTRODUCCIÓN

En un pasaje del *Adversus haereses* en que San Ireneo se expide acerca de la psicología divina que los valentinianos proponen para explicar la jerarquía de los Eones, el Santo despliega una serie categorías estoicas en una secuencia de ejemplar rigurosidad analítica. Como señala A. Orbe, resulta extraño que este completísimo registro proveniente, tal vez, de alguna fuente estoica desconocida, haya pasado desapercibido tanto para von Arnim en su exhaustiva colección de fragmentos estoicos *SVF*, como para los historiadores del dogma trinitario[1].

El texto ireneano completo se transmitió en su versión latina, pero se cuenta con el fragmento griego de gran parte del mismo[2], lo que resulta fundamental para el estudio de las categorías psicológicas propuestas por los valentinianos:

* UNL, UCAMI, UCSF

1 Cfr. Orbe, Antonio, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, vol. I, Roma, Analecta Gregoriana, 1958, p. 367, n. 19.

2 Conservado en Máximo el Confesor y Juan Damasceno, aunque con ciertos vacíos y corrupciones textuales.

Prima enim motio eius de aliquo Ennoia appelatur; perseuerans autem et aucta et uniuersam apprehendens animam, Enthymesis uocatur; haec autem Enthymesis, multum temporis faciens in eodem et uelut probata; sensatio nominatur; haec autem Sensatio, in multum dilatata, Consilium facta est; augmentum autem et motus in multum dilatatus consilii, cogitatio nominatur, quae etiam in mente perseuerans uerbum rectissime appelabitur, ex quo emissibilis emittitur uerbum. Vnum autem et ídem est omnia quae praedicta sunt, a no initium accipientia et secundum augmentum adsumentia appelationes. Quemadmodum et corpus hominis aliquando quidem nouellum, aliquando quidem uirile, aliquando autem senile, secundum augmentum et perseuerantiam accepit appelationes, sed non secundum substantiae demutationem neque secundum corporis amissionem, sic et illa. De quo enim quis contemplatur, de eo et cogitat; et de quo cogitat, de hoc et sapit; de quo autem et sapit, de hoc et consiliatur; et quod consiliatur, hoc et animo tractat; et quod animo tractat, hoc et loquitur. Haec autem omnia quemadmodum diximus, nus gubernat, cum sit ipse inuisibilis, et a semetipso per ea praedicta sunt, sicut per radium emittens uerbum, sed non ipse ab alio emittitur"

["Pensamiento (*Ennoia*) se le llama, efectivamente, al primer movimiento de la mente hacia el objeto. Si dura y se incrementa e invade el alma, es llamado reflexión (*Enthymesis*); si dicha reflexión se detiene mucho tiempo en una cosa y la saborea, es llamada sensación (*Sensatio*); esta sensación, si se prolonga, es llamada consejo (*Consilium*); cuando el consejo se prolonga e intensifica el movimiento, es llamado discurso interior (*Cogitatio*); cuando este discurso se desenvuelve en la mente, con toda propiedad es llamado palabra (*Verbum inmanens*), la cual, una vez expresada, es llamada palabra pronunciada (*Verbum Emissibile*). Sin embrago, todos los movimientos que acabamos de describir son una y la misma actividad que se origina en la mente y según se desarrolla va adquiriendo nombres diversos. Así como el cuerpo humano, primero es un cuerpo infantil, luego adulto y, finalmente, senil. Recibe distintos nombres según su duración y desarrollo; pero no porque cambie su sustancia ni porque desaparezca el cuerpo. De modo semejante la mente: cuando alguien contempla una cosa, piensa en ella, la valora; cuando la valora, reflexiona; cuando reflexiona, produce un discurso interior, y cuando produce este discurso, habla. Y como arriba dijimos, la mente controla todo este proceso, siendo ella indivisible; y ella es la que mediante el proceso descrito, emite la palabra como su irradiación; pero no es la palabra la que emite a la mente"][3].

3 S. Ireneo, *Adversus haereses* (*Adv. haer.*) II, 13, 2, en Rousseau, Adelin; Doutreleau,

También resulta invalorable para el presente estudio que el copista latino haya transliterado las palabras griegas sin traducirlas.

El intento de Ireneo consiste en descalificar la tesis valentiniana de las emisiones divinas por considerarla injustificable, ya que la actividad mental procede según un orden distinto. Admite para el conocimiento intelectual, siete aspectos que son aplicables sólo al intelecto humano, pero no al divino, contra las pretensiones de los gnósticos.

Se analizan a continuación esas siete virtualidades que actúan como eslabones en el proceso de la emisión del verbo. De las mismas, seis son interiores a la mente y sólo el último resulta exterior. La secuencia queda configurada así: Énnoia, *Enthymesis, Sensatio, Consilium, Cogitationis Examinatio, Verbum Inmanens, Verbum Emissibile.*

1. EL PROCESO DEL CONOCIMIENTO INTELECTIVO SEGÚN IRENEO

Para el Lugdunense no hay distinción de naturaleza entre cada uno de los anillos que se suceden en la generación del verbo, sino que difieren tan sólo por el aumento, porque el paso de una virtualidad a la otra se da por un incremento activo del eslabón de la secuencia que modifica cualidades implícitas en el anterior, en especial, al pasar de la visión cognitiva a su aprobación (συνκατάθησις) y ulterior decisión práctica. Pero siempre dentro de las emisiones interiores y no tanto en el paso de la palabra interna a la externa.

A) *ENNOIA*

Se trata de la primera moción que la Mente tiene sobre una cosa. En el conocimiento humano, según S. Ireneo, es lógico que al νοῦς siga la ἔννοια, el acto de pensar, porque se trata de un ser compuesto, pero en la naturaleza absolutamente simple de Dios no puede haber sucesión en orden a la emisión de un verbo. La ἔννοια consiste en la primera intuición de una cosa, es simple y elemental. En el valentiniano Tolomeo, ἔννοια no es un término de acción, sino una forma inmutable y congénita a la naturaleza divina, consustancializada necesariamente al Βυθός (Abismo), objeto de su pensamiento. Desde el punto de vista etimológico, ἔννοια, indica "inherencia al νοῦς" del Βυθός, pues el verbo ἐννοέω puede traducirse como "tener en mente", "pensar", "reflexionar", "considerar", "formarse un concepto"[4]. Tolomeo le asigna

---

Louis, *Irénée de Lyon. Contre les héresiés,* édition critique, Livre II, Tome II, SC 294, Paris, Cerf, pp. 110-114. Traducción española de Carlos I. González, *S. Ireneo de Lión. Contra los herejes*, México, Episcopado de México, 2000, pp.177-178.

4 Cfr. Sáez Gutiérrez, Andrés, "Algunos elementos de la generación del Hijo según

dos epítetos, Συγῆ (Silencio) y Χάρις (Gracia). El primero, ve a Ἔννοια como el Pensamiento silencioso, necesario y eterno de Dios, mientras que Χάρις representa el Pensamiento que concebirá libremente y emitirá el discurso *ad extra* de la intimidad divina, orientado hacia la economía de la salud[5]. Las esposas que se le atribuyen al Abismo, no deben verse como entidades personales, sino como disposiciones o propiedades unidas indisolublemente a Dios como la humedad al agua, el calor al fuego o la dureza a la piedra[6]. Estos epítetos atribuidos por Tolomeo a Ἔννοια no comprometen de ningún modo la absoluta simplicidad de Dios, alejada de todo vínculo con la alteridad[7]. Ni Tolomeo, ni sus discípulos, así como tampoco los ofitas, están dispuestos a llamar "Madre" a Ἔννοια, a pesar de que le otorgan la función materna para justificar el tránsito del Βυθός (Padre) al Intelecto Unigénito[8].

B) *ENTHYMESIS*

Ireneo la caracteriza como efecto de una Ἔννοια perseverante, que en su incremento aprehende el alma eterna, o como *Cogitatio* o Razón que descansa en la Ἔννοια. Precisamente, su "aprehensión" (κατάληψις) del alma y su "impresión" (τύπωσις), la distinguen de la Ἔννοια y la hacen equivalente a la φαντασία καταληπτική de los estoicos. No obstante, la fantasía según los estoicos no es una facultad que se limite a reproducir impresiones externas; en tal sentido, la psicología del Pórtico distingue claramente dos funciones de la misma facultad, a saber, una comprensiva y otra no comprensiva.

---

la noticia de AH I, 1, 1: La concepción del *Noûs*", en Sáez Gutiérrez, A., Cano Gómez, Guillermo, Sanvito, Clara (editores), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo: Gnosis, Valentín, Valentinianos*, vol. VII, Madrid, Trotta, 2018, p. 212, n.12.

5 Cfr. S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 1, 1: "Dicen que en las aturas invisibles e inefables existe un Eón perfecto, preexistente, al que llaman Protoprincipio (Προαρχή), Protopadre (Προπάτορα) y Abismo (Βυθός); él sería invisible, incomprensible, sempiterno e ingénito, y vivió en un profundo reposo y soledad por siglos infinitos. Con él estaba el Pensamiento (Ἔννοια), a quien llaman también Gracia (Χάρις) y Silencio (Συγῆ)", en Rousseau, Adelin; Doutreleau, Louis, *Irénée de Lyon. Contre les héresiés,* édition critique, Livre I, Tome II, SC 264, Paris, Cerf, 1979, p. 28.

6 Cfr. S. Ireneo, *Adv. haer.* II, 12, 2.

7 Cfr. Orbe, A., *Introducción a la Teología de los siglos II y III,* Roma-Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 35-38; Bermejo Rubio, Fernando, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, p. 10.

8 Cfr. Orbe, A., *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, p. 39.

> Porque la fantasía, una es comprensiva (καταληπτική) y otra no comprensiva. La comprensiva, a la que llaman criterio (κριτήριον) de las cosas, es la producida por el objeto realmente existente, sellada y modelada conforme a la misma realidad. No comprensiva es la formada por lo no existente o por lo existente, pero no según lo existente mismo: es decir, no presenta rasgos claros y de relieve[9].

La voz ἐνθύμησις puede encontrarse en la Biblia junto a ἔννοια en Hebreos 4, 12: καὶ κριτικὸς (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοεῶν καρδίας. ("Y discierne [la palabra de Dios] sentimientos y pensamientos del corazón").

Con la ἐνθύμησις viene la complejidad del juicio sobre una cosa. Los gnósticos lo aplicaban como apelativo de Συγῆ. Los *Extractos de Teódoto* describen el dinamismo del Pensamiento del Padre que quiso darse a conocer:

> Ahora bien, al ser incognoscible el Padre, quiso (ἠθέλησεν) darse a conocer a los Eones, y mediante su propio Pensamiento (Ἐνθυμήσεως) como quien se conoce a sí mismo, emitió al Unigénito, Espíritu de la gnosis, como acción de la gnosis. Así pues, también el que nació de la gnosis (es decir, del Pensamiento paterno) vino a ser Gnosis, o sea, el Hijo, pues el Padre es conocido mediante el Hijo[10].

El Pensamiento de Dios eternamente vuelto hacia Sí en un acto intuitivo, es como una "tranquila contemplación de la Inteligencia divina"[11]. Cuando la ἐνθύμησις fija demasiado tiempo su atención sobre la cosa hasta su aprobación por la conciencia, aparece la *sensatio*.

C) *SENSATIO*

Se describe como el "sabor" de la conciencia de lo conocido por la ἐνθύμησις, una φαντασία καταληπτική en orden a la práctica[12]. Puede traducir tanto *sapientia* como διάνοια (*Ratio et Voluntas*) y συνκατάθησις,

---

9 Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* VII, 46, en Boeri, M., Salles, Ricardo, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2014, p. 97.

10 Clemente de Alejandría, *Extractos de Teódoto* (ET) 7, 1, en Merino Rodríguez, Marcelo (Introducción, texto griego, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto*. Éclogas *proféticas.. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, Fuentes Patrísticas 24, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 2010, p. 81.

11 Cfr. *Enéada* (*Enn.*) III, 2, 16; Orbe, A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo I/1*, p. 295.

12 Cfr. Orbe, A., *op. cit.*, p. 368.

pero con más exactitud φρόνησις en cuanto aprobación de un plano. Lo explica muy bien Clemente de Alejandría:

> Por eso dice la Escritura que Dios concedió a los artífices un 'espíritu de conocimiento' (πνεῦμα αἰσθήσεως)[13], que no es sino una prudencia (φρόνησις), una capacidad del alma para contemplar los seres, discernir y comparar lo semejante con lo desemejante que los acompaña, ordenar, prohibir y conjeturar el futuro. Y atañe no sólo a las artes, sino también a la filosofía misma. ¿Por qué, si no, fue llamada también 'prudente' la serpiente?[14]. Hasta en los maleficios cabe hallar una cierta consecuencia lógica (ἀκολουθίαν τινὰ), una decisión, una síntesis y una conjetura de lo futuro. Por eso la mayor parte de las iniquidades permanecen ocultas, porque los malvados se construyen para sí el esquivar los castigos de todos los modos y por completo. Puesto que la prudencia es polivalente (πολυμερὴς), pues se encuentra difundida por todo el mundo y por todas las acciones humanas, cambia de nombre en cada uno de ellos y cuando se aplica a las causas primeras se llama inteligencia (νόησις); cuando se confirma dicha inteligencia con un argumento apodíctico (ἀποδεικτικῷ λόγῷ), es denominada gnosis, sabiduría y ciencia (γνῶσις τε καὶ σοφία καὶ ἐπιστήμη); en cambio, cuando se halla entre los ocupados en la piedad y acoge sin indagación contemplativa la doctrina de las causas primeras mediante la observancia de la función activa que hay en ella misma, se llama fe (πίστις); y si [se encuentra] en las cosas sensibles, hace digna de fe la apariencia, como lo más verdadero que hay en ellas, y [se denomina] recta opinión (δόξα ὀρθή); por el contrario, [se denomina] arte (τέχνη) respecto de la actividad manual; cuando sin tener la visión de las causas primeras, por observar sólo cosas análogas y aplicarlas de unas a otras, adquiere un cierto impulso y se consolida en él, se llama experiencia (ἐμπειρία)[15].

Para el Alejandrino, la φρόνησις es también coherencia, de ahí que también pueda ser hallada en los malignos. En su descripción de las virtudes, Estobeo define la φρόνησις o "prudencia" como:

> La ciencia de lo que se debe hacer u omitir, o ni lo uno ni lo otro; o la ciencia de lo bueno y de lo malo o de lo neutro para el animal

---

13 Cfr. Ex 28, 3.

14 Cfr. Gn 3, 1.

15 Clemente de Alejandría, *Strómata* (*Ström.*) VI, XVII, 154,4-155, 1-3, en Merino Rodríguez, M. (Introducción, texto griego, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Strómata VI-VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano*, edición bilingüe, Fuentes Patrísticas 17, Madrid, Ciudad Nueva, 2005, pp. 307-309.

> naturalmente social. De las otra virtudes dicen [los estoicos] en forma parecida[16].

A diferencia de Aristóteles, los estoicos consideran que las virtudes son ciencias. Para el Estagirita, en cambio, para practicar la virtud de la justicia no hace falta conocerla[17].

En tiempos de Ireneo, el concepto de φρόνεσις era multívoco. Los estoicos lo sustituían por la σοφία platónica para describir la parte más noble del alma.

Se destaca en el texto de Clemente, el vínculo entre la φρόνησις y la ἀκολουθία, que puede traducirse como *consequentia*. Los estoicos reconocían su valor en la silogística y estimaban que se arribaba a ella a través de la "analogía", no en el sentido meramente aritmético de Aristóteles, sino en la irradiación y compenetración propias de la actividad universal del Logos. Esto incluía también la actividad racional del hombre[18].

D) *CONSILIUM*

Es la *Sensatio* dilatada o juicio recto sobre la *Sensatio.* Se trata de un criterio práctico sobre la verdad, que la *Sensatio* no alcanzaba a lograr. *Consilium* traduce las palabras griegas κρίσις, δόξα y συνείδησις. En el caso de San Ireneo, *Consilium* traduce βουλή, βούλησις, como deliberación sobre la manera de actuar lo aprobado en la *Sensatio.* El término *Consilium* también puede traducir γνώμε. Esta última palabra, frecuente en los escritos de Ignacio de Antioquía y de Taciano, es traducida por el autor del *Testamentum Domini* como *consilium* o *mens*. También puede traducirse como *cogitatio* o *intelligentia*. En el texto latino de Ireneo, tanto cuando este habla fuera del contexto polémico como cuando lo hace acerca de los valentinianos, γνώμε es traducido por *sententiam*[19], lo que en contraste con el Logos indica la mentalidad habitual en oposición a γνῶσις, que se refiere a la mente en acto. Se trata de la configuración o disposición mental, es decir, la mente como sustrato íntimo del alma prescindiendo del conocimiento y configurada de una cierta manera[20]. El vocablo *consilium* también

---

16 Estobeo, *Eclogae ethicae* II, 59, 4, en Elorduy, Eleuterio, *El Estoicismo II*, Madrid, Gredos, 1972, p. 146.

17 Cfr. Aristóteles, *Magna Moralia*, A, 1193 b, 33.

18 Cfr. Elorduy, E., *El Estoicismo I*, p. 298.

19 Cfr. S. Ireneo, *Adv. haer.* IV, 8, 2 y III, 23, 4.

20 Cfr. Orbe, A., *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentinianos V*, Roma, Analecta Gregoriana, 1956, p. 244, n. 10.

puede traducir el griego διαλογισμός[21], aunque este último término se aplica mejor a los razonamientos particulares sobre el modo de realizar la βούλησις. o προάιρεσις, "elección". Por lo tanto, es mejor asociarlo a la virtualidad que sigue a *Consilum*, esto es, la *Cogitationis examinatio* como efecto de una dilatación del anterior.

E) *COGITATIONIS EXAMINATIO*

El Consejo anterior sugiere un discurso reflejo, a saber, el análisis de lo aprehendido en orden a la práctica. En esta misma línea, los estoicos hablaban de una διάθεσις o disposición del alma en el campo de la moral, que bien puede aplicarse a la doctrina del conocimiento y a la formación misma de la palabra o λόγος ἐνδιάθετος, verbo en estado de disposición, de capacidad, que queda en el interior del alma sin traducirse aún en lenguaje exterior. Según Simplicio, para los estoicos la διάθεσις suponía "la perfección absoluta y en grado supremo, sea que admita cambio o no, como la rectitud de la vara"[22].

Ese λόγος ἐνδιάθετος, palabra en estado de disposición o de capacidad, pertenece al mismo tiempo al orden del conocimiento y al orden físico de la constitución interna del alma. Por lo tanto, según la psicología estoica, por pertenecer a dos órdenes distintos se encuentra en el punto de convergencia entre ambos, que es la personalidad. Así lo afirma Ammonio cuando comenta las *Categorías* de Aristóteles:

> Nos es necesario poner nombre, cuando no se encuentra un nombre que corresponda a lo que debe, como hizo con el timonel…: es, pues, preciso poner nombre innovar la costumbre para establecer una correspondencia adecuada. Por lo tanto, está bien expresada cuando decimos: la cabeza, cabeza del encabezamiento (ἡ κεφαλὴ κεφαλοτοῦ κεφαλή)[23].

Entre los cristianos, Nemesio de Émesa define al λόγος ἐνδιάθετος como "el movimiento que se realiza en la facultad racional (λογισμός) sin ningún tipo de exclamación"[24].

---

21 Cfr. Reynders, Bruno, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et siriaque de l'Adversus haereses de Saint Irénée*, I: Introduction, Louvain, L. Dourbecq, 1954, p. 65.

22 Cfr. Simplicio, *Comentario a las Categorías de Aristóteles* (*In Cat.*) 761, 238, *apud* Elorduy, E., *op. cit. I*, p. 270.

23 Ammonio, *In Cat.*72; *apud* Elorduy, E., *op. cit. I*, p. 271.

24 Nemesio de Émesa, *De natura hominis*, 14, 9, en Miranda Miranda, Leonel (Introducción, traducción y notas), *Nemesio de* Émesa. *La naturaleza del hombre*, Biblioteca de Patrística 122, Madrid, Ciudad Nueva, 2022, p. 188.

Tertuliano, por su parte, en una obra clave para la consolidación de la doctrina trinitaria, imposta esa διάθεσις en la figura de *Sofia*: "Esta fuerza y esta disposición del pensamiento divino se presenta en la Escritura bajo el nombre de Sofía"[25]. Pero trece años antes de escribir este tratado, el teólogo africano ya había adelantado en su *Adversus Hermogenem* que el fruto de ese *Consilium* se presenta como resultado de una *sensu agitatio*:

> Por consiguiente, reconozca Hermógenes que, por esto mismo, se enseña que la Sabiduría de Dios es engendrada y creada, para que no creamos que había algo inengendrado e increado excepto Dios solamente. Pues si en el Señor tuvo comienzo lo que provino de él y estuvo en él mismo –es decir, su Sabiduría que fue engendrada y creada a partir del momento en que comenzó a agitarse en el pensamiento de Dios para producir el ordenamiento de la creación del mundo– mucho más imposible es que haya tenido un comienzo cualquier cosa que estuviese fuera del señor[26].

Según esto, *Sophia* es aqui la disposición divina libremente adoptada en la Mente (*Sensus*) con el Pensamiento (*Cogitatus*) orientados hacia la Economía. Ni la *Ratio* (*Cogitatio*) ni la Sabiduría (*Dispositio*) por sí solas son suficientes para que surja el Verbo (*Sermo prolatus*), sino que se requiere además de un elemento que determine la manifestación externa de *Sophia*. Esse factor determinante es la Voluntad divina que aparece en el texto en su forma verbal *Voluit* y que, al igual que entre los valentinianos, en Tertuliano actúa como principio fecundante que junto con la *Dispositio* (*Sophia*) determina su manifestación como *Sermo prolatus*.

La *Cogitationis examinatio* del fragmento latino de Ireneo se corresponde con el διαλογισμός, cuya consecuencia inmediata es el *Verbum Emissibile* ο λόγος προφορικός, manifestación externa del *Verbum Inmanens* ο λόγος ένδιάθετος.

Todo este proceso es aplicable únicamente al conocimiento humano en su aspecto intelectual sin ningún compromiso con el sensorial.

---

25 Tertuliano, *Adversus Praxean* VI, 1: "Haec uis et haec diuinis sensus dispositio apud scripturas etiam in Sophiae nomine ostenditur", en Kroymann, Aemilius et Evans, Ernest, Texto crítico de CCL 2, en la edición italiana de Carpin, Attilio (Introducción traducción y notas), *Contro Ermogene. Contro Prassea*, Bologna, San Clemente-Studio Domenicano, 2021, p. 358.

26 Tertuliano, *Adversus Hermogenem* 18, 6, en Alby, Juan C. (Introducción y notas); Coria, Marcela (traducción), *Tertuliano. Contra Hermógenes*, Buenos Aires, Losada, 2022, pp. 114-115, n. 232.

Veamos, a continuación, si su crítica a la psicología valentiniana encuentra la suficiente fundamentación.

2. EL PROCESO DE EMISIÓN DEL LOGOS SEGÚN LOS VALENTINIANOS

Para Ireneo, los valentinianos no tenían en cuenta los estadios intermedios que van desde la Énnoia hasta el Logos proferido. Consideraba que sus adversarios caían en una simplificación desconcertante, pues pasaban directamente del Pensamiento divino al *Noûs* y de ahí a la emisión del Verbo.

Si bien no se cuenta con la documentación suficiente para afirmar que los valentinianos conocían todos los detalles de la psicología aducida por San Ireneo, este comete un error de juicio en su descalificación, ya que los discípulos de Tolomeo distinguían muy bien el hecho de que la Énnoia es el acto del Dios Supremo pero no del *Noûs*, que es la Énnoia paterna sustantivada e hipostasiada.

Establecían una identidad entre Énnoia, *Enthymesis* y *Phrónesis*, que se concentran en la Énnoia. Pero esta por sí sola no es suficiente para el paso del Pensamiento a la economía exterior de la salvación, pues se requiere el elemento volitivo, a saber, la βούλησις o θέλησις / θέλεμα, cuyo fruto es el διαλογισμός. Luego, la actividad de este último es el λόγος ένδιάθετος, identificado por los valentinianos con *Noûs* o Pléroma, de donde surge finalmente el λόγος προφορικός, llamado también Creador y Salvador.

Unas extensas líneas de los *Extractos de Teódoto* que contiene una paráfrasis de Jn 1, 1, coincide con la noticia sobre Tolomeo recensionada por Ireneo. Ofrecemos a continuación ambas exégesis.

A) *EXTRACTOS DE TEÓDOTO* 6, 1-7

> La expresión 'En el principio era el Logos y el Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios' (Jn 1, 1) es aceptada por los valentinianos de la siguiente manera. Dicen [los valentinianos] que el Principio es el Unigénito, que también es designado Dios, como también en lo que sigue se llama abiertamente Dios, al decir: 'El Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo ha dado a conocer'. [Juan] declara que el Logos que está en el Principio, es decir, en el Unigénito, en la Inteligencia (Νοῦς) y en la Verdad (Ἀληθεία), es el Cristo, el Logos y la Vida (Ζωῆ), por lo cual con razón le llama también Dios, porque está en Dios, en la Inteligencia. 'Lo que se hizo en Él, en el Logos, era Vida, [o sea] la compañera; por eso también dice el Señor 'Yo soy la Vida (Jn 15, 25; 14, 6). […] Ahora bien, el Espíritu de la caridad se ha mezclado con el de la gnosis, como el Padre con el Hijo y el Pensamiento

(Ἐνθύμησις) con la Verdad, pues procede de la Verdad, como la gnosis [procede] del Pensamiento. Y el que permanecía Hijo Unigénito en el seno del Padre explica a los Eones el Pensamiento [del Padre] mediante la gnosis, pues también [él mismo] ha sido emitido por el seno del Padre. Por otra parte, el que fue visto aquí abajo [en el mundo] no es denominado Unigénito por el Apóstol [Juan], sino 'como Unigénito, gloria del como Unigénito, pues siendo uno y el mismo Jesús, es de una parte 'Primogénito' de la creación, pero de otra es 'Unigénito' en el Pléroma. Él es uno mismo, que se encuentra en cada lugar de la manera en que puede ser contenido. Y al descender, nuca se ha separado del que permanece. Así dice el Apóstol [Pablo]: 'El que ascendió es también el mismo que descendió' (Ef 4, 10)'[27].

B) *ADVERSUS HAERESES* **I, 8, 5**

Más aún, que Juan, el discípulo del Señor, dio a conocer la primera Ogdóada y el origen de los eones, lo enseñan con estas mismas palabras: 'Así, pues, estableció como fundamento un Principio, lo primera que Dios hizo, a lo que también llama Hijo y Dios Unigénito. En él, el Padre emitió seminalmente los eones. Por este [Principio], dicen, fue emitido el Verbo y, en él, toda la sustancia de los eones, que el Verbo mismo formó después. Por eso habla del primer nacimiento, comienza correctamente su enseñanza por el Principio, es decir, por el Hijo y por el Verbo. Dice así: 'En Principio era el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios'. Existía (era) en Principio junto a Dios' (Jn 1, 1-2). Ante todo, distingue tres: Dios, Principio y Verbo; después los unió para mostrar también la emisión de cada uno de los dos, es decir, del Hijo y del Verbo, y mostrar asimismo la unión que tienen entre sí y con el Padre. En efecto, el principio está en el Padre y procede del Padre, pero el Verbo está en el Principio y procede del Principio. Por lo tanto, dijo bien: 'En Principio era el Verbo', pues, existía en el Hijo. 'Y el Verbo estaba junto a Dios'; también, pues, el Principio; y en consecuencia, 'el Verbo era Dios', porque lo que ha nacido de Dios es Dios. 'Este estaba en Principio junto a Dios'; mostró el orden de la emisión. 'Todas las cosas fueron hechas por medio de Él, y sin él no fue hecho nada' (Jn 1, 3); en efecto, para todos los eones posteriores a Él, el Verbo fue causa de su formación y nacimiento. 'Lo que fue hecho en Él –dice– es Vida' (Jn 1, 3-4); aquí manifestó también las parejas.

27 Clemente de Alejandría, *ET* 6, 1-7, 7, 2-3, en Merino Rodríguez, M., *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto…*, pp. 79-81.

> (*synzygias*). Los eones, dice, han sido hechos por su medio, pero la Vida fue hecha en él. Esta, que ha sido hecha en Él, le es más propia que lo hecho por su medio. Con Él está y por medio de Él fructifica. Y añade: 'La Vida era la luz de los Hombres' (Jn 1, 4). Aquí el término Hombres da a entender con un mismo nombre a Iglesia, para que se manifieste la comunión de la pareja por el único nombre, pues Verbo y Vida, en efecto, son engendrados Hombre e Iglesia. Afirma que Vida era la luz de los Hombres, porque son iluminados por ella, es decir, de ella reciben su formación y manifestación. Esto dice también Pablo: 'Todo lo que se ha manifestado es luz' (Ef 5, 13). Así pues, como Vida manifestó y engendró a Hombre e Iglesia, es llamada luz de estos. Por tanto, Juan Manifestó también con claridad, mediante estas palabras y otras, la segunda Tétrada: Verbo y Vida, Hombre e Iglesia. Pero también dio a conocer la primera Tétrada. Hablando del Salvador y enseñando que todo lo exterior al Pléroma ha sido formado por medio de Él, dice que el Salvador es el fruto dentro del Pléroma. Y lo llamó 'luz que brilla en las tinieblas y no es aprehendida' (Jn 1, 5) por ellas, porque a pesar de haber formado todas las cosas procedentes de la pasión, fue desconocido por ellas. Lo llama también Hijo, Verdad, Vida y Verbo hecho carne. Su gloria, dice, la hemos visto, y su gloria era 'como la del Unigénito, dada por el Padre, llena de Gracia y de Verdad' (Jn 1, 14). Así pues, mostró con exactitud la primera Tétrada, al mencionar a Padre, Gracia, Unigénito y Verdad. De la primera Ogdóada y madre de todos los eones Juan habló al mencionar a Padre y Gracia, Unigénito y Verdad, Verbo y Vida, Hombre e Iglesia. Así se expresa Tolomeo[28].

Surge de esta comparación que entre las versiones sobre la generación del Hijo sustentadas por Teódoto y Tolomeo no hay demasiadas diferencias. En el caso del valentiniano oriental, el Unigénito es emitido para un fin determinado, a saber, darse a conocer a los Eones (ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς αἰῶσι). Dios forma una *syzygía* con Ἐνθύμησις conociéndose eternamente a sí mismo. Pero quiso manifestar a otros ese conocimiento propio para hacerlos partícipes de su gloria. Para ello, desde su propia Ἐνθύμησις emitió al Unigénito en virtud de su Voluntad (Θέλημα), como Espíritu de Conocimiento (γνῶσις) en acto de Conocimiento. La procesión del Hijo desde la Ἐνθύμησις paterna o γνῶσις emitente, vino a ser una γνῶσις personal. En resumen, El

28 S. Ireneo, *Adv. haer.* I, 8, 5, en Rousseau, A., Doutreleau, L., *op. cit.*, pp. 128-136. Traducción española por Ayán Calvo, Juan José. Aroztegi Esnaola, Manuel; De Navascués Benlloch, Patricio; Sáez Gutiérrez, Andrés (Introducción, edición crítica, traducción y notas), *Ireneo de Lyon. Contra las herejías I*, Fuentes Patrísticas 37, edición crítica, Madrid, Ciudad Nueva, 2022, pp.381-395.

Padre da a luz al Hijo, γνῶσις emitida, para darse a conocer como en imagen, en el Hijo, a los eones.

Tolomeo, por su parte, plantea el origen del Unigénito a partir de una intervención simultánea del Θέλημα y Ἔννοια divinos. Si el Unigénito fue emitido como Espíritu de γνῶσις, fue porque el Padre quiso darse a conocer a los eones. La diferencia con Teódoto radica en el rol de la Voluntad divina que, si bien este la hace intervenir en la generación del Unigénito, Tolomeo le otorga un protagonismo más destacado.

CONSIDERACIONES FINALES

El pasaje analizado del libro II del *Adv. haer.* contenido en el *Ir lat.* ofrece varios puntos de interés. Por un lado, se trata del texto más completo que se conoce hasta el momento sobre el proceso de la emisión del Logos desde el pensamiento hasta su expresión última al exterior. A su vez, llama la atención que el mismo no haya sido tenido en cuenta en los monumentales esfuerzos filológicos desplegados en orden a la recopilación de todos los fragmentos estoicos.

Por otro lado, su empleo por parte de un escritor cristiano del siglo II en el contexto polémico de la generación del Hijo desde la interioridad divina hasta su manifestación al mundo, constituye un capítulo ineludible en el desarrollo del dogma trinitario que, inexplicablemente, fue pasado por alto por sus historiadores, como lo señala el P. Orbe.

En cuanto a los casi infinitos matices que presenta la oposición entre Ireneo y los gnósticos, el análisis comparado de las categorías que el Obispo de Lyon describe de manera tan meticulosa para la generación del verbo humano durante el proceso del conocimiento intelectual, inaplicables tanto al conocimiento sensorial como a la mente divina, con la psicología valentiniana respecto de la generación del Logos, demuestra que esta fue ignorada o, al menos, subestimada por nuestro autor. El hecho de que sus adversarios no emplearan tantos detalles de la filosofía del Pórtico para sus desarrollos acerca de las emisiones divinas, no significa que la ignoraran. Por el contrario, prefirieron recurrir a términos más compatibles con el lenguaje de la Escritura para señalar esas instancias intermedias, con términos tales como Hombre, Iglesia, Verbo, Hijo, Gracia, entre otros. Esto resulta coherente con su teología de los eones y su exégesis bíblica que muchas veces echa mano tanto de categorías filosóficas con notable refinamiento como de imágenes míticas.

Finalmente, se destaca el valor otorgado a la Voluntad divina como clave de apertura de su intimidad hacia la iluminación del Pléroma y del pasaje de la economía superior a la exterior y temporal

de la salvación, lo que hace que el presente texto también pueda incluirse entre los hitos intelectuales de la prolongada historia de la noción de voluntad.

LA TRINIDAD EN EL ARTE

REFLEXIÓN SOBRE ALGUNAS OBRAS DE ARTE MEDIEVALES

María Sara Cafferata

I. INTRODUCCIÓN

En el contexto del título de nuestro encuentro, he querido adentrarme a través del lenguaje peculiar propio de las obras de arte en un tema que tiene íntima relación con la problemática que nos convoca: me refiero al misterio de la Santísima Trinidad, el cual acompaña la reflexión teológica desde los comienzos del cristianismo, y que, siendo el núcleo central de la fe cristiana, ha tenido también su expresión iconográfica.

El tema está vinculado a la problemática sobre la posibilidad de la representación divina, así como la misma imagen de Cristo ha estado íntimamente atravesada a lo largo de los siglos por esta pregunta. Al mismo tiempo, el mismo misterio de la Trinidad que alude a una unidad y a una multiplicidad ha tenido su dificultad para ser expresado. Nos dice Rivera Torres refiriéndose al tema:

> La iconografía sobre la Trinidad se ha desarrollado desde los primeros siglos del arte cristiano hasta finales de la época moderna. Los artistas de todos los tiempos encontraron grandes dificultades a la hora de ofrecer una imagen coherente capaz de expresar de forma contemporánea la unidad y pluralidad de las tres personas divinas, así como su homogeneidad y diversidad. [1]

---

1 Rivera Torres, R., *La Trinidad apofática,* Grupo de investigación APES - Universidad CEU-Cardenal Herrera, p. 699.

Aún más, según Grabar, en la historia del arte cristiano no se habría llegado a un nivel satisfactorio de la representación de este tema:

> Las creaciones trinitarias, infinitamente variadas y discontinuas, dan fe de que no se ha llegado jamás a una iconografía satisfactoria sobre este tema, prueba de ello es que todas las tentativas fueron rápidamente abandonadas para ser sustituidas por nuevas, tan discutibles como igualmente efímeras.[2]

Los primeros ejemplos no se refieren a las tres personas en conjunto sino a cada una de ellas separadamente. La imagen del Padre representado como una mano en lo alto viene de la tradición hebrea que expresaba de ese modo la acción divina. El mismo autor mencionado anteriormente se refiere a estas imágenes de Dios Padre en los primeros espacios donde se desarrolló el arte cristiano:

> Los primeros ejemplos de imágenes simbólicas sobre este tema, creados en el interior de las catacumbas y en algunos sarcófagos, representan a cada una de las personas divinas de manera independiente. Por ejemplo, la mano para simbolizar al Padre, en ocasiones sosteniendo una corona alrededor de la cabeza del Hijo. Y la cruz y el cordero, símbolos del Hijo, aislados o acompañados del Espíritu Santo en forma de paloma.[3]

Veamos, entonces, las distintas expresiones con que el arte cristiano ha abordado esta riquísima temática, eligiendo a lo largo de los distintos momentos, en consonancia con la reflexión teológica, diversas tipologías.

II. LA TRINIDAD EN EL ARTE

1. SÍMBOLOS Y ANALOGÍAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1A) SÍMBOLOS DE LA TRINIDAD

Si tenemos que clasificar las distintas tipologías con que el arte cristiano ha representado la Trinidad, es necesario ante todo hacer una primera división en dos tipos de expresiones: la representación de la Trinidad a través de símbolos y alegorías, y la representación de la Trinidad a través de la personificación con imágenes de seres

---

2 Grabar, A., *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, Alianza Forma, 1991, pág. 107.

3 Rivera Torres, R., *La Trinidad apofática*, pág. 700.

humanos. En la primera entrarían ejemplos como la representación de la Trinidad a través de formas geométricas, del Padre como una mano, del Espíritu Santo como una paloma. En el segundo tipo de expresiones encontramos aquellas en que las tres personas aparecen con forma humana, sea idénticas, sea diferentes.[4]

Comencemos por los símbolos trinitarios. Los dos símbolos que mayormente se han utilizado son el del triángulo y el de los tres círculos concéntricos.

Nos dice Petri Ortiz refiriéndose a este modo de representar la Trinidad:

> Existen ciertos símbolos que por sí mismos remiten al concepto de trinidad, y que también se pueden incluir como atributos en obras más amplias. Quizá el más evidente es el triángulo, por su relación con el número tres; concretamente, un triángulo equilátero, donde los tres lados y los tres ángulos son iguales. En los primeros tiempos del cristianismo no estuvo bien visto a causa de su utilización por los maniqueos, por lo que no se generalizó hasta el siglo XI, y normalmente con el vértice hacia abajo. Pero acabaría por imponerse la posición con el vértice hacia arriba. Con el tiempo esta sencilla figura geométrica se enriquece en las obras trinitarias con rayos de luz y en ocasiones la introducción del Ojo divino.[5]

Como ejemplos de este simbolismo tenemos el manuscrito de Cotton Faustina[6], del siglo XIII, que contiene la representación más antigua de lo que se conoce como el *Escudo de la Trinidad*. Se trata de una ilustración del Compendio de Historia de la Genealogía de Cristo, de Pedro de Poitiers.

---

4 Francois Boespflug distingue cinco etapas en la historia del Arte cristiano en lo que se refiere a la representación de la Trinidad: la primera (del siglo IV al VIII) caracterizada por la evocación indirecta de dicho misterio, a través de la iconografía narrativa o de símbolos. La segunda etapa (siglos IX al XI) en que se desarrollan los principales tipos iconográficos de la Trinidad, tales como el Trono de Gracia, la Paternitas, la triándrica, la tricéfala y la trifacial. La tercera fase (siglos XIII y XIV) en que encontramos la Compassio Patris y las Asunciones y Coronaciones de la Virgen. La cuarta etapa (desde el siglo XV al XVII) en que se recrean las representaciones medievales y se agrega la de la Trinidad celeste y terrestre, y, finalmente, a partir del 1680 en que nos encontramos ante el declive del tema que culminará con el eclipse del siglo XX. Cfr. Boespflug, F., "La Trinidad en el arte: un balance teológico", en *La Trinidad en el arte, lenguajes simbólicos del misterio,* Ediciones Secretariado trinitario, Salamanca, 2004, págs. 41-42.

5 Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…*, pág. 3.

6 Imagen 3.

También encontramos el triángulo en la Trinidad trifacial de Tulebras, en Navarra.[7] En ambos casos vemos señalados en los extremos del triángulo los nombres de las tres Personas divinas, y en las líneas que unen los puntos del triángulo la inscripción: 'non est', con lo cual estarían subrayadas tanto la diversidad de las personas como su identidad esencial, al pertenecer todas a un mismo triángulo.

El segundo símbolo, el del círculo, lo encontramos de dos modos: como tres círculos concéntricos entrelazados, tal como lo vemos en el Libro de las Figuras de Joaquín de Fiore (1135-1202)[8], y como tres círculos superpuestos como en el Baptisterio de Albenga en Liguria, del siglo V.[9]

En el primer caso, tenemos el círculo de color verde que simboliza al Padre, el de color azul al Hijo y el de color rojo al Espíritu Santo.

En el baptisterio en cambio, vemos repetirse los círculos desde el centro hacia afuera, así como las letras alfa y omega. Así analiza la obra Raquel Rivera Torres: "En un mosaico del Baptisterio de Albenga, del siglo V, se halla representada la Trinidad mediante tres círculos concéntricos de color azul degradante que encierran el monograma triple subdivisión, acompañadas por las letras alfa y omega. Doce palomas se mueven en torno al círculo externo en dirección a una cruz dorada contenida en una pequeña circunferencia azul. El círculo, forma perfecta para los filósofos, es empleado por la simbología cristiana para aludir a la perfección divina, la omnipresencia. En este caso, al ser repetido tres veces, ofrece además la idea de la Trinidad. Las letras griegas alfa y omega hacen referencia, en primer lugar, a la totalidad del Ser. Pero, dentro del contexto de las querellas dogmáticas de los primeros siglos, resulta interesante que las dos letras se pongan en relación con el simbolismo trinitario, ya que en el libro del Apocalipsis aparecen tanto en boca de Dios como en la del Hijo, sugiriéndose con claridad la identidad entre ambos: «Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, el que es, el que era, el que viene, el Todopoderoso (Ap 1, 8), y «Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin» (Ap 21, 6). Pero también, en el mismo libro, hacen referencia a Jesús: «He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin. Yo, Jesús, envié a un ángel para testificaros estas cosas en las iglesias» (Ap 22, 12-14). Las palomas designan a los doce apóstoles como portadores del Espíritu y mediadores de la

7 Imagen 4.

8 Imagen 5.

9 Imagen 7.

gracia sobre la Iglesia de Cristo, recordando así la efusión del Espíritu Santo sobre la iglesia congregada en Jerusalén. La intención de este mosaico es mostrar que en Cristo Jesús, el Invisible se ha convertido en visible, apareciendo detrás de Él, como si se tratase de un velo, la Santísima Trinidad".[10]

Emparentada con este modo de expresión de la Trinidad podemos mencionar el crismón de la Catedral de Jaca de principios del siglo XII, que en este caso -a diferencia de los crismones paleocristianos- resignifica la letra griega "ρ/P", abreviatura de Χριστός / ΧΡΙΣΤΟΣ significando la P del Padre, y agrega la S para significar al Espíritu. Esta S no se encontraba en los primitivos crismones de las catacumbas y sarcófagos.[11]

También Hildegarda de Bingen representó la Trinidad bajo esta forma, como lo recogen las miniaturas del Scivias.[12] En el siguiente texto la misma santa describe la imagen:

> Así, ves una luz muy esplendorosa que sin sombra de quimera, defecto ni engaño, representa al Padre; y, en ella, una forma humana del color del zafiro, que, sin mancha de ofuscación, envidia o iniquidad, designa al Hijo, engendrado por el Padre antes de los siglos, según Su divinidad, pero después encarnado en el mundo, en el tiempo, según Su humanidad; y ardía entera en un suave fuego rutilante, fuego que, sin huella de aridez, mortalidad ni calígine, manifiesta al Espíritu Santo: por Él fue concebido, según la carne, el Hijo Único de Dios, nacido de una Virgen en el tiempo, que irradió en el mundo la luz de la claridad verdadera. Y esa esplendorosa luz inundaba todo el fuego rutilante, y el fuego rutilante, la esplendorosa luz; y la esplendorosa luz y el rutilante fuego inundaban toda la forma humana, siendo una sola luz en una sola fuerza y potencia[13]

Siempre dentro del campo de los símbolos, podemos señalar también algunas evocaciones de la Trinidad, tales como la mano del Padre, la paloma para significar el Espíritu Santo y el Cordero para aludir a la segunda Persona encarnada.

---

10 Rivera Torres, R., *La trinidad apofática,* pág. 702ss.

11 "El crismón es monograma de Cristo, pero no queremos dejar de señalar cómo en la portada de la catedral de Jaca, de principios del siglo XII [Figura 3], se convierte en un signo trinitario: la rho griega se entiende como la P de Pater, y se agrega una S para el Spiritus." Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…,* pág.4.

12 Imagen 6. Cfr. Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…,* pág. 3.

13 Hildegarda de Bingen, Scivias, II, cap. 2, PL, 197, 383-738.

1B) LOS TRES ÁNGELES

Una de las más difundidas de las tipologías de la Trinidad es la de la que corresponde a la escena bíblica conocida como la 'Teofanía de Mambré' u hospitalidad de Abraham, narrada en el libro del Génesis 18, 1-15. Los tres personajes que actúan como enviados divinos fueron interpretados por la patrística en referencia a la Santísima Trinidad.[14] Así leemos en San Agustín:

> Habiéndose aparecido tres mancebos y ninguno de ellos era superior a los demás en porte, edad o poder, ¿por qué no ver aquí visiblemente insinuada, mediante la criatura visible, la igualdad suma de la Trinidad, y en las tres personas una misma naturaleza?[15]

La iconografía de la hospitalidad de Abraham data de muy antiguo, ya encontramos una representación en el siglo IV, en la Catacumba romana de Via Latina.[16] Sin embargo, no es fácil determinar cuándo la misma puede considerarse una referencia a la Trinidad. En el mosaico de Santa María Mayor en Roma, del siglo V[17], según la interpretación de Paola Petri Ortiz, ya podríamos encontrar algunas referencias que refieran a una interpretación trinitaria: los panes triangulares y el halo luminoso del personaje central, que identificaría a Jesucristo.

También tenemos la misma escena en el siglo siguiente en un mosaico de San Vital en Ravena.[18] Según Petri Ortiz, el sentido trinitario no estaría tan claro en este ejemplo, aunque para ella es probable que se pueda asumir una interpretación trinitaria, dado que en ámbito bizantino estaba arraigada dicha interpretación en el pasaje bíblico de Mambré. Petri Ortiz ve también en el gesto del personaje central de llevarse la mano al pecho una alusión a Cristo, que en otras imágenes coetáneas se encuentra con la misma gestualidad.[19] Francois Boespflug en cambio afirma contundentemente la interpretación trinitaria.

---

14 "Hasta el siglo IV, la mayoría de los Padres de la Iglesia han interpretado este episodio como una manifestación del Verbo, aquí escoltado por dos ángeles, y un anuncio de la Encarnación. Pero Ambrosio y luego Agustín, ellos los primeros, vieron en este relato una 'prefiguración' del misterio de la Trinidad. El mosaico de Santa María Mayor, de Roma, hecho hacia los años 432-440, vacila aún entre las dos interpretaciones. Sin embargo, tal vacilación no se da en el mosaico de San Vitale, de Ravena." Boespflug, F., *La Trinidad en el arte,* pág 47-48.

15 San Agustín, De Trinitate, II, 20. Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…,* pág. 6.

16 Imagen 9.

17 Imagen 10.

18 Imagen 11. Cfr. Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…,* pág. 6-7.

19 Cfr. Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…,* pág. 6-7

El más famoso de los ejemplos de esta tipología lo encontramos en el icono de Rubliov, realizado en el año 1411 y conservado en la Galeria Tretiakov Moscu. La obra está diagramada sobre un octágono ideal, aludiendo al octavo día. Nos dice Carlos Eymar analizando esta obra: "El octágono que utiliza Rublev para delimitar sutilmente su Trinidad es una alusión indirecta al octavo día, día de la gloria, de la humanidad nueva, de transfiguración de todas las realidades negativas ante la mirada de Dios"[20] A su vez, este octágono se combina con el cuadrado, que alude, en cambio a la tierra, como en tantas otras representaciones arquitectónicas y pictóricas medievales en que el cuatro se asimila a lo terreno. También el círculo se encuentra dentro del diagrama de la obra, y así tenemos las tres figuras simbólicas esenciales de lo celeste y lo terrestre, combinadas entre sí. Cielo y tierra unidos entre sí en la obra, que esconde los grandes misterios de la economía salvífica: la Trinidad, la Encarnación y la Redención.

En cuanto a la interpretación de cada uno de los tres ángeles, no hay una coincidencia entre los estudiosos respecto a su identidad. Para Evdokimov, quien sigue la tradición de San Esteban de Perm, contemporáneo al artista del icono, el ángel del centro representa al Padre, el de la izquierda al Hijo, el de la derecha al Espíritu Santo. Otros autores, en cambio, sitúan al Padre a la izquierda, al Hijo en el centro, al Espíritu a la derecha, basándose en los colores: el indefinido se adjudicaría al Padre, el azul y el rojo al Hijo, por sus dos naturalezas, y el verde, símbolo de la juventud y la fuerza, al Espíritu Santo. Otros, incluso, piensan que el del centro sea el Espíritu Santo, que une al Padre y al Hijo.[21]

La otra escena bíblica que ha utilizado la iconografía para referirse a la Trinidad, ahora ya del Nuevo Testamento, es la del Bautismo del Señor.[22] El episodio en sí mismo es una teofanía Trinitaria, tal como la narran los sinópticos. "En esos días, Jesús salió del pueblo de Nazareth, que está en la región de Galilea, y Juan lo bautizó en el río Jordán. Y en el momento de salir del agua, Jesús vio que el cielo se abría y que el Espíritu bajaba sobre él como una paloma. Y se oyó una voz del cielo que dijo: 'Tú eres mi Hijo amado en quien me complazco".[23] Del mismo modo la escena de la Transfiguración es

---

20 Carlos Eymar, *Meditación ante el icono de la Trinidad de André Rublev,* pág. 528-529.

21 Cfr. Carlos Eymar, "Meditación ante el icono de la Trinidad de André Rublev", en *Revista de espiritualidad,* n° 249, 2003, Madrid, (499-556), pág. 547.

22 Imagen 15.

23 Mt 1, 9-11

una teofanía trinitaria, y en las representaciones medievales de este misterio podemos también encontrar una evocación de la Santísima Trinidad.

2. REPRESENTACIONES DE LA TRINIDAD ANTROPOMORFAS

2A) EL HIJO A LA DIESTRA DEL PADRE

La forma más usual de representar la Trinidad de modo antropomorfo ha sido la del Padre como un anciano, el Hijo como un joven barbado, y el Espíritu Santo en forma de paloma. Este tipo de representación tiene su antecedente en las ilustraciones miniadas del salmo 109[24], ilustrando el versículo 1 en que se dice: "Dijo el Señor a mi Señor, siéntate a mi derecha, y pondré tus enemigos como estrado de tus pies".[25] Encontramos también esta representación en los vitrales de Saint Denis. A partir del siglo XII comienza a incorporarse el Espíritu Santo con forma de paloma.[26] "Tradicionalmente ya a partir del siglo XII, las tres personas divinas, quedan representadas a través de Dios Padre como anciano venerable, Dios Hijo como un varón de 33 años ya que se manifestó como hombre mortal y falleció con esa edad y el Espíritu Santo a modo de paloma. Esta figuración de Dios Padre arranca a partir del siglo IX, perdura en el tiempo y justifica su recreación como un anciano siguiendo al profeta Daniel[27]: 'Estuve mirando hasta que fueron puestos tronos, y se sentó un Anciano de días, cuyo vestido era blanco como la nieve, y el pelo de su cabeza como lana limpia; su trono llama de fuego, y las ruedas del mismo, fuego ardiente'. Juan, al considerar el bautismo de Cristo, relató la figuración del Espíritu Santo: 'He visto al Espíritu bajar del cielo como paloma.'[28]"[29]

---

24 Imágenes 16 y 17.

25 "La iluminación del salmo 109 es fundamental en el desarrollo del tipo iconográfico de la Trinidad con las figuras del Padre y el Hijo sobre el trono y la Paloma entre ambos. Este tipo convivirá durante siglos con el de Cristo sentado a la derecha del Padre en la iluminación de este texto bíblico, hasta que, finalmente, la iconografía trinitaria acabe por imponerse." Mocholí Martínez, M. E., "El salmo 109 como origen de la iconografía de la Trinidad", en *Emblemática trascendente, hermenéutica de la imagen e iconología del texto,* Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, (495-506), pág. 499. El Hijo sentado a la derecha del Padre es Cristo mismo, si la prefiguración fue hecha en el salmo 110, la confirmación de la filiación divina del Hijo encarnado está afirmada en distintos pasajes del nuevo testamento: Mt 22, 43 y Heb 1, 13, Mc 16, 19.

26 Imágenes 18 y 19.

27 Dn 7, 9.

28 Jn 1, 30.

29 González de Zárate, J. M., "La Trinidad antropomorfa como *Sedes Gratiae*",

La presencia de las tres Personas divinas personificadas puede presentarse de dos modos: o bien con los tres personajes idénticos, o bien con los tres diversificados en sus rasgos y características. "Dios Padre puede aparecer repitiendo los rasgos de Cristo, puesto que el mismo Jesús afirma: "Quien me ha visto a mí ha visto al Padre"[30]. No obstante, a partir del siglo XIV es más frecuente la fisonomía anciana, siguiendo la visión de Daniel. Además, en muchas culturas los ancianos son tenidos como los más sabios, por el hecho de conservarse a pesar del paso del tiempo. Desde finales de la Edad Media porta atributos de poder, como el cetro o la bola del mundo y vestimentas pontificales, como la capa pluvial y sobre todo la tiara con triple corona. Dios Hijo, por su parte, suele aparecer más joven y su atributo más destacado es la cruz, aunque puede asumir motivos que hagan referencia al poder. También puede mostrar las llagas de la Pasión. El hecho de que el Espíritu Santo se represente como una paloma se debe a que fue ésta la apariencia que tomó en el Bautismo de Cristo. No es casual que aparezca en el centro de las otras dos personas, sino que con ello se quiere indicar que procede del Padre y del Hijo."[31]

2B) PATERNITAS

Se trata de una tipología que muestra al Padre en un trono llevando sobre sus rodillas a Cristo, a veces como niño, a veces como adulto.[32] Nuevamente vemos el Espíritu Santo en forma de paloma en la mayoría de estas representaciones. El origen iconográfico de esta tipología se remonta a los iconos bizantinos de la Virgen Κυριώτισσα, en que María se encuentra sentada, frontal, con el niño en sus rodillas. En aquellas imágenes se quería subrayar la maternidad divina. Trasladado a las imágenes de la *Paternitas*, se subraya en este caso la paternidad de Dios respecto a su Hijo divino, ad intra en la Trinidad, ad extra en la encarnación, es decir, Cristo.

Del siglo XI tenemos un ejemplo temprano de esta representación en la miniatura del Codex Harley conservado en la British Library. También podemos citar el ejemplo bellísimo del fresco de la Abadía de Grottaferrata, del siglo XIII.[33]

Tenemos también el elocuente ejemplo del icono ruso del siglo

---

Archivo español de arte, LXXXVIII, 350 ABRIL-JUNIO 2015, pp. 189-197, pág. 191.

30 Jn 14, 8

31 Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad,* pág. 5.

32 Imágenes 20, 21 y 22.

33 Cfr. Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad,* pág. 10-11.

XIV que se encuentra en la galería de Trajakov[34]. Leamos a Spidlik quien, comentando dicho icono, explicita el sentido de los colores: "Sobre el trono de color rojo se sienta un blanco anciano, el Padre. Sobre su pecho reposa la figura del Hijo, de color rojo. Y bajo él la paloma blanca representa el Espíritu Santo. El simbolismo de los colores puede ser leído del modo siguiente: el rojo es divino y el blanco se usa para expresar las realidades espirituales. De esto sigue la siguiente interpretación: sobre el trono de la divinidad se sienta Dios Padre, puro espíritu. Sobre su pecho reposa el Hijo, Dios verdadero de Dios verdadero, y él envía al mundo su Espíritu. Así todo el bien desciende del Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo, como al contrario, la subida humana se hace en el Espíritu por medio del hijo al Padre. Es aquello que fue llamado la *via aurea de nuestra santificación."*[35]

2C) TRONO DE GRACIA

Muy difundida a partir del siglo XIII, encontramos la tipología denominada *Sedes Gratiae.36* La misma presenta al Padre también como un anciano entronizado que sostiene, en este caso, verticalmente -a diferencia de la tipología anterior en que los personajes se encontraban en paralelo horizontal- a Cristo crucificado.[37] El Espíritu se presenta también aquí en forma de paloma. "Dios Padre se presenta en cierto modo como el altar del sacrificio de su Hijo, mostrando la perfecta conformidad de voluntades. También se exalta la doble naturaleza de Cristo, que como hombre ha muerto, pero como Dios forma parte de la Trinidad."[38]

Famosa es la obra del artista renacentista Masaccio[39] conservada en la Iglesia florentina de Santa Maria Novella, realizada entre 1425 y 1428.

De las tipologías trinitarias, fue ésta la que más gozó del beneplácito eclesiástico. Otras, como veremos, fueron cuestionadas por diversas razones teológicas.

---

34 Imagen 12.

35 Th. Spidlik, S. J., "Il volto del Padre", en *Il volto dei volti, Cristo,* Editrice Velar, Gorle, 1999, pág 34.

36 Imágenes 23, 24 y 25.

37 "Las primeras representaciones las encontramos en miniaturas del siglo XII, y se multiplican a partir del siglo XIII, sobre todo en Francia. Desde allí se expande por Europa, siendo especialmente querido en Alemania e Italia." Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…,* pág. 10.

38 Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…,* pág. 9-10.

39 Imagen 23.

2D) COMPASSIO PATRIS

Similar a la anterior, pero con una variante, encontramos la tipología de la Compassio patris[40]. Difiere del Trono de Gracia en que no se encuentra la cruz, sino Cristo solo, yacente, muertos en brazos del Padre. El título de las obras alude a un tema que algunos autores considerarán una anticipación de la reflexión teológica actual acerca del sufrimiento de Dios. En efecto, el Padre, sosteniendo en sus brazos a su Hijo muerto, se asocia a su sufrimiento y no puede no pensarse, al mirar estas obras, en el dolor de un padre sacrificando a su hijo. Justamente por esta humanización de Dios Padre como un personaje sufriente, fue cuestionada en algún momento esta representación trinitaria.

Su antecedente iconográfico está en las Piedades marianas, muy difundidas en el siglo XIV en los países bajos, las conocidas Vesperbilder en que se ve a María con su Hijo muerto en sus brazos.[41]

Una de las más famosas obras con este tema es la obra que el Greco pintó entre los años 1577 y 1579 para el monasterio de Santo Domingo de Toledo. En esta obra el Padre inclina la cabeza hacia el Hijo y su expresión es de serena tristeza. La vestimenta sacerdotal -la mitra y la túnica blanca- hablan del sacrificio que el Padre realiza con su Unigénito, tal como lo enuncia San Juan "tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo.[42]"[43]

Si bien la mayoría de las veces en la Compassio patris aparece el Padre y el Hijo, en algunos ejemplos encontramos también al Espíritu Santo personificado, con lo cual podríamos decir que se trata de una combinación de dos tipologías: la del Trono de Gracia y la de la Compassio patris. Un ejemplo de ello lo tenemos en una escultura del siglo XV en la Iglesia de Santa María de Valpuesta,

---

40 Imágenes 26 y 27.

41 En cierto sentido se puede considerar una variante de la tipología anterior, solo que en esta ocasión no aparece la cruz; el Padre sostiene directamente a Cristo muerto, apoyándolo sobre su regazo, lo que aporta intensidad expresiva. En este sentido, recuerda a las representaciones marianas de la Piedad, y es probable que sean su fuente directa de inspiración. Surge en Francia, concretamente en la región de Borgoña, a finales del siglo XIV, y cobra gran popularidad en Holanda y Alemania, alcanzando su cumbre a finales del siglo XV y en el XVI. Sin duda a ello contribuyó también el libro de San Buenaventura, Lignum Vitae, en el que presenta a Jacob como prefiguración de Dios Padre, pues recibe la túnica ensangrentada de su hijo José, como el Padre recibe el Cuerpo ensangrentado de Cristo . El texto hace hincapié precisamente en la compasión del Padre, nombre que recibe esta representación" ." Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad,* pág. 10-11.

42 Mt 4, 4.

43 Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…,* págs. 10-11.

en Burgos. "La talla no presenta cruz alguna, en ella podemos contemplar a Dios Padre y al Espíritu Santo barbados y ancianos y con una clara *isocefalia*, pues son muy semejantes, aspecto claramente novedoso en la iconografía trinitaria. Entre ambos, Cristo muerto con los estigmas de su pasión. Sin duda el argumento parece representar más bien la piedad del Padre con el Hijo. Cristo se presenta sobre la esfera terrestre estableciendo con ello el signo de la Gracia redentora, el cuerpo de Cristo que se ofreció a toda la humanidad."[44]

2E) LOS TRES IDÉNTICOS

Conocida como la Trinidad triándrica, se trata de una tipología que muestra a las tres Personas divinas representadas en forma humana, colocados los tres personajes uno al lado del otro, sea de pie, sea sentados.[45] En algunos casos, se ven solamente sus cabezas. Lo que quería subrayar este tipo de iconografía era la igualdad -de naturaleza- y la distinción de las personas. Este tipo de representación habría sido cuestionado ya en el siglo XIII.[46]

Este tipo de imágenes se difundió mucho en España y luego se propagó abundantemente en américa. Encontramos muchos ejemplos de esta tipología en la pintura cuzqueña.

Lo cierto es que esta iconografía se difundió hasta el siglo XX, en donde encontramos incluso su expresión en el arte monumental como por ejemplo en la Iglesia de la Trinidad en París, en el tímpano de la Iglesia de la Trinité-aux-Dames en Caen y en la catedral de Milán.

Tanto cardenal Francisco Pacheco[47] en el siglo XVII como el Papa Benedicto XIV pusieron objeciones a este tipo de representaciones de la Trinidad. El Papa, por su parte, la permitió, pero prohibió la representación del Espíritu Santo como hombre, por lo cual se retorna a la simbolización como paloma.

2F) TRINIDAD TRICÉFALA O TRIFACIAL

Esta tipología denominada Trinidad tricéfala o trifacial es una forma de representar el misterio cristiano de la Santísima Trinidad a través

---

44 González de Zárate, J. *De la Trinidad antropomorfa como sedes Gratiae*, pp. 189-199.

45 Imágenes 28, 29, 30, 31 y 32.

46 Cfr. Boespflug, F., *La trinidad en el arte: un balance teológico,* pág. 58.

47 Cardenal y obispo español que vivió entre 1521-1579 y tuvo diversas intervenciones y un tratado sobre el arte sacro, en el cual se hace eco de las declaraciones del Concilio de Trento en relación al tema de las imágenes.

de tres cabezas confundidas entre sí, o bien, una sola pero con más de dos ojos, una boca y una nariz.[48] La misma iconografía muestra la intención de mostrar una unidad en una tríada, o bien una tríada en unidad, lo cual haría alusión a la unidad de naturaleza divina y la Trinidad de Personas.[49]

Sus antecedentes son paganos[50] y muy antiguos, existía en las deidades triformes del mundo indoeuropeo, lo encontramos también en el mundo griego.[51]

Como representación de la Trinidad tenemos ejemplos medievales y posteriores, y se trasladó también a América, a donde se difundió también con un carácter pedagógico. A diferencia de lo que ocurrió en Europa, en donde esta tipología fue cuestionada por la autoridad eclesial, "su vigencia tardía en América no resultó polémica, sino que más bien sirvió como una alternativa iconográfica de gran potencial pedagógico. De esta manera, se privilegió la comunicabilidad de los valores intrínsecos –los de la igualdad de las tres Personas– por sobre su valor ortodoxo. Puesto que el clero no quiso conducir a los indígenas hacia tentaciones o malos entendidos animísticos, la Trinidad antropomorfa se presentaba como una solución didáctica óptima que, evitando la representación del Espíritu Santo en forma de paloma, subrayaba la identidad de las tres personas."[52]

Algunos ejemplos de la Trinidad que nos ocupa son: la del monasterio de Tulebras, que combina dos tipologías, la geométrica y ésta del trifronte. En segundo lugar podemos mencionar el fresco de Andrea del Sarto en el refectorio del convento de san Salvi, en Florencia, años 1511 y 1517. También tenemos la obra de Filippo Lippi, 'Visión de san Agustín) conservada en la Galería Uffizi, en Florencia, en donde la Trinidad aparece con un triple rostro.[53]

A partir del Concilio de Trento, la Iglesia desalentó estas representaciones por considerarlas peligrosas en su claridad teológica, hasta que en el año 1628 el Papa Urbano VIII prohibió

---

48 Imágenes 33, 34 y 35.

49 Cfr. Ortega, P., *La Trinidad trifacial. Una iconografía herética*. Universidad Autónoma de Madrid.

50 Cfr. Pettazzoni, R., "The Pagan Origins of Three-headed Representation of the Christian Trinity", en Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, vol. 9, 1946, pp. 135-151.

51 Cfr. Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad, Evolución de las tipologías a través de la Historia del Arte,* pág. 12.

52 Sartor, M., La trinidad heterodoxa en América Latina, Revista ecuatoriana de historia, 25, Ier Semestre 2007, - Quito – (9-43).

53 Cfr. Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…*, pág. 12.

definitivamente su representación y mandó quemar las imágenes correspondientes.[54]

2G) TRINIDAD CELESTE Y TERRESTRE

Esta denominación de la representación trinitaria combina la misma con la Sagrada familia. Normalmente diferencia dos planos: uno arriba, en el que aparece la Trinidad celestial, otro abajo, en que se ven a María, a José y al niño Jesús.[55] La Trinidad se encuentra arriba pero también de forma vertical involucrando al niño, el Hijo encarnado. El Espíritu Santo aparece en forma de paloma en un nivel intermedio, conectando ambos planos, celeste y terrestre. Evoca en su diagramación las imágenes del Bautismo en que la Trinidad se encontraba también en una situación similar: el Padre arriba, el Espíritu en medio, el Hijo abajo, encarnado.

> Las fuentes literarias que inspiran este tema son principalmente los tratados devocionales del siglo XVI, en especial los de los jesuitas. En España no se difundirá hasta el siglo XVII, junto a las escenas cotidianas de la vida de Jesús y sus padres. Un ejemplo es la obra de Murillo (1675-1682) conservada en la National Gallery de Londres.[56]

2H) CORONACIÓN DE MARÍA

Tenemos finalmente la representación de la Trinidad en las escenas de la Asunción y de la Coronación de María[57], cuyo origen se encuentra en el final del medioevo y toma su raíz de la iconografía de la Asunción, a su vez originada en la iconografía de la dormición mariana. Muchos ejemplos tenemos de esta tipología, que se difundió enormemente en ámbito occidental a partir del renacimiento en adelante. Los más grandes artistas realizaron obras con esta temática, tales como Tiziano, el Greco, Murillo, entre otros.

Finalmente, la Trinidad podría estar también asociada a escenas de santos. "La Trinidad clásica puede estar asociada a otras escenas, especialmente las marianas, como la Asunción o la Coronación, o hagiográficas, sobre todo en el caso de aquellos santos que tuvieron visiones de la Trinidad, como San Agustín o San Ignacio de Loyola ."[58]

---

54 Cfr. Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…*, pág. 6.

55 Imagen 36.

56 Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…*, págs. 14-15.

57 Imagen 37.

58 Petri Ortiz, P., *Iconografía de la Trinidad…* pág. 5.

III. CONCLUSIONES

Luego de este recorrido a través de las distintas tipologías con que el cristianismo expresó el misterio más trascendente e inefable que profesa, volvamos para concluir a la pregunta esencial que acompañó la reflexión sobre el fundamento del arte cristiano, desde sus inicios: ¿es posible representar a Dios? ¿es posible expresar con lenguaje humano una realidad tan distinta, tan 'Otra', tan lejana a la finitud del hombre y de la creación, dado que se trata de Dios mismo, de la esencia de Dios que se nos ha revelado como Trinidad? ¿Es posible expresar con materia -formas, colores, sonidos- lo que va más allá de toda materia, a Aquél que hizo toda materia y de cuyas manos ha salido todo lo que nos es cercano?

En las vísperas de la pasión del Señor, Felipe se hace eco de la súplica silenciosa que emerge del corazón del ser humano, y suplica a Cristo: 'Señor, muéstranos al Padre, y eso nos basta'. Y Cristo le contesta: 'Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre.'

Cristo, será la clave para poder abordar el tema de la posibilidad de conocer y de representar a Dios. Él mismo tomó la iniciativa de hacerse sensible, de hacerse visible, de dejarse tocar por el hombre. El Verbo encarnado es quien ha abierto el camino para poder 'ver' al Dios invisible, al Dios que es Padre en su esencia pero a quien 'nadie lo ha visto jamás', salvo el Hijo.[59] Y Cristo mismo es quien nos revela a Dios como Padre. En un profundo estudio dedicado a esta temática, dice Tadeusz Styczén, comenzando por las mismas palabras del Señor: "'Quien me ve, ve al Padre'. ¿Por qué Cristo no ha dicho 'Quien me ve, ve a Dios'? ¿Acaso porque no tenía derecho de hacerlo? Lo tenía, obviamente. ¿Por qué entonces ha renunciado? Indudablemente porque quería decir algo más, y no mejor, sobre Dios. Quería revelar por qué Dios ante todo es Dios. Quería revelar el misterio más profundo de su divinidad. Quería revelar al hombre el nombre propio de Dios. El nombre que es la palabra 'Padre'…"[60] Y así, a ese Dios inefable e inaccesible para el ojo humano, Cristo lo hace accesible al encarnarse y venir a hablar con el lenguaje comprensible para el hombre: el lenguaje de la carne. Y ese Dios inefable e inaccesible ahora sabemos tiene un nombre y que ese nombre es *Padre*.

"San Juan Evangelista coloca el problema fundamental en estos términos, cuando dice en el Prólogo: 'A Dios ninguno lo ha visto jamás'. Pero lo dice solo para evidenciar todavía más y valorizar las

---

59 Jn 1, 8.

60 Styczén, T., S.D.S., "Ecce homo: volto dell'uomo, Volto di Dios cioè chi vede me vede il Padre", en *Il volto dei volti, Cristo,* Editrice Velar, 1998, Gorle, pág. 36ss.

dimensiones de la sorpresa que desea anunciar 'de frente a todos', como 'feliz noticia' de la solución del problema del hombre. ¿Problema resuelto por quien, y cómo? He aquí su respuesta: 'Justo al Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, Él se lo ha revelado' (Jn 1, 18). Puesto que 'El Verbo se hizo carne y vino a habitar en medio de nosotros, y nosotros hemos visto su gloria, gloria como de unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad' (Jn 1, 14)… Un discípulo que repite con absoluta exactitud aquello que no podía no recordar y transmitir: 'Quien me ve, ve al Padre' (Jn 14, 9)"[61]

En el seno de la Trinidad el Verbo es la expresión de Dios ad intra. La Creación es la primera Palabra de Dios ad extra, que es dicha justamente a través del Hijo: 'Todo fue creado por Él, a través de Él y para Él."[62] El tercer momento de la manifestación o expresión de esa Palabra divina, es también ad extra y se trata de la Encarnación. Cristo es la Palabra encarnada. Así se expresa el autor recién citado, usando la metáfora de la ventana para simbolizar el doble espacio al que abre el Verbo en sí y encarnado: "El Verbo Divino es el Verbo de Dios sobre Dios y para Dios. El Verbo Divino encarnado es el Verbo de Dios sobre Dios para los hombres. Es la ventana que expone a Dios entre los hombres. El Verbo Divino sobre Dios deviene para el hombre la ventana sobre Dios porque a través de ella el hombre está en grado de mirar y ver a Dios."[63]

Esta ventana al misterio de Dios que nos ha abierto Cristo nos ha posibilitado contemplar del otro lado y vislumbrar una realidad de un Dios familia, un Dios *nosotros,* un Dios cuya esencia es ser Padre y cuyo nombre es Amor, según lo dice san Juan en su primera epístola.

El arte cristiano se esforzó por lograr representar de algún modo coherente el misterio más hondo de la fe. Sin duda los esfuerzos dieron resultados preciosos como son las grandes obras maestras con este tema que hemos heredado de los grandes artistas. Sin embargo, siguiendo las palabras del mismo Cristo, tal vez sea el caso de volver en nuestros días a un camino más simple, a un camino más directo, el camino que el mismo Dios trinitario eligió para acercársenos: el Rostro de su Hijo encarnado.

Mirando el Rostro de Cristo a quien podemos representar -y los iconos por ejemplo buscan ser ese sacramento de su Presencia- tal vez tendremos un camino más directo para encontrarnos no solo con el Rostro del Hijo de Dios hecho hombre, sino también con el Verbo de

---

61 Styczén, T. , Ecce homo: volto dell'uomo, Volto di Dios…, pág. 35.

62 Col. 1, 16.

63 Styczén, T., Ecce homo: volto dell'uomo, Volto di Dios…, pág. 35.

Dios y a través de Él, encontrarnos con la Mirada del Padre en el Amor del Espíritu Santo.

Tal vez baste con mirar su Rostro para encontrar sintéticamente a los otros dos que siempre van con Él. Tal vez la mejor obra de arte no sea otra que ese Rostro, esa Persona, ese Cuerpo que se nos hace presente cada día, y que quiso quedarse entre nosotros en el Pan del Altar.

Desde allí su Mirada nos transparenta la Mirada del Padre, mirada Amorosa que contiene el Amor que es el Espíritu, y desde ese misterio de entrega divina nos invita a adentrarnos en el misterio mismo intra-trinitario, para vivir en comunión de amor, como hijos de ese Padre y hermanos en el Hijo, abrazados por el fuego del Espíritu. Esta es la mayor y más bella obra de arte de la Trinidad que podamos apreciar en este mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Boespflug, F. (2004). "La Trinidad en el arte: un balance teológico", en *La Trinidad en el arte, lenguajes simbólicos del misterio.* Salamanca: Ediciones Secretariado trinitario.

Eymar, C. (2003). Meditación ante el icono de la Trinidad de André Rublev, *Revista de espiritualidad*, 62, pp. 299-556.

Eymar, C. (2003). Meditación ante el icono de la Trinidad de André Rublev, en *Revista de espiritualidad,* 249, pp. 499-556.

Fingernagel A. & Ch. Gastgeber (2008). *The most beautiful Bibles.* Hong Kong, Köln, London, Los ángeles, Madrid, Paris, Tokyo: Taschen.

González de Zárate, J. M. (2015). "La Trinidad antropomorfa como *Sedes Gratiae*", *Archivo español de arte*, LXXXVIII, 350 Abril-junio, pp. 189-197.

Grabar, A. (1991). Las vías de la creación en la iconografía cristiana. Madrid: Alianza Forma.

Hildegarda de Bingen, Scivias, Doroteja, N. (editor y curador) (2016). Studia Latina et Graeca, vol. 18.

Mocholí Martínez, M. E. (2011). "El salmo 109 como origen de la iconografía de la Trinidad", en *Emblemática trascendente, hermenéutica de la imagen e iconología del texto,* Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 495-506.

Petri Ortiz, P. *Iconografía de la Trinidad, Evolución de las tipologías a través de la Historia del Arte,* CEU, Universidad de San Pablo: en www.academia.edu

Ortega Ventureira, P. (2020). La Trinidad trifacial. Una iconografía herética. *Herejía y belleza. Revista de estudios culturales sobre el movimiento gótico* (9), pp. 34-47. www.academia.edu

Pettazzoni, R. (1946). "The Pagan Origins of Three-headed

Representation of the Christian Trinity", en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 9, pp. 135-151.
Rivera Torres, R., *La Trinidad apofática,* Grupo de investigación APES - Universidad CEU-Cardenal Herrera. http://www.emblematica.com/see/anejos_imago/anejos-1/Rivera_Torres_Raquel_La_Trinidad_apofatica.pdf
Sartor, M. (2007). La Trinidad heterodoxa en América Latina, en *Revista ecuatoriana de historia*, 25, 1er Semestre, Quito, pp. 9-43.
Spidlik, Th., S. J. (1999). Il volto del Padre, en *Il volto dei volti, Cristo,* Editrice Velar, Gorle.
Styczén, T., S.D.S. (1998). Ecce homo: volto dell'uomo, Volto di Dios cioè chi vede me vede il Padre, en *Il volto dei volti, Cristo,* Editrice Velar, Gorle.

ANEXO: IMÁGENES

Imagen 2 – *Pacto de Dios con Noé* – Codex Cotton, s. V-VI.

Imagen 1 – *Expulsión del Paraíso,* Codex Cotton, s. V-VI.

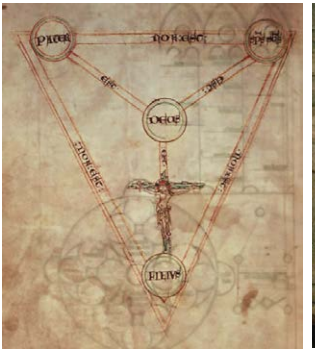

Imagen 3 – *Escudo de la Trinidad,* Manuscrito Cotton Faustina, s. XIII.

Imagen 4 – *Trinidad trifacial* – siglo XVI – Museo Nacional de Arte de Cataluña.

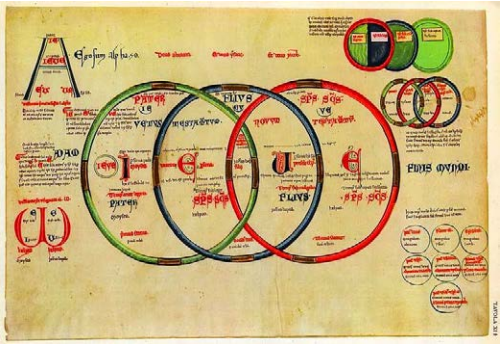

Imagen 5 - Tabla XIb del *Liber Figurarum,* de Joaquín de Fiore (s. XII).

Imagen 6 – *Trinidad con círculos* Hildegarda – Scivias – s. XII.

Imágenes 7 - Crismón trinitario - Baptisterio de Albenga, Liguria. s. VI.

Imagen 8 - Catedral de Jaca, Huesca, s. XII.

Imagen 9 – *Hospitalidad de Abraham* – Catacumba de Via Latina, s. III.

Imagen 10 – Particular del mosaico de Santa María Mayor, Roma, s. V.

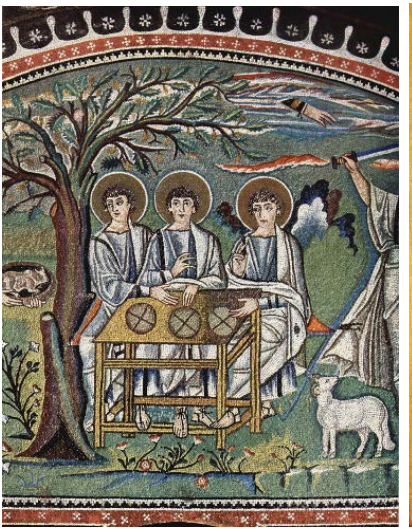

Imagen 11- *Hospitalidad de Abraham*, San Vitale – Ravena, s.VI.

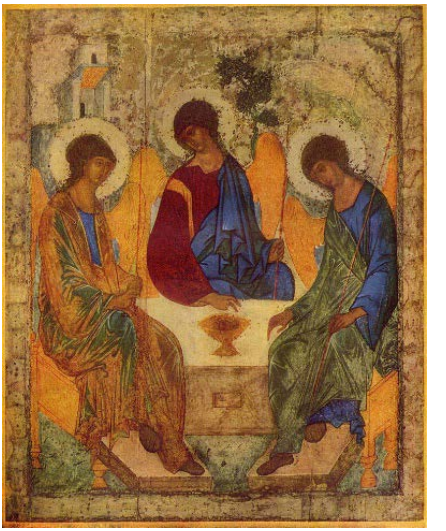

Imagen 12 - Rublev, *Trinidad,* Galería Tetriakov – Moscú, s. XI.

Imagen 13 – *La hospitalidad de Abraham,* icono que da nombre al Maestro del icono de la Trinidad siglo XVI - Museo Benaki, Atenas.

Imagen 14 - *Hospitalidad de Abraham*, icono bielorruso.

Imagen 15 - *Bautismo del Señor,* Monasterio de San Lucas, Grecia.

Imagen 16 - Salterio, s. XII, Normandía, Koninklijke Bibliotheek. Wallingford.

Imagen 17 - Molde de sello de Godwin y Godgytha, s.o XI. British Museum, Londres.

Imagen 18 - Breviario de Juan sin Miedo, s. XV - Londres, British Library.

Imagen 19 - Miniatura de la *Bible historiale* de Guiard des Moulins, (siglo XV), BNF, París.

Imagen 20 - Trinidad tipo Paternitas. Siglo XIII
Abadía de Santa Maria di Grottaferrata.

Imagen 21 - Evangelio griego, Constantinopla,
segunda mitad del Siglo XIII.

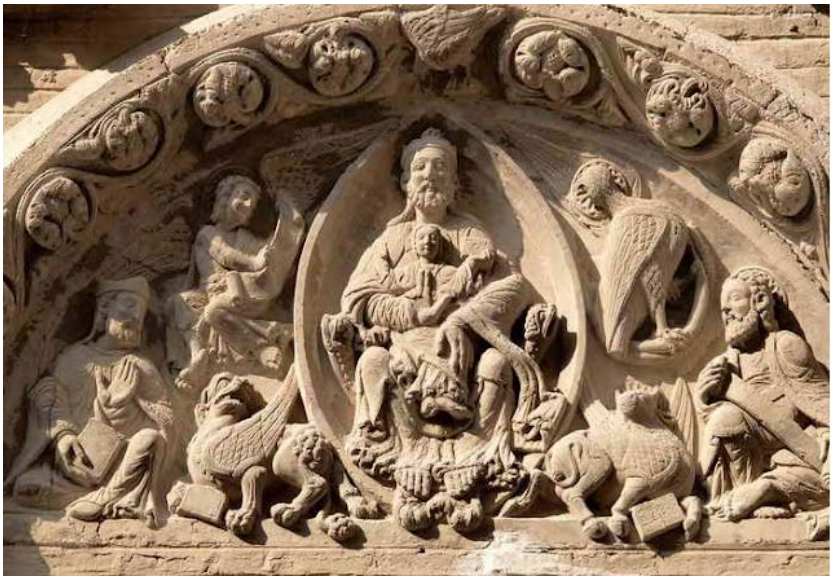

Imagen 22 - *Paternitas* - Tímpano de la iglesia de San Nicolás en Tudela, siglo XII.

Imagen 23 - *Trono de Gracia*, Iglesia de San Blas de Buriñondo en Bergara (España), s. XV.

Imagen 24 – Breviario de Martin el humano, siglo XV.

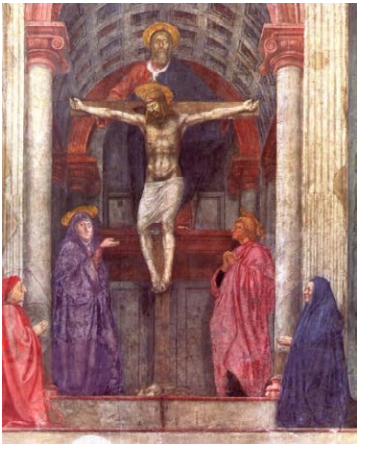

Imagen 25 - Masaccio siglo XV, Santa Maria Novella, Florencia, Italia.

Imagen 26 - Trinidad. Santa María de Valpuesta (Burgos), siglos XV-XVI.

Imagen 27 – La Trinidad, El Greco, 1577.

Imagen 28 - La Trinidad triándrica, Anónimo, siglo XVI – Benna, Italia, siglo XVI.

Imagen 29 – *Trinidad isomorfa,* Iglesia de San Pedro y San Pablo, Castelletto Cervo, Italia, siglo XV.

Imágenes 30 y 31 - *Trinidad isomorfa*, arte cuzqueño.

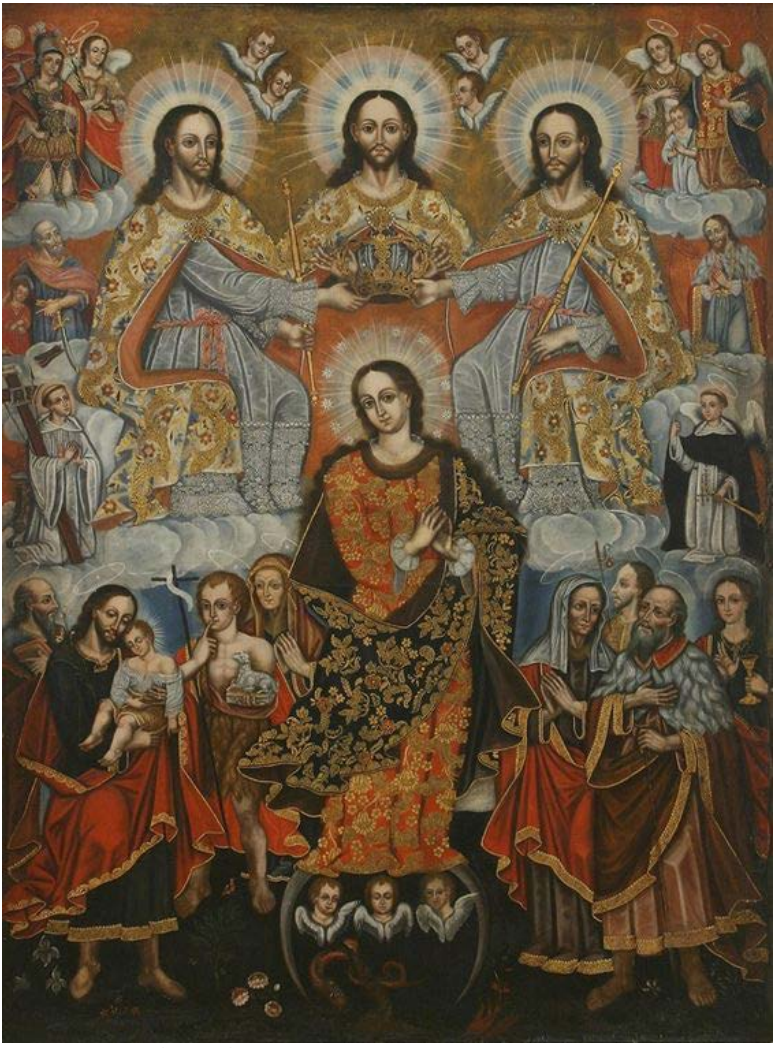

Imagen 32 – *Coronación de María,* Arte cuzqueño, siglo XVII.

Imagen 33 – *Trinidad trifacial* - Iglesia de San Ciríaco, Provins (Francia), pintura mural, s. XVI.

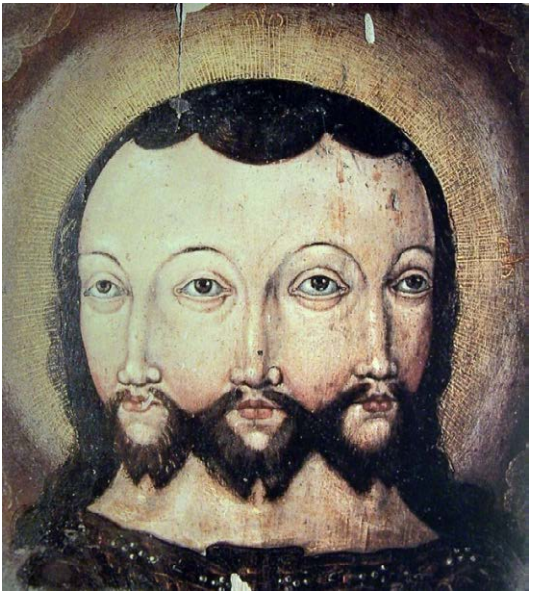

Imagen 34 - *Trinidad trifacial*, Iglesia de San Ciríaco, Provins (Francia), pintura mural, s. XVI.

Imagen 35 - Santísima Trinidad, Escuela Cuzqueña, s. XVIII, Museo de Arte de Lima Cusqueña, Imagen 36 – Trinidad celeste y 1720 - 1740, Museo de Arte de Lima.

Imagen 36 – Esteban Murillo, *Trinidad terrestre y celeste,* National Gallery, Londres.

Imagen 37 – Coronación de María - Enguerrand Quarton, 1454, Villeneuve-les-Avignon, Musée de l'Hospice.

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA LUZ QUE FLUYE DE LA DIVINIDAD DE MATILDE DE MAGDEBURGO

Nahima Caram*

Este trabajo se propone investigar el texto de Matilde de Magdeburgo, *La Luz que fluye de la divinidad*. La autora nació en 1210 y este texto se conserva en manuscritos del siglo XIV. Está lleno de imágenes poéticas, visiones, alegorías, etc.; y esto en un tono que no deja de ser erótico. No se sabe si el texto es o no biográfico, sí que los últimos diez años de su vida ella vivió en el convento de Helfta. La autora (narradora-)indica que este texto debe ser leído "nueve" veces. Y en él, ella narra cómo es saludada a la edad de 12 años por el Espíritu Santo, y a partir de allí este hecho no ha dejado de suceder a lo largo de su vida.

Ella elige el "verbo" "fluir" para indicar cómo es la relación dentro de la divinidad (Padre- Hijo) y el amor que hay entre ambos que es el Espíritu Santo y fuera de la divinidad, es decir la relación "Autora- Dios".

A partir de la primera vez en que la autora se reconoce como "saludada" por el Espíritu Santo, este hecho que empezó a ocurrir todos los días, y desde allí no se sintió capaz de cometer ningún pecado venial. (…) Yo, indigna pecadora,

> fui saludada a la edad de doce años, cuando estaba sola, por el Espíritu Santo, que se derramó con tanta fuerza que nunca más me sentí capaz

* UNT

> de cometer un pecado venial grave. El amadísimo saludo ocurría todos los días, y con su amor, me hacía desagradable toda la dulzura del mundo, y seguía creciendo de día en día. Esto sucedió durante más de treinta y un años. No sabía de Dios más de lo que decía la fe cristiana, y ponía todo mi empeño en que mi corazón fuese puro. Dios mismo es testigo en que nunca pedí ni con la voluntad ni con el anhelo, que me diera las cosas que están escritas en este libro. Tampoco pensé nunca que esto le pudiese suceder a una persona. (L IV,c. ii)

Este saludo obró una transformación en la autora. Especialmente en su voluntad y en ella como un todo completo. "Este saludo no puede ni debe recibirlo nadie sin ser sometido y aniquilado".

La autora utiliza metáforas, para que el lector pueda imaginar qué puede causar este Saludo en el alma humana.

> El pez no puede ahogarse en el agua, el pájaro no puede hundirse en el aire, el oro no puede consumirse en el fuego, pues allí recibe su luz y su fulgor. Dios ha concedido a todas las criaturas el poder vivir según su naturaleza, ¿cómo podría yo entonces oponerme a la mía? Abandonando todas las cosas debería entrar en Dios, que es mi padre por naturaleza, hermano por su humanidad, esposo por amor y yo suya desde siempre. ¿Querés que no lo sienta con fuerza? Él puede quemar con violencia, pero también refrescar con consuelo. (L I, c. xliiv)

La autora se reconoce como esposa del Padre, madre del Hijo y amante del Espíritu Santo.

> Cuando el júbilo de nuestro Padre se había convertido en desconsuelo por la caída de Adán, hasta el punto de tener que enojarse, la sabiduría eterna de la divinidad omnipotente puso conmigo fin a su enojo. Entonces el padre me eligió como esposa para tener algo que amar, pues su querida esposa, la noble alma, estaba muerta. Y entonces el Hijo me escogió como madre y el Espíritu Santo me tomó como amante. (L I, c. xxii)

La autora asume haber cometido pecados antes de este hecho y dice que merecería pasar al Purgatorio, sin embargo hay un hecho que lo cambia todo.

> (…) quiero cuando muera sufrir allí con gusto por tu amor. No digo esto con la razón, me lo ordena el amor. . Entonces me di cuenta (…) si quería escapar de la muerte eterna, tendría que vencerlo (al cuerpo), tendría que ir a la lucha. Contemplé entonces también las armas de mi alma, la excelsa Pasión de Nuestro Señor Jesucristo. Con ella

> me defendí. Tuve que vivir constantemente entre grandes temores, y durante toda mi juventud golpear fuertemente mi cuerpo con golpes de defensa, esto es: gemir, llorar, confesarme, ayunar, velar, golpearme con el azote y adorar constantemente. (L. iv, c. iv)

La autora, en un lenguaje erótico, relaciona dones con dolor y humillación, pero no le importa ser humillada si se trata de Dios.

> (…) Señor, todos los dones que he recibido de ti son a mis ojos igual que una lastimosa bofetada, pues aquí en la tierra tu don más sublime me humilla.
> Así contestó Dios, que da todo: "Tu montaña se fundirá en el amor, tus enemigos no alcanzaran ningún poder sobre ti, el cálido sol ha atravesado tu campo con sus rayos y, sin embargo, tu fruto ha permanecido intacto, y en mi Reino serás una joven esposa y allí te besaré dulcemente en la boca, de modo que toda mi divinidad se derramará a través de tu alma, y mis ojos trinos brillarán eternamente y sin interrupción en tu dulce corazón. ¿Dónde estará entonces tu tristeza? No te regalaría allí un gemido, ni aunque lo pidieses mil años.[1] (L. iv, c. v)

La autora explica que Dios es un Dios que perdona los pecados por más graves que sean:

> A quien se duele de sus pecados se los perdono. Pero a quien se arrepiente de ellos con pesar, a ese le concedo mi gracia. Y al que se arrepiente tanto de ellos que preferiría perder su vida antes que volverlos a cometer, y se mantiene firme en esto, no se le condenará después de esta vida a ninguna pena más por esta culpa, siempre que no haya cometido pecados veniales graves y sea encontrado sin expiación.(L. iv, c. vi)

La autora siempre se sitúa en una condición de "poquedad" o "pobreza" o bien "nada" en comparación con su Señor. A ella no le molesta sufrir con tal de que su Señor goce.

> Deseé entonces que todas las criaturas alabasen a Nuestro Señor con *Te Deum laudamus*. No quisieron hacerlo y me volvieron la espalda. (…) Entonces me dijo nuestro Señor: "Permíteme enfriar en ti el calor de mi divinidad, el anhelo de mi humanidad, y el placer del Espíritu Santo. A esto contestó ella: "Sí, Señor, con la condición de que con ello, Señor, solo tú te sientas bien y no yo.(L. iv, c. xi)

---

1 Las negritas son nuestras.

La autora propone entregárselo todo a Dios tanto lo que ella tiene interiormente como exteriormente, "entonces él te entregará en verdad todo lo que es suyo".

Este amor divino arde en el cielo con un gran fuego.

> (…) Oh, el amor más bienaventurado, ¿dónde están aquellos que te conocen?
> Están completamente abrasados en la Santísima Trinidad, no viven en sí mismos. Estos bienaventurados, no podrán caer nunca en pecado mortal.
> ¿Por qué?
> Están tan traspasados y rodeados por Dios, que cuantos más son tentados más fuertes se hacen.
> ¿Por qué?
> Cuanto más tiempo permanecen en la lucha y aman, más noble aparecen ante Dios y más despreciables y desgraciados aparecen ante ellos mismos.(L. iv, c. xvi)

Incluso, ella se encontró con el demonio. Pero no tuvo miedo, al contrario le dijo "Hazme todo lo que Dios te consienta".

> Entonces el demonio se tornó débil, y dijo: "al entregarte humildemente al tormento, pierdo toda mi fuerza".
> Y el alma respondió: "Por el Dios vivo te exijo que me digas tu nombre y cuál es tu cometido con esta dama".
> Mi nombre; no, no te lo diré, pues me podría causar un gran daño.
> ¡Tienes que hacerlo, por el Juicio Final!

Ahora bien, para llegar a Dios es necesario el castigo, dice la autora.

> Mientras el ser humano sea capaz de pecar, necesita el castigo tanto como las virtudes. El castigo que, con una tutela espiritual, el ser humano se inflige a sí mismo por Dios es muy beneficioso. Pero el castigo que Dios nos inflige con sus enemigos o con sus amigos es mucho más noble y beneficioso, puesto que Dios es más noble que todos los que causan el tormento. Cristo no nos redimió con el tormento que él mismo se infligió, sino que nos enseñó como lo demos servir con fatigas y con sufrimientos. Pero nos redimió con el sufrimiento que, libre de culpa, le infligieron sus enemigos, y con su final doloroso y humillante, en el que no le acompañó ningún fiel amigo a excepción de una virgen: María, su madre, que estaba verdaderamente unida a él en su interior, y también de una forma visible fue la única que permaneció con él.(L. v, c. ii)

La autora reflexiona, ¿cómo alguien que haya sido depositario del *Espíritu Santo*, Cristo, conozca el pecado y sin embargo el pecado no lo mancha como a nosotros?

> Todo esto es humano: el hambre, la sed, el calor, el frío, la angustia, el dolor, la tentación, el sueño, la tentación, el cansancio. Estas son cosas que el mismo Cristo, que fue un verdadero ser humano por nosotros y con nosotros, soportó. Pero si el pecado fuese parte de la naturaleza humana, también él debería haber pecado, pues era en su carne un verdadero ser humano, y en su sabiduría un ser humano justo, y en sus virtudes un ser humanos firme, y en el Espíritu Santo un ser humano perfecto, y era además un Dios eterno en la eterna verdad, y no un pecador. Y si queremos ser iguales a él, tenemos que vivir también igual a él o dejar que el arrepentimiento nos salve.(L. v, c. xvi)

Ahora bien, cuando el alama comienza a ascender entonces el pecado no significa nada para ella. "Cuando el alma comienza a ascender, se le cae el polvo de los pecados. Entonces llega a ser con Dios un Dios, esto es: lo que él quiere, ella lo quiere, y no pueden estar unidos de otro modo con una unión absoluta".***(L. vi, c. i)***

Cada vez que la autora habla del dolor, ella tiene una posición fuerte respecto del mismo. No se trata de que el dolor no la toque. Se trata de que la toque y sienta gozo en el dolor, tal como lo sintió Jesucristo en la Cruz. Si duele, que duela más.

> (…) El ser humano que se procura a sí mismo cualquier bienestar o beneficio, vive para sí mismo. Pero toda persona debe ser en sí misma un Cristo, de modo que la persona viva para Dios y no para él mismo. (…) De la misma manera que arrojó abajo a su amadísimo Hijo, del cielo a un pesebre ajeno en un camino, así Nuestro Señor les quita a sus amigos escogidos todo consuelo terrenal, para que tengan consuelo celestial.
> Una persona verdaderamente santa teme más a la felicidad terrenal de lo que se inquieta por las necesidades terrenales. ¿Por qué? Su morada está en el cielo y en este mundo está su prisión. (L. vi, c. iv)

La autora deja en claro que el ser humano, nada puede por sí mismo. "Qué puede hacer el ser humano por sí mismo, si mi humanidad nunca llevó nada a cabo que mi divinidad no hubiese pensado antes".

La autora quiere morir cuando Dios lo disponga:

> mi mayor deseo es morir en el momento en que Dios haya previsto. Pero, por otra parte, ahora digo: quiero con todo mi deseo vivir hasta el día del Juicio Final, y entonces mi anhelo se extenderá hasta el tiempo

> de los mártires, para que pueda derramar mi sangre pecadora en verdadera fe cristiana por Jesús al que amo.(L. vi, c. xxvi)

Con respecto a la persona que peca, al pecador la autora dice. Si la persona es buena y ve a otro pecar, no hay problema porque sabe que eso no hay que hacer. Pero si la persona es mala y ve la malicia en otros se contagia de la perversión.

> Hace siete años un anciano afligido se lamentaba de estos males ante Nuestro Señor. Entonces le contestó así: "Tu infancia fue novia de mi Espíritu Santo, tu juventud fue prometida de mi humanidad, ahora tu vejez es esposa de mi divinidad". "Ay amado Señor, de qué sirve que el perro ladre; si el dueño de la casa sigue durmiendo, el ladrón irrumpirá la casa.(L. vii, c. iii)

¡Ay, pecador, cuánto hay que llorar por ti! Pues eres tu propio asesino y destruyes toda bondad y le eres también de provecho. Para la persona buena es de gran provecho ver que otro obra mal o cae en el pecado, entonces él se precave muy bien no llegar a igual miseria. Así la persona buena se hace mejor mediante las cosas malas, a esto le siguen fácilmente las buenas obras. En cambio, el malo se vuelve más perverso si ve malos ejemplos, se vuelve tan malo que desprecia las buenas obras y a las buenas personas".

La autora también trata la temática del "espejo". Ella y todos los que deciden seguir al Señor se convierten en ***espejos*** del mismo.

> Otra noche, cuando estaba absorta en la oración (…) noté la presencia de nuestro Señor. (…) Nuestro Señor les dijo: "Os he elegido, si me elegis a mi os daré algo". Entonces dije: ¿Señor, qué les darás? Y él respondió: "Haré de ellas espejos resplandecientes en la tierra, de forma que todos los que las vean reconozcan por qué las he elegido. Entonces nuestro Señor extendió su mano y les dió su bendición, diciendo, "Os bendigo con mi mismo, si me deseaís con todo vuestro pensamiento". Aquellos que desean a nuestro Señor con todo su pensamiento son los bienaventurados que alaban a nuestro Señor de un modo perfecto. Entonces dije. "Me van a preguntar cómo es tu aspecto". Y él dijo. "Hay algunas entre ellas que me conocen.(L. vii, c. xiv)

La autora, en tono poético, narra cómo es el amor entre su alma y Dios. Y cómo será cuando por fin se encuentren:

> Una persona deseó durante mucho tiempo, por encima de todo don y por encima de todo tormento, que Dios liberara su alma con una

> muerte santa. Entonces dijo Nuestro Señor: ¡Espérame! Y dijo la persona: Mi amado Señor, no puedo aplacar mi deseo: ¡me gustaría tanto estar contigo! Y nuestro Señor respondió:
> Te deseé antes del principio del mundo
> Te deseo y me deseas
> Donde dos deseos ardientes se encuentran
> allí es perfecto el amor.(L. vii, c. xvi)

El pecado, por más pequeño que sea es impuro y nunca sucederá que no estemos arrepentidos de haberlo cometido, por más ínfimo que sea.

> (…) ningún pecado es tan pequeño que no le cause a nuestra alma un daño eterno. ¿Por qué? Nunca un pecado fue expiado tan santamente que no fuese mejor no haberlo cometido. Por eso debemos mantener un constante temor si queremos permanecer puros con Dios. Lo que le hemos dado a Dios, nunca lo podremos recuperar de él sin daño para nosotros, pues se lo hemos entregado con honor. El pez en el agua mira lleno de ansia la carroña con la que lo quieren atrapar, pero no ve el anzuelo. Igual sucede con el veneno del mundo, este no reconoce su daño. (L. vii, c. xxvii)

La autora se reconoce "indigna" a los "ojos de Dios":

> Yo, la más pequeña, la más despreciable, la más indigna de todo el género humano, anhelo, te pido, Señor Padre Celestial, Señor Jesucristo, Señor Espíritu Santo, Señor Santísima Trinidad, que me perdones hoy todo el descuido con el que me he descuidado en tu santo servicio, no solo por cosas provechosas y necesarias, sino por mi pecaminosa maldad, que habría abandonado si hubiese querido. Acoge ahora, Señor, esta pequeña enmienda, que ahora te ofrezco con mi voluntad y para gloria de tu querida madre y de todos los santos que hoy se conmemoran en la santa cristiandad, y para alabanza de todos los santos de Dios y gloria de su perfección, con la que ellos, amado Señor, han llegado hasta ti. Ahora ayúdame, amado Señor, a transformar mi vida de un modo semejante que pueda llegar a ser en la tierra compañera de tus santos, con una vida tan santa que participe de su compañía en tu Reino, ante tu excelso Reino, ante tu excelso rostro, y conmigo todos aquellos que ansían mi oración. (L. vii, c. Li)

La autora explica cómo debemos amar a Dios.

> ¿Cómo debemos amar a Dios de un modo santo? Debemos amar todo aquello que ordena la Santísima Trinidad. Dios no ha creado los

> pecados, por eso los odia en nosotros. Dios ama el bien que hay en nosotros que es él mismo.
> ¿Cómo debemos conocer a Jesucristo? Debemos conocerlo en sus obras, y debemos amarlo por encima de nosotros mismos. ¿Cómo debemos seguir su enseñanza? Cómo él nos ha enseñado y sus discípulos nos siguen enseñando mientras estamos aquí en la tierra. Así se acrecentará nuestra gloria. (L. vii, c. Liv)

La autora utiliza la metáfora de un recipiente que se desborda, así es el amor divino. Fluye como un recipiente que se desborda, incluso si el recipiente es grande e intentamos poner adentro un recipiente más pequeño, el desbordamiento ocurre igual.

Cuando se trata de Dios, dice la autora, no debemos ser mezquinos, ni guardarnos algo. Debemos entregárselo todo, porque lo que recibiremos será mucho mayor que aquello que hemos dado. La compensación es mayor. "Esto dijo Nuestro Señor a una persona: "Dame todo lo que es tuyo, entonces yo te daré todo lo que es mío". La restitución del amor que realizamos para Dios es muy dulce." (L. vii, c. Lv)

> El recuerdo de Dios y del alma amante se encuentran del mismo modo que el sol y el aire se entremezclan gracias a la noble fuerza de Dios, penetrándose dulcemente, de forma que el sol vence al frío y la oscuridad del aire y se tiene la impresión de que todo es un sol. Todo esto tiene su origen en la majestad de Dios.

Con respecto a la "obediencia cristiana" la autora dice:

> La obediencia es una santa atadura, ata el alma a Dios y el cuerpo a Jesús y los cinco sentidos al Espíritu Santo. Cuanto más tiempo los ata, más ama el alma, cuanto más insignificante sigue siendo el cuerpo, con más belleza resplandecen sus obras ante Dios y ante las promesas de buena voluntad.(L. vii, c. Lxv)

BIBLIOGRAFÍA

MATILDE DE MAGDEBURGO (2016). *La luz que fluye de la divinidad.* Barcelona: Herder.

LA VERDAD COMO SIMILITUD EXPRESIVA EN LA TEORÍA EJEMPLARISTA BONAVENTURIANA

Gerald Cresta*

1. INTRODUCCIÓN

Si bien en el conjunto de la obra bonaventuriana no se encuentra ningún texto en el que sea tematizada la verdad explícitamente en sentido filosófico, puede afirmarse sin lugar a dudas que ha sido una reflexión central en su pensamiento, como una incesante búsqueda de esclarecimiento conceptual bajo el sigo de las cuestiones teológicas, en el que diversas lineas de investigación sobre el concepto de verdad fueron conduciendo sus escritos hacia una concepción de la misma en consonancia con los más elevados aportes medievales al pensamiento escolástico y sus reapropiaciones en la reflexión filosófico-teológica de los siglos subsiguientes.

Una de esas líneas de sistematización desarrolla una perspectiva gnoseológica que ahonda en los fundamentos trascendentales del conocimiento, ante la necesidad de criterios que garanticen la fiabilidad del saber empírico, práctico y teórico. Tales fundamentos son las *razones eternas*, propias de la realidad divina pero a la vez presentes en el intelecto a la manera de guías en el juicio acerca de la verdad de los entes creados. Esta funcionalidad se realiza a través de la iluminación mediadora que a su vez proviene de la misma fuente divina originaria y fundacional que es presentada por Buenaventura como condición de posibilidad ontológica y gnoseológica.

* CONICET, UCA, CEF-ANCBA

En este contexto de reflexión sobre los fundamentos del ser y de conocer, esas *razones eternas* remiten al origen misma de la intención especulativa: el conocimiento racional, y más precisamente, su probidad, las posibilidades de certeza que pueda alcanzar y su objetivo último. A partir de la idea de iluminación, Buenaventura transita entonces su recorrido especulativo con una constante referencia al origen del conocimiento.[1] En el alma humana, esta luz es origen de iluminaciones espirituales, y el medio adecuado es el intelecto que puede ver (conocer) porque se encuentra iluminado interiormente. Así como la luz física es indispensable como medio para que el sentido de la vista pueda captar su objeto, así también la luz espiritual lo es para que el intelecto comprenda el objeto no sensible que conoce. En conjunto, la pregunta bonaventuriana por la verdad se despliega en tres ámbitos estrechamente enlazados entre sí: la doctrina divina, la teoría del conocimiento con sus implicancias antropológicas y la doctrina de la creación.

Apoyándose en la sentencia de San Juan según la cual Cristo es *camino, verdad y vida*, Buenaventura enlaza estas tres modalidades o atributos divinos con tres grados de conocimiento de acuerdo a la propuesta de Hugo de San Víctor en su *De Sacramentis*, I, 10, 4. En ese texto Hugo menciona que la fe puede ser acrecentada hasta alcanzar su perfección si se elige por medio de la piedad, se aprueba por medio de la razón y se aprehende por medio de la verdad. Con esta referencia, cabría entonces la posibilidad de pensar un triple conocimiento que comienza con la fe, continúa por la razón y culmina finalmente en la contemplación beatífica. Buenaventura entiende y desarrolla sobre la base de estos datos el lugar de Cristo como medio metafísico-teológico de estas modalidades de conocimiento, con la finalidad de mostrar que todo saber tiene un fundamento metafísico y que ese fundamento es asimismo teológico, es decir, accesible como don de origen divino, más precisamente, de un *Logos* que es divino: el conocimiento por la razón, que es el que aquí nos interesa, encuentra su razón de ser en esta instancia reguladora y modélica.[2]

---

1 Cf. el sermón *Christus, unus omnium magister*, 1 (V, 567 a). Por una lado, la idea misma de un maestro, que representa el modelo a seguir y la fuente del saber que es transmitido al discípulo -idea que se encuentra en el título mismo del tratado; y por otra parte, la noción de luz como fuente de iluminación, esto es, de irradiaciones que surgen desde un foco luminoso y se expanden al encontrar un medio físico adecuado. Dos ideas que en realidad se presentan tan estrechamente ligadas que podrían afirmarse como una sola noción, una misma doble naturaleza: "In verbo isto declaratur, quod est fontale principium illuminationis cognoscitivae". Puede confrontarse una reedición actualizada del texto en Renato Russo, *La metodología del sapere nel sermone di S. Bonaventura "Unus est magister vester Christus"* (Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1982), pp. 100-132.

2 *Christus, unum omnium magister*, 1 (V, 567 a-b): "Ipse Christus est autem fons

2. LA VERDAD INMUTABLE Y LA CERTEZA INFALIBLE

En su orientación netamente franciscana, Buenaventura acentúa la dimensión divina del ser y del conocer, bajo la forma de una iluminación que proviene del Logos de Dios en cuanto sede de las *rationes aeternae*. Tales razones, en el sentido específico que la tradición del pensamiento clásico confiere al término razón como fundamento, constituyen las instancias ejemplares incognoscibles en sí mismas, pero que regulan toda instancia cognoscitiva humana, tanto objetiva cuanto subjetiva, de tal modo e intensidad, que sin ellas no sería posible ningún resultado cognoscitivo concreto del ente en el cual se acceda a su fundamento último. En este aspecto de la doctrina bonaventuriana se comprende su valoración de los principios aristotélicos del conocimiento. Cita Buenaventura un pasaje de *I Poster.*, 2 en el que Aristóteles refiere que todo conocimiento cierto es obtenido cuando se alcanza la razón de ser de un ente y se sabe por tanto que es imposible sea de otra manera.[3]

Al afirmar que todo conocimiento en el orden natural tiene su origen en los sentidos corpóreos, Aristóteles habría recibido el don de ciencia, pero el inconveniente de considerar a los entes naturales como totalmente transparentes al fundamento del conocimiento empírico, radica en que su propia contingencia impide a quien conoce establecer a partir de ellos las reglas para juzgar adecuadamente sobre ellos. Debido a que se requiere para el conocimiento científico, además, que "la verdad sea inmutable por parte del objeto a conocer y que haya certeza infalible por parte del sujeto que conoce",[4] Buenaventura

---

omnis cognitionis rectae. Ipse est via, veritas et vita, Ioannis decimo quarto. Triplex namque est gradus cognitionis certitudinalis et rectae, secundum quod dicit Hugo *De Sacramentis*".

3 *Christus, unum omnium magister*, 6 (V, 568 a-569 b): "Omne enim, quod scitur, necessarium est in se et certum est ipsi scienti. Tunc enim scimus, 'cum causam arbitramur cognoscere propter quam res est, et scimus, quoniam impossibile est aliter se habere'". Da Vinca menciona que en el primer período de su actividad científica hacia 1257 se pueden rescatar más de cuatrocientas páginas en las que aparece el nombre de Aristóteles o son tratados sus conceptos, mientras que Bougerol reconoce más de novecientas citas del Estagirita a lo largo del corpus bonaventuriano. Cf. A. Da Vinca, "L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di S. Bonaventura", en: *Collectanea franciscana* XIX, 1949, p. 41; G. Bougerol, *Introducción a S. Buenaventura,* Madrid, 1984, pp. 53-82.

4 *Ibid.*, 6 (V, 568 b): "Ad cognitionem enim scientialem necesario requiritur veritas inmutabilis ex parte scibilis, et certitudo infallibilis ex parte scientis". Cf. *Salmos* XXVI, 1; XXXV, 10; *Isaías* IX, 1; *Jn.*, I, 1-9; *Mt.*, VI, 22; *Ef.*, V, 8-9; *Rom.*, XIII, 11. Buenaventura mismo cita en otro texto el comentario de Isaac al pasaje del Salmo: En tu luz veremos la luz: "Como del sol sale lo que al mismo sol hace visible, y sin embargo, no deja el sol lo que al sol muestra; así en Dios la luz que de Dios sale, ilu-

sostiene que estos principios tienen un origen divino porque se trata de verdades universales y necesarias de extensión ilimitada.

Aquí está en juego no sólo la relación inmediata entre objeto conocido y sujeto que conoce, sino también el núcleo teorético en torno al cual es posible avanzar en la construcción de una completa epistemología. Una epistemología que da cuenta tanto del saber teórico cuanto del empírico, porque en éste último también acontece la necesaria referencia a un principio no sensible que lo precede, guiando al intelecto para alcanzar una correcta interpretación de la experiencia empírica. En la base de esta orientación, los principios son fundamentos del ser y del conocer, porque una y otra realidad no se reduce a la suma de las experiencias, sino a su interpretación tomando como eje un principio universal.

Junto a su universalidad, las razones eternas poseen un carácter indubitable e inefable. Son postulados que articulan el conocimiento en cuanto condiciones de realización, esto es, postulados de naturaleza trascendental sin los cuales el saber no tendría lugar. Postulados pero no conocidos, estos arquetipos ejemplares trascienden el conocimiento que pueda alcanzar el hombre respecto a ellos, precisamente porque su función es ser criterio y no objeto del mismo.[5] La iluminación de origen trascendente significa para Buenaventura antes que nada transformación, semejanza del intelecto humano respecto de la unidad, la verdad y el bien ejemplares, entendidos como apropiaciones divinas. Estas relaciones de semejanza pueden apreciarse en la impronta metafísica que adquieren conceptos como *illuminare, videre, fulgere, lucere, refulgere* y otros similares. Son nociones que atraviesan prácticamente la totalidad de los escritos bonaventurianos porque en la luz espiritual concebida como principio informante y regulador las razones eternas transmiten al intelecto su realidad de fuente unificante en la circularidad del saber.[6]

3. LA HUELLA AGUSTINIANA Y LA SABIDURÍA COMO FINALIDAD

En el ejercicio de su capacidad intelectiva, el alma reconoce la causa del ser, que se presenta en la forma de una verdad del entendimiento,

---

mina la mente para que ante todo vea la misma irradiación, sin la cual nada vería, y vea después en ella todo lo demás". Y añade: "luego, según esto, cuanto se ve, se ve en la luz divina". *Sc. Chr.*, IV, 15 (V, 18 b).

5 Cf. Th. Crowley, "Illumination and certitude", en: *S. Bonaventura 1274- 1974*, T. III: Philosophica, Grottaferrata, Roma, 1976, pp. 431-448, 432.

6 Cf. *In Hexaem.*, II, 1 (V, 336 a): "... quod sapientia est lux descendens a Patre luminum".

ilustrado por la inmediatez de la verdad suprasensible.[7] Esta ilustración o iluminación, es un esclarecimiento de los conceptos con que opera la razón a partir de la medida ejemplar de las razones eternas; una instancia de *summa lux* que irradia *ad extra* sobre los intelectos contingentes,[8] y resulta en una complementación activa de nuestro intelecto, que aspira a la comprensión de verdades no asequibles a la limitación de la percepción sensible, o factibles de error en la operación inteligible. Con el auxilio de este medio, piensa Buenaventura, es posible alcanzar la *certitudinalis cognitio*.[9]

El ejemplar (*exemplar*) es aquello que llamamos modelo a imitar en la realización de un producto o de una acción.[10] La cualidad de ejemplar supone en un ente determinado una causalidad formal respecto de otros entes. Buenaventura hace uso de este término en su significado pleno y considera que sólo es aplicable a Dios. Con

---

7 *Sc. Chr.*, IV, 24 (V, 19 b): "Deus sic est causa essendi, quod nihil potest ab ali- qua causa effici, quin ipse se ipso et sua aeterna virtute moveat operantem: ergo ni- hil potest intelligi, quin ipse sua aeterna veritate inmediate illustret intelligentem".

8 *Ibid.*, IV, 14 (V, 18 b): "Solus Deus dat intellectum; Deus enim per se ipsum, qui lux est, illuminat pias mentes".

9 *De donis S.S.*, VIII, 15 (V, 497 a-498 b): "Unde loquitur ibi de Deo, secundum quod est omnibus 'causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi'. Causa est essendi immediate producens omnia perpetua, mediate vero temporalia, immediate tamen per virtutes elementares. Ratio autem intelligendi est, quia certificantur per ipsum intelligentiae super transmutabilitatem naturae. Si omnes creaturae impugnarent, Deus tamen est amandus; nec Deus potest facere, quin sit amandus. Corruptis omnibus, remanet certitudo veritatis. Est etiam Deus ordo vivendi; nisi donum Spiritus Sancti inhabitat in homine, non regetur secundum regulam rectae vitae. Secundum quod Deus est causa essendi, intrat in animam ut principium ; secundum vero quod est ordo vivendi, intrat in animam ut donum infusum; secundum quod est ratio intelligendi, intrat in anima ut sol intelligentiae. Iste est sol, qui omnes illuminat". Buenaventura publica sus *Quaestiones disputatae*, las ocho tesis *De mysterio Trinitatis* (1254), y las siete *De scientia Christi* (1255), con la intención de expresar claramente su programa doctrinal. En estos textos expone la epistemología ejemplarista agustiniana del intelecto iluminado y lleva a conceptos -sobre todo en el *Itinerarium mentis in Deum* (1259)- su propia vivencia de la iluminación, siguiendo la experiencia de San Francisco en el monte Alvernia. Y aunque como maestro maduro Buenaventura no pudo desarrollar un programa metafísico en el estilo de las dos *Summae* de Tomás, sí pudo ofrecer junto a sus trabajos propios del generalato de la orden y su nombramiento como Cardenal, un último gran esfuerzo de síntesis o *summa* en un momento crítico de la polémica contra el aristotelismo: las *Collationes in Hexaemeron* (1273). Con todo, la síntesis no alcanzó a realizarse en el plano histórico del pensamiento. Según los críticos del período, ninguno de sus discípulos más destacados, Juan Peckam, Mateo de Aquasparta y Pedro de Olivi fueron lo suficientemente universales para llevarla a cabo. De esta manera, fe y ciencia encontraron un curso continuado de disociación aún dentro de la escuela franciscana, a pesar de los intentos de unificación por parte del Doctor Seráfico.

10 *I Sent.*, d. 31, p. 2, art. 1, q. 1: "Exemplar dicitur ad cuius imitationem fit alicuid".

anterioridad a la creación, los entes del mundo estarían expresados en su esencia bajo la forma de ideas eternas. De aquí que Buenaventura conciba al ejemplarismo como doctrina que muestra el modo en que el Logos divino constituye el modelo de todo lo existente y, en consecuencia, conciba a la esencia de los entes creados como presentes en Él antes que en los entes mismos. Junto con el término *exemplar*, Buenaventura emplea asimismo otras denominaciones al hablar del ejemplar en referencia a Dios: idea, verbo, arte, *ratio*. Diversos actos que en conjunto son una misma realidad en Dios. *Idea*, en cuanto al acto de prever; *verbo*, en cuanto al acto de proponer; *arte*, en cuanto al acto de producir; *razón*, en cuanto al acto de perfeccionar, ya que añade la noción de fin.[11] De todas ellas, la denominación de *verbo* presenta el nombre más adecuado para la segunda Persona trinitaria, ya que designa la relación no sólo con el Padre, sino también la de ejemplar-ejemplado con respecto a las criaturas.[12]

Si el acto de conocimiento, como sabemos, genera alguna realidad, lo generado es una semejanza; la idea pertenece por tanto al género de la semejanza.[13] Según Buenaventura, existen tres especies de semejanzas: la de univocación o participación, la de imitación y la ejemplativa. La primera consiste en la conveniencia de dos cosas en una tercera, y es evidente que esta relación no puede darse entre Dios y la criaturas; al no haber nada en común, no es posible hablar de participación conjunta en una misma naturaleza. La segunda es planteada en términos de *analogia entis*: implica una participación análoga en la medida en que se toman en consideración proporcionalmente las semejanzas y diferencias en las perfecciones de ambas partes de la relación; aquí la disimilitud superará siempre a la semejanza, dada la distancia radical entre lo finito y lo infinito considerados en sí mismos. La semejanza ejemplativa, en cambio, señala la existencia de una razón ejemplar de la criatura en el Creador. Se trata del principio del conocimiento o idea que Dios tiene de las cosas. Ésta última es la adjudicada por derecho al sentido estricto de *semejanza de expresión*,

---

11 *Brevil.*, I, 8, 2: "Ad exemplar autem spectat *idea, verbum, ars et ratio: idea*, secundum actum praevidendi; *verbum*, secundum actum proponendi; *ars*, secundum actum prosequendi; *ratio*, secundum actum perficiendi, quae superaddit intentionem finis. Quia vero haec omnia unum sunt in Deo, ideo unum frequenter accipitur pro alio".

12 *I Sent.*, d. 31, p. 2, a. 1, q. 2, concl. : "Concedendum igitur, quod solus filius, loquendo proprie, est imago, et eo quo filius, eo est imago, et eo ipso verbum. Sed 'filius' dicet solum respectum ad Patrem, 'imago' principaliter ad Patrem, sed consequenter respectum ad aliam personam, 'verbum' principaliter respectum ad Patrem, et consequenter respectum ad criaturam".

13 *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, concl. : "Idea igitur similitudo rei cognitate".

ya que si las otras dos también son expresivas en la medida en que conducen al conocimiento de las cosas, tanto más la tercera por ser razón ejemplar de la realidad en su conocimiento y producción originarias, es decir, en su *verdad*. El razonamiento parte del concepto de verdad definida como adecuación del entendimiento y del objeto, es decir, cuando el objeto tiene *situación* en referencia a sus predicados. Dios, al *expresar* los entes en el Verbo divino a semejanza suya, los expresa en su verdad, porque expresión y causalidad conforman en Él una unidad.[14]

Buenaventura desarrollará a partir de estos conceptos un ejemplarismo que bien puede ser considerado como una teoría de la *expressio*: el mundo creado expresa a Dios en cuanto Dios se expresa primordialmente a sí mismo y, revelándose al exterior, quiere crear en el Dios encarnado, el Hijo, una auto expresión acabada, de la que toda expresión mundana es sombra, imagen, materia. Esta imagen bonaventuriana del mundo será, por eso, fundamentalmente cristocéntrica, en la medida en que el mundo presenta al hombre un conjunto de reproducciones que ofrecen expresiones imperfectas de Dios, sólo comprensibles en relación con la única imagen perfecta y cabal del Padre, que las expresa con suma precisión. Y por esto no será platónica la imagen bonaventuriana del mundo, y también por esta infranqueable mediación en la figura de Cristo es que puede hablarse de un *a priori* teológico en la totalidad de su pensamiento.[15]

4. EL LOGOS-HIJO COMO CENTRO DEL SISTEMA EJEMPLARISTA

La figura divina del Hijo es central en la medida en que posee la sabiduría divina misma, que resplandece en la totalidad de su naturaleza de Logos. Encarnado, el Logos resume para Buenaventura el perfecto conocimiento respecto de cada naturaleza en sus propias potencialidades cognitivas: como Dios, conoce eternamente; como ser sensible, conoce sensiblemente; y como ser racional, conoce intelectualmente.

---

14 *In Hexaëm*., III, 8: "Et haec similitudo sive Verbum est veritas. Quid est veritas secundum definitionem? "Adaequatio intellectus et rei intelectae", illus intellectus, dico, qui est causa rei, non intellectus mei, qui non est causa rei. Haec adaequatio vera est, quando res est *tanta, talis, ordinem habens, agens, patiens, tunc, ubi,* cum *situm* habet, secundum differentias praedicamentorum. Tunc enim res sunt verae, quando sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur. Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti… Res autem adaequata non est sua adaequatio: ergo necessario est, ut Verbum vel similitudo vel ratio vel verita; et ibi est veritas criaturae, et representantur per Verbum ita infima, sicut suprema".

15 Cf. H. Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 2, Ed. Encuentro, Madrid, 1986, p. 275.

Doble presencia, por consiguiente, y en ambas modalidades siempre como medio ineludible entre dos extremos que por naturaleza están llamados a vincularse mutuamente, de manera que en dicha relación cada uno encuentra su perfeccionamiento, su acto, su cumplimiento definitivo.

La doctrina profética del Antiguo Testamento y la apostólica del Nuevo Testamento se encuentran por tanto sostenidas en una palabra que es autoridad porque es verídica y potestativa en sumo grado -es la Verdad misma y es Palabra del Padre. En este sentido, su esencia no difiere de la sabiduría y virtud primeras; de allí que su autoridad es fundada, confirmada y consumada en su naturaleza de Logos divino.[16]

Este punto de partida permite a Buenaventura avanzar sobre la constitución del intelecto y sus relaciones de conocimiento frente a la realidad de los fenómenos empíricos; en un paso más allá del idealismo platónico y del realismo aristotélico, el pensador franciscano asume la síntesis agustiniana y subraya la naturaleza trascendente de una fuente originaria que no es ella misma objeto de conocimiento, sino la garantía que protege y salvaguarda los límites auténticos del saber humano, que de otra forma correría el riesgo de llegar a ser autodestructivo. El carácter de unidad suprema propio de la fuente aporta al intelecto la certeza frente al carácter multifacético, diverso, que es propio de la realidad sensible. Se trata de resaltar la actividad espiritual del alma cognoscente ante el carácter realista que transitó la tradición aristotélico-tomista. Es el resultado al que arriba Agustín cuando interroga a las criaturas acerca de su valor y todas le responden que no se encuentra en ellas, y que quien en esa dirección busca, debe trascenderlas para dirigirse hacia un más allá inefable, recorriendo un itinerario que va de lo relativo a lo absoluto.[17] El Logos, que es "la belleza de toda belleza" (*Sermones dominicales* 1, 7), se hace presente en el centro del hombre y lo atrae hacia su vocación, que es el amor. Gracias a esta extraordinaria fuerza de atracción, la razón sale de su limitación intrínseca y se abre al misterio.

---

16 *Ibid.*, 4 (568 b): "...quia ergo auctoritas debetur sermoni potestativo et veridico, et Christus est Verbum Patris, et per hoc Dei virtus et sapientia, ideo in ipso fun- datur et stabilitur et consumatur omnis auctoritatis stabilitas".

17 Cf. San Agustín, *Confesiones*, X, 6, 9: "Pregunté a la tierra [...] al mar y a los abismos y a los seres vivientes que reptan y respondieron: 'No somos tu Dios; busca por encima de nosotros'. Pregunté a las brisas que soplan, y a todo el espacio aéreo con los seres que lo habitan [...] Mi pregunta era mi atención: la respuesta de ellos, su belleza". Véase asimismo la clara explicación acerca de la espiritualidad del conocimiento franciscano en: J. Rohmer, "La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine de Alexandre d'Hales à Jean Peckham", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (1928), pp. 105-184.

En el texto del *Itinerarium*, por ejemplo, esta conjunción de verdades filosóficas y verdades teológicas permite señalar en cada caso la íntima trama de la argumentación bonaventuriana en relación con las diferentes actitudes teóricas que producen aquellas verdades, para poner de manifiesto, en último término, la *sabiduría* buscada, que se fundamenta sobre las distintas ciencias del hombre, pero cuya finalidad va más allá del límite de las mismas hacia una meta de experiencia mística que implica una vivencia personal e intransferible de la divinidad.

La atribución del magisterio divino al Logos, en cuanto es *vida*, cierra la tríada joánica y es desarrollada por Buenaventura en una extensa parte que ocupa el final del sermón *Christus, unum omnium magister*, desde el capítulo 11 hasta el 28. Sin duda, la orientación programática clave en la cual es puesta la fe, en el inicio del movimiento cognoscitivo del alma, no puede sino concluir en esta instancia altamente valorada por el pensamiento medieval en su conjunto y particularmente por el franciscanismo, con Buenaventura como un ilustre representante.

En esta instancia contemplativa, el alma se ejercita de acuerdo a dos formas: una interior y otra exterior, la primera hacia la divinidad, la segunda hacia la humanidad.[18] Nuevamente aparece aquí el motivo de la luz, adjudicado al Logos como luz del Padre (*paternum lumen*) que hace posible, en cuanto condición y hasta determinación, que el intelecto "vuelva los ojos inmateriales hacia la divina claridad, principal y suprema que es el Padre".[19] Se trata de un observar concentrado

---

18 *Christus mag*., 11(V, 570 a-b): "Postremo, Christus, in quantum vita est ma- gister cognitionis contemplativae, circa quam dupliciter anima se exercet, secun- dum duplicem differentiam pastus, videlicet interioris in Deitate, et exteriores in humanitate, secundum duplex est modus contemplandi, scilicet ingressivus et egressivus..." Buenaventura distingue en este sermón los dos modos de ejercicio contemplativo que siguen a la definición general dada en *II. Sent*., d. 9, *praenotata* (II, 240 a): "[Contemplatio] consistit in conversione ad Deum [...] Ad conver- sionem necessario requeritur triplex actus et triplex donum, scilicet tentionis, co- gnitionis et dilectionis" .

19 Buenaventura cita textualmente a Dionisio, por considerarlo palabra autorizada en materia de las iluminaciones que destellan en el intelecto de manera *misteriosa y simbólica*: "Ergo Iesum invocantes, paternum lumen, quod est quidem verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, per quem ad principalem lumen, Patrem, accesum habemus, in sacratissimorum eloquiorum a Patre traditas illuminationes, quantum possibile est, respicimus, et ab ipsis symboice nobis et anagogice manifestatas caelestium animorum hierarchias, quantum potentes sumus, considerabimus, principalem et superprincipalem divinam Patris claritatem inmaterialibus et non trementibus mentis oculis respicientes" (*De Ange- lica Hierarchia*, I, §2). Esta manera misteriosa y simbólica remite a la importancia de comprender que el objeto de conocimiento -en este caso las razones eternas- no puede ser co-

en lo sensible y lo inteligible que comporta mucho más que un conocimiento en el sentido específico del término, ya que la contemplación requiere para Buenaventura un ordenamiento cuyo centro de sentido es dado por la inmanencia y la trascendencia de la figura cristológica. Sólo en este centro es inteligible la sabiduría que viene desde los orígenes porque ella misma es el origen. Es un conocimiento que se tiene, en parte como cualquier otro conocimiento, pero a la vez es un saber que se vive, y en esta nota distintiva es notorio cómo la sabiduría a la que aspira el autor del sermón se convierte en una instancia de recorrido, en un itinerario viviente y vivido, atravesado por ese orden que se presenta como necesario, no para toda categoría de conocimiento, pero sí para el que tiene como finalidad la sabiduría: "...que se comience por la firmeza de la fe y se continúe por la serenidad de la razón para llegar a la suavidad de la contemplación".[20]

La perspectiva cristocéntrica coloca al Logos en una posición de mediación que para ser entendida correctamente es presentada por Buenaventura a partir de la triple conformidad de las criaturas respecto a su principio causal divino, en un esquema que es el utilizado también en el *Itinerarium mentis in Deum*. Los entes que se conforman a Dios en cuanto *vestigio* muestran en su naturaleza al Principio creador en cuanto principio causal; los que se conforman de acuerdo a la *imagen* indican en ella no solamente dicha causalidad, sino además el que Dios sea objeto que mueve al alma hacia sí, en el sentido en que el alma humana es *capax Dei*; finalmente la *semejanza* señala la relación del ente con Dios en cuanto además de principio causal y objeto, la divinidad es don infuso.[21]

---

nocido de acuerdo a los parámetros que rigen las operaciones cognitivas humanas, precisamente porque son esas razones en el Logos las que ofician de condición de posibilidad del conocimiento; en otras palabras: es el magisterio de Cristo que hace de intermediario para garantizar la fiabilidad tanto del acto cognitivo en sus operaciones superiores, cuanto del resultado mismo del conocimiento.

20 *Christus mag.*, 15 (V, 571 b): "Ex praedictis ergo apparet, quo ordine et quo auctore pervenitur ad sapientiam. Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis; quem insinuavit Christus cum dixit: *Ego sum via, veritas et vita*". En otros textos Buenaventura diferencia una contemplación intelectual, obra del don de inteligencia y que tiende a la quietud por la posesión de la verdad, de una contemplación sapiencial, obra del don de sabiduría, que tiende a la paz por la posesión del amor al sumo Bien. Cf. para la contemplación intelectual: *Itin.*, VII, 1 (V, 312); *Brev.*, II, 2, 12 (V, 230); *Sc. Chr.*, IV (V, 23); *In Hexaem.*, XXIII, 7-9 (V, 446), entre otros. Para la contemplación sapiencial: *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. (II, 545); *Itin.*, IV, 3 (V 306); *Brev.*, V, 6 (V, 259), entre otros.

21 *Ibid.*, 16 (V, 571 b): "Ad cuius intelligentiam notandum, quod in creaturis reperitur triplex modus conformitatis ad Deum. Quaedam enim conformantur Deo sicut

Esta comprensión de la figura del Logos resume las modalidades causales y posibilita una amalgama entre filosofía y ciencia, entendida la primera como un saber que va más allá de los hechos empíricos para convertirse en una sabiduría, porque sus objetos de conocimiento trascienden los sentidos y las nociones universales para sumergirse en una realidad que en sí misma no puede ser asida del todo, pero sí aceptada como condición de posibilidad de la totalidad. Este paso que da la filosofía no debe implicar una negación del mundo sensible, sino una superación en el sentido de saber que se trata de una realidad primera para nosotros, pero no primera en sí. Por eso Buenaventura deja en claro la diferencia entre ciencia y sapiencia tomando como ejemplos a los dos grandes pensadores griegos: el uno, Platón, habría hablado el lenguaje de la sabiduría al postular la realidad de aquellas razones eternas; el otro, Aristóteles, habría hablado el lenguaje de la ciencia al señalar que su maestro desdeñaba el mundo sensible queriendo "reducir toda la certeza del conocimiento a aquellas ideas".[22] La *totalidad de la certeza* significa aquí que Buenaventura reconoce una certeza empírica obtenida a partir de la capacidad propia de cada uno de los sentidos y una especie abstracta recibida a partir del fenómeno para construir un primer conocimiento del ente. El Logos no es razón total porque de ser así no necesitaríamos esa especie ni esos sentidos con sus potencias correspondientes.[23]

La *totalidad de la certeza* debe incluir por tanto un comienzo del saber a partir de los datos sensibles a modo de vestigio, conjuntamente con una cooperación del Logos como objeto y razón motriz que permite al alma, en sus operaciones intelectuales, percibir la verdad inmutable a modo de imagen.[24] Si a esto añadimos la instancia teo-

---

vestigium, quaedam sicut imago, quaedam sicut similitudo. Vestigium autem dicit comparationem ad Deum sicut ad principium causativum; imago autem non solum sicut ad principium, sed etiam sicut ad obiectum motivum [...] Similitudo autem respicit Deum non tantum per modum principia et obiecti, verum etiam per modum doni infusi".

22 *Ibid*., 18 (V, 572 a): "Unde Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele".

23 *Ibid*., 18 (V, 572 a): "Quod autem dicatur ratio intelligendi, sane intelligendum est, non quia sit intelligendi ratio sola, nec nuda, nec tota. Si enim esset ratio sola, non differret cognitio scientia a cognitione sapientiae [...] Postremo, si esset ratio tota, non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res, quod manifeste videmus ese falsum, quia, amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam". En esta última sentencia la referencia es a Aristóteles, I *Poster*., 14.

24 *In Hexaem*., I, 25; 33 (V, 358 a-359 b): "... et quando haec omnia obiecta videt anima, sic radiens super se, fit speculum quoddam pulcherrimum et tersum, in quo videt quidquid est fulgoris et pulchritudinis, sicut in speculo polito videtur imago [...] Dunc haec igitur percipit et consurgit ad divinum contuitum, dicit, se habere

lógica, Buenaventura suma las llamadas *operaciones meritorias*, para las cuales el Logos coopera como don infuso por la gracia. Situado en la fe inicial que había sido propuesta como comienzo del itinerario del alma a Dios, el hombre viador es consciente de una realidad que opera como fundamento trascendente en el ámbito del ser y del conocer, y en ese sentido es comienzo y fin para el alma que es concebida según el principio de la semejanza. Pero este comienzo no suprime las potencias sensibles e inteligibles y sus objetos inmediatos de conocimiento, sino que acompaña a lo largo del camino indicando una finalidad que trasciende al ámbito sensible y al inteligible. Esa finalidad es alcanzada por medio del conocimiento contemplativo, un conocimiento cuyo objeto es por cierto la verdad, pero como sabiduría que permite conocer la bondad con miras a la caridad. En definitiva, el acceso a la fundamentación ontológica de la verdad en el ámbito del conocimiento que extiende su validez al ámbito del bien en una mutua relación autorreferencial. Y esta implicancia recíproca permite no sólo una intuición del sentido más auténtico del ente en su verdad, sino que otorga una inusitada riqueza a su intrínseca bondad. Un conocimiento experiencial de la suavidad divina que se adquiere pasivamente, en el silencio de las operaciones naturales propias de cada una de las facultades cognoscitivas.

5. CONCLUSIONES

El hecho de que Buenaventura, al igual que otros pensadores de su época, utilice el tópico de la luz trascendente como elemento cognitivo para presentar una profusión de contenidos teóricos, no es un dato menor. La escolástica medieval fue, a pesar de sus vaivenes académicos y sus contradicciones humanas, un momento histórico de enorme crecimiento en el orden de la espiritualidad. La presencia en ella de grandes maestros como lo fueron Tomás de Aquino y Buenaventura, entre otros, dan muestra cabal de la intensidad de ese período. La luz intelectual como complemento espiritual de la luz física, en sus variantes de exposición de acuerdo a las interpretaciones metafórica o sustancialista, han demostrado ser un medio eficaz en manos de los pensadores escolásticos para ofrecer a su audiencia verdaderas piezas de doctrina. En ellas puede accederse a la raíz de las teorías que esos pensadores elaboraban para los medios académicos, y a su vez asistir a una suerte de esencial resumen que de otra manera sería mucho más complejo de abordar. En el caso particular de Buenaventura, los elementos conceptuales tales como la luz fontal, en sus modalidades

---

intelectum adeptum, quem promiserunt philosophi; et ad hoc veritas trahit".

física y espiritual, que proviene del Padre y cumple el rol de fundamento gnoseológico, alcanzan una expresividad propia que deviene altamente sugestiva, porque es presentada como una realidad viviente y vivificadora en la figura del Cristo pedagogo. Lo mismo puede afirmarse de todas las demás nociones: la fe como primer avance en el itinerario de conocimiento; la razón humana sostenida y garantizada en razones eternas; la contemplación como aspiración suprema del hombre viador, porque ofrece finalmente un descanso al alma que ha trajinado de saber en saber, con la única meta de alcanzar una sabiduría que sobrepase las contingencias y los fracasos.

El camino gnoseológico es presentado así como un itinerario que "comienza por la firmeza de la fe y continúa por la serenidad de la razón para llegar a la suavidad de la contemplación". La firmeza primera evita un origen que pueda ser contingente, arbitrario, aleatorio; la serenidad posterior genera posibilidades de certeza que a su vez aportan comprobación racional de la primera aprobación piadosa; y la suavidad final es el logro que espera al término del camino a la manera de un cumplimiento de aquello que se ha venido buscando y persiguiendo. Es el camino que al ser transitado completa paso a paso una experiencia de vida personal, como experiencia de conocimiento y como experiencia existencial, y a la vez avanza en los variados momentos de una historia integral de la salvación.

LAS METÁFORAS ¿NOS LLEVAN AL CONOCIMIENTO DE DIOS?

Rafael Cúnsulo*

I. INTRODUCCIÓN

Según la tradición tomista, la inteligencia puede conocer indirectamente las sustancias inmateriales, es decir, por analogía. En este punto tenemos que presuponer la existencia de tales sustancias; la existencia se resuelve por otras vías[1].

La inteligencia percibe así su existencia, pero no su naturaleza o esencia, pues por ser inmaterial sólo puede conocerse por analogía, como todas las cosas inmateriales, y se precisa, dice Santo Tomás, *subtilis et diligens inquisitio*[2].

"Si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est ipsa veritas.... Dicendum quod Veritatem esse in communi est per se notum". "Sed primam veritatem esse, non est per se notum quoad

* UNSTA, Tucumán - Buenos Aires

1 La existencia de Dios se puede conocer por la razón analógicamente y por la fe mediante la revelación, que usa metáforas para hablar de su intervención en la historia del pueblo de Israel.

2 S. Th., I, q. 87, a. 1 y 3.

nos"[3] Su existencia como Verdad creadora y trascendente requiere demostración que –así lo veremos– se apoya en el descubrimiento del principio de causalidad trascendental: la dificultad en trascender las imágenes –sin abandonarlas– para acceder a la metafísica de la participación y causalidad trascendental. En otros lugares apela el Doctor angélico al conocimiento implícito de sí mismo y de Dios captado de una manera indeterminada, sin alcanzar todavía distinta y claramente al Dios vivo, trascendente y Creador, que late –in actu exercito– en cualquier conocimiento intelectual: "Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitum"[4] de un modo indeterminado, como se explicita en el texto siguiente. En efecto: "Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus"[5]

En cuanto que el intelecto humano es una facultad no orgánica de un organismo, su objeto propio se restringe a la quididad, naturaleza o esencia, en sentido amplio, de los seres sensibles, conociendo las realidades espirituales sólo por analogía, no porque de suyo sean menos inteligibles, sino que nuestro intelecto es débil. Del mismo modo que nuestra mirada es ciega ante la luz, y vemos sólo los cuerpos opacos iluminados, el objeto adecuado del intelecto humano es la quididad de las cosas sensibles y no la fuente de su inteligibilidad.

II. INCOMPRENSIBILIDAD Y COGNOSCIBILIDAD DE DIOS

La trascendencia que atribuimos a Dios es la suprema excedencia de Dios y que se hace incomprensibilidad, que es la imposibilidad de que nuestro conocimiento pueda alcanzar lo que es Dios. En esta vida, en la condición de "homo viator", nuestro conocimiento de la esencia divina no puede ser perfecto y adecuado, puesto que nos remontamos hasta Él por el camino que lleva del efecto a la causa. Además, el hombre está atrapado en la realidad sensible, por tal razón, todo las proyecciones que tiene de Dios estarán bajo está esfera de la inteligencia.

Nuestro entendimiento toma como punto de partida para el conocimiento las cosas que poseen materia y forma, mas no percibe al Ser subsistente. Dios es Acto Puro, es infinitamente cognoscible: por sí mismo es lo más cognoscible. Además: Si Dios infinitamente cognoscible, fuese comprendido por un entendimiento creado, resulta que la

3 S. Th., I, q. 2, a. 2 ad 3.

4 De veritate, q. 22, a. 1 ad 1.

5 I Sent., d.3, q. 4, a 5.

esencia divina quedaría encerrada. Por tanto para poder ver la esencia de Dios es necesario que el entendimiento creado sea provisto de una gran luz. Es imposible, pues que nadie conozca infinitamente a Dios y que lo comprenda

Aunque no es posible un conocimiento comprehensivo de lo que es Dios, sin embargo el hombre puede tener un conocimiento verdadero sobre Dios. «De Dios podemos conocer sólo aquello que las creaturas sensibles nos manifiestan».

La inteligencia humana puede conocer a Dios como causa, a partir de las creaturas, en esta vida podemos conocerlo por la razón natural, y sólo se puede alcanzar hasta donde lo permitan nuestros sentidos.

Son también las cosas creadas la fuente de nuestro conocimiento de lo que Dios es. De esta manera las perfecciones encontradas en los efectos nos manifestaran las perfecciones existentes en la causa que los ha efectuado.

La existencia de Dios, y lo que a Dios compete como Causa Primera, no es lo único cognoscible por la inteligencia humana, también puede conocer de Dios du relación con las creaturas.

Aunque en realidad de Dios conocemos más lo que no es, sin embargo la cognoscibilidad de la existencia divina por parte del entendimiento humano es algo positivo. Dios no es incognoscible

Un gran aporte lo encontramos en filósofos como Plotino, Maimónides y, Nicolás de Cusa:

De hecho, *Plotino* afirmaba que Dios es tan grande y trascendente que absolutamente nada puede predicarse de Él que es la esencia, el ser o la vida, pues Dios está más allá de todas las cosas; es incomprensible y absolutamente inefable, su realidad está por encima de todo lo que existe, y cualquier predicado que se le atribuya es inadecuado.

Maimónides demostrba la existencia de Dios con varios argumentos que influyeron en las pruebas *a posteriori*, consideraba que la separación de Dios respecto a lo creado es tan infinita que no cabe aplicar ningún atributo positivo de su divinidad.

Nicolás de Cusa: hablaba de Dios como la coincidencia o síntesis de los opuestos en un ser absolutamente infinito; Dios es el ser infinito; luego un entendimiento finito no puede abarcarlo. El único acceso del hombre a la inaccesibilidad de la trascendencia es el sapiente no saber, la *docta ignorancia*. Nicolás señala que en Dios nada puede comprenderse excepto la incomprensión misma. Se trata de un conocimiento verdadero aunque esté `por encima de todo modo humano de conocer.

La gran novedad radica en que *Nicolás de Cusa* identifica a Dios con la sabiduría, una sabiduría que desea el ser humano, y que a la

vez es más alta que cualquier ciencia y que se convierte en lo más alto que el intelecto, y que el entendimiento humano aspira a la sabiduría como a su propia vida.

III. LA NECESIDAD DE LA METÁFORA

Tanto la incomunicabilidad de Dios como la fragilidad del conocimiento humano hacen necesarias la mediación de las metáforas para expresar algo sobre Dios y las cosas que nos trascienden, de otro modo, solo quedaría el mutismo.

Pero, como dice Fátima Lobo en su tesis doctoral sobre Hannah Arendt : "Cuando se trata de sacar de su invisibilidad y hacer manifiesta la actividad de la razón, cuando los hombres quieren comunicarse unos a otros sus pensamientos y discutir sobre ellos, el único recurso lingüístico apropiado es la metáfora: "La metáfora consigue la <traslación> *-metapherein-*, de una genuina y, a primera vista, imposible *metabasis eis allo genos:* la transición de un estado existencial, el del pensamiento, a otro, el ser una apariencia entre apariencias; y esto sólo se puede realizar mediante analogías" (VE, 126). Es tal la heterogeneidad o inconmensurabilidad entre el estado existencial propio del pensar y la realidad fenoménica, que Arendt se figura un abismo entre ellos, únicamente salvable por la metáfora que opera como un puente lingüístico tendido entre ambos; por eso, con palabras de Ernest Fenollosa, nuestra autora afirma: sin la metáfora "no habría existido puente por el que cruzar de la verdad menor de lo visible a la verdad mayor de lo invisible" (VE, 131). En tal sentido, nuestra autora observa: "Todos los conceptos filosóficos son metáforas, analogías congeladas, cuyo verdadero significado se desvela cuando disolvemos el término en el contexto originario, que debió estar presente en la mente del primer filósofo que los empleó" (VE, 126). Sin embargo, para Arendt, el lugar de origen de la metáfora no es la filosofía, sino la poesía. Su gran descubridor fue Homero y la filosofía no hizo sino, aprender de él, por eso afirma: "La filosofía, suele reconocerse, frecuentó la escuela de Homero para emular su ejemplo" (VE, 131)."[6]

Es conveniente reseñar, así mismo, que Ricoeur reconoce en el símbolo un trabajo de semejanza análogo al de la metáfora. Lo que busca a partir de la metáfora es una teoría de la significación que desvele cómo el sentido figurado y el sentido literal pueden pertenecer al mismo campo y que la ambigüedad del lenguaje poético puede ser predicada. La metáfora en este contexto habría de ser una llave para

6 Lobo, María F.; Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción, Editorial Biblos, 2012, 124

la justificación de la ambigüedad que caracteriza particularmente a la obra literaria más próxima al relato mítico-poético. No obstante, se torna bastante clara la frontera que quiere establecer y delimitar Ricoeur entre la metáfora y el símbolo. La innovación semántica propia de la metáfora es un acontecimiento del discurso que será integrado en el léxico y en la polisemia de una palabra: la metáfora viva pasa a ser metáfora muerta. La metáfora será viva si en lo que enuncia hay un aumento de significación por necesidad expresiva, es decir, si es capaz de elevar a la imaginación a pensar más allá. En contraste, el símbolo se preserva por su enraizamiento relativamente constante. A pesar de todo, entre la dinámica a nivel de creatividad del lenguaje (metáfora) y la relativa permanencia del símbolo, Ricoeur establece una noción mediadora, esto es, una red de intersignificación en la cual las metáforas retienen una cierta estabilidad.

De cualquier forma hay un vaivén entre el símbolo y la metáfora, en la medida en que los sistemas simbólicos constituyen una reserva de sentido todavía por ser dicha en la metáfora. El lenguaje metafórico sólo consigue exprimir la superficie de lo simbólico y de su implicación extralingüística.

Sin embargo, la metáfora en cuanto proceso puede constituirse en una mediación, al colaborar trayendo al lenguaje progresivo el enraizamiento simbólico. Ahora bien, es en la inclinación del comprender, en el dar que pensar del símbolo donde se entronca la genuina actividad filosófica.

Esta filosofía para la interpretación del símbolo, por su especificidad de doble sentido, está pertrecha de procedimientos metodológicos –en lenguaje ricoeuriano se trataría de integrar a través de la "vía larga" el trabajo a nivel semántico antes de acceder al nivel existencial-ontológico.

Esta teoría hermenéutica debería investigar la existencia de las formas simbólicas, establecer la criteriología que distingue y distancia al símbolo de las formas retóricas, reconocer los variados estilos de modelos hermenéuticos y, por fin, arbitrar las interpretaciones en conflicto. Dicha tarea hermenéutica que emerge animada por una ontología de la comprensión se desdobla en la obra de Ricoeur, enraizándose en una "trascendencia" frente a la cual se es responsable, es decir, se tiene que responder, que la imaginación es considerada como una "gracia" teniendo mucho que ver con la *Palabra revelada*, que la realidad, en definitiva, se constituye de símbolos y de imágenes poéticas. Por esto la ontología de Ricoeur diverge de la tradición onto-teo-lógica de una filosofía "metafisicada" que haría círculo consigo misma y que, a la vez, tampoco es identificable con las filosofías de la diferencia, como, por ejemplo, las de Levinas o Derrida. En Ricoeur

la instancia descriptiva de lo discontinuo se remite a lo continuo, a lo ontológico secretamente reconciliado, a pesar de ser siempre en el presente una ontología rota, es decir, en estado de no-coincidencia.

En segundo lugar, el problema de la inter-articulación del lenguaje simbólico se expone en Ricoeur en términos de regresión y de progreso, de restauración del sentido arcaico y de superación desmitificadora. Es aquí donde la circularidad de la estructura del comprender, esto es, el círculo hermenéutico explicado por Heidegger y reinterpretado por Ricoeur, se hace indiscutible para la resolución del problema hermenéutico en términos de "conflicto". La zona cósmica y ontológico-religiosa del símbolo posee una correlación onírica y/o psíquica.

El Sujeto propuesto por Ricoeur es, antes de nada, un Sujeto cuya realización depende de insistir en la necesidad de la profundización en su condición encarnada. Interpretamos esta condición en un sentido que trasciende al cuerpo en cuanto tal, a la experiencia sensible, esto es, el Sujeto se encarna también en el lenguaje y en los símbolos. Y aún más, diríamos que es precisamente ahí donde se inaugura el curso de la historia para el Sujeto, por medio de la función simbólica que consiste en la participación e intervención de los Sujetos dentro de la simbología, pues actúan reordenando los signos y con ellos el mundo que expresan.

El paso de la filosofía pre-reflexiva (primera área de problematización) a la filosofía hermenéutica (segunda área de problematización) no constituye en Ricoeur una ruptura sino una renovación y una complejización, donde la preocupación de hacer coincidir, incluso participar activamente a la comprensión filosófica con la lógica (logos) de su objeto, se continúa y se fija con mayor precisión.

Ricoeur procura y busca diseñar un modelo de hermenéutica ontológica (apropiación, comprensión y pertenencia), con un momento trascendental (distanciación y explicación) y, por tanto, crítico. Concebida como trabajo que realizar, la intención de una hermenéutica crítica es la de participar en el propio del proceso de la significación por medio de una apropiación despsicologizada del significado. El símbolo y la metáfora remiten a otro a través del lenguaje e intentan dar una significación a lo inabarcable.

IV. PAUL RICOEUR Y EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

Ricoeur piensa que no se deben aceptar sin más los datos de la conciencia inmediata. La transparencia del cogito y del pensamiento que pretende captarse y conocerse con inmediatez es ilusoria. Para conocerse, la conciencia tiene que considerar sus expresiones empíricas, los signos por los cuales se manifiesta, tanto individual como colectivamente. Entre estos signos se puede señalar aquellos cuya

significación literal no coincide con lo que quieren decir. Estos signos son símbolos. Requieren interpretación.

Llamo símbolo a toda estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero. Este ámbito de las expresiones de doble sentido constituye el campo de la hermenéutica propiamente dicho.

El símbolo puede servir para disimular o para revelar. La función disimuladora requiere una hermenéutica desmistificadora y mantiene la sospecha respecto de toda expresión simbólica, percibida siempre como la máscara de un deseo, una intención o una significación no confesada. La función reveladora o de manifestación requiere una hermenéutica del desvelamiento progresivo que intenta traducir un sentido profundo, no inconfesable, pero inefable. Esta hermenéutica se alimenta del sentido de lo sagrado, un sentido para cuya expresión faltan conceptos y términos adecuados.

¿CÓMO ARTICULAR LAS DOS HERMENÉUTICAS?

Según Ricoeur, practicar únicamente la hermenéutica de la sospecha y pretender analizar el sentido de lo sagrado como mera máscara del deseo, correspondería a una actitud nihilista, ciega a una parte esencial de la experiencia humana. Llevar al extremo los pensamientos de la sospecha invita, en realidad, a sospechar de ellos mismos y a reconocer que no poseen la última palabra. En última instancia, la hermenéutica es positiva, afirmativa del sentido, encuentro del valor, incluso cuando la expresión sea alusiva, parcial e imperfecta. Según Ricoeur, la hermenéutica señala en dirección a una ontología, un Sentido del Ser, que es Espíritu, y que el concepto y el término propio no consiguen captar del todo. Ricoeur no pretende "superar" la filosofía: sólo se niega a identificarla con la reflexión pura de la conciencia. Abandonada a su inmediatez, la conciencia queda vacía, exclusivamente crítica, negativa.

LENGUAJE Y SENTIDO

La vida humana es significativa. Ésta es la tesis central de la comprensión hermenéutica del hombre; y en ella se sitúa Ricoeur. Con ello, esta visión antropológica se distancia de todo positivismo, para el cual los hechos serían un límite último de la comprensión. Todos los hechos humanos se distinguen, y en ello se muestran como diferencialmente humanos, porque más allá de ellos "quieren decir" algo. Los hechos se refieren en su significatividad a algo que está más allá de ellos y que ellos revelan como un sentido que totaliza esos hechos en una manifestación unitaria. La realidad es eminentemente simbólica,

y entenderla es conocer aquello de lo que es signo. La visión hermenéutica, buscando un sentido que las cosas sólo simbolizan, entiende el mundo fundamentalmente como una cifra, como un mensaje codificado, cuyo sentido hay que desvelar para que toda realidad se haga expresión verdadera, en definitiva, lenguaje comprendido.

La hermenéutica, siendo antropología en su intención, tiene que hacerse filosofía del lenguaje, si quiere entender lo que el hombre es, porque ese ser está encerrado como una significación oculta en los productos de la humanidad, que son los signos con los que ella nos habla de sí misma.

El lenguaje no es solamente expresión subjetiva, sino que, para que una expresión sea lingüística, el sujeto tiene que recurrir a un ámbito de significatividad transubjetivamente válido, objetivado si se quiere en una lengua que tiene un carácter social, cultural, y en todo caso suprasubjetivo. La significatividad no es algo que esté en la expresividad, sino en el recurso a un medio lingüístico socialmente objetivado, sólo en el cual la expresión se hace verdaderamente significativa.

El sujeto es, y lo es substancialmente, portador de significaciones. Pero el ámbito en el que ese sujeto llega a ser lo que es, no es un ámbito subjetivo, sino el campo objetivado de una estructura lingüística en el que tiene lugar, transubjetivamente, toda significatividad.

Ricoeur considera que la noción de estructura lingüística, tan útil como es para entender los fenómenos de sentido y significatividad, es radicalmente insuficiente para dar cuenta del carácter simbólico del lenguaje, por el que éste significa, no sólo por referir lo dicho a una estructura formal, sino también por referir lo que se dice a aquello de lo quese dice. El lenguaje dice algo, y lo que dice está definido por las posibilidades que le ofrece la lengua; pero lo dice de algo, y sólo así hace significativa la estructura lingüística, al referirla a algo que está más allá de ella misma. Aquí hemos de distinguir, según Ricoeur, la dimensión semiológicade la dimensión semántica del lenguaje, como lo que distingue aquello por lo que el lenguaje es significativo de aquello por lo que es significante, por lo que de hecho significa. En una dimensión el lenguaje es una estructura significativa cerrada, en la otra una referencia significante abierta. Y a ésta se subordina la primera: el lenguaje es significativo con vistas a ser significante.

¿Cuál es, pues, ese doble sentido coimplicado en toda significatividad lingüística, en la significatividad inherente a todos los productos culturales?. En toda expresión, junto a lo que se dice, junto al sentido directo por el que es significativa, está implicada también, como el sentido total de todas ellas, quien la dice, la subjetividad que en ella se expresa a la vez que se oculta en todo lo que, por ser signo, es

expresión de alguien. La hermenéutica es la búsqueda de ese sujeto que se muestra y se esconde en el lenguaje. Todo es lenguaje, pero, precisamente por eso, todo remite a algo que no es lenguaje, en lo que todo discurso alcanza el sentido de su significación. Entender tiene entonces que ser necesariamente un interpretar. Lo que constituye a la hermenéutica como un método esencialmente filosófico es que ella representa el verdadero camino de la reflexión, que no es otra cosa que "el lazo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí".

V Conclusión

El recorrido realizado nos ha llevado a ver la dificultad de tener un conocimiento "claro y distinto" sobre Dios y que la revelación y la filosofía se acercaron a Él de un modo analógico-metafórico y expresando una realidad a la cual nos vinculamos hermenéuticamente, ya que no es posible agotarlo conceptualmente ni en una experiencia de encuentro.

Esta religión del múltiple sentido no existe sino construida por el hombre, en cuanto lenguaje del hombre. Sólo el hombre sería capaz de simbolizar, de ahí que podamos decir, en expresión de Jasper, que toda obra humana está "guiada" o marcada por el simbolismo. El simbolismo desempeña un protagonismo esencial en la constitución y captación misma de la realidad. Si bien hay un acceso directo o inmediato a lo real a través de los sentidos, la mayor parte del conocimiento es simbólico; por medio del lenguaje simbólico se articula la experiencia del hombre con el mundo. Es de hecho el único conocimiento que conforma nuestro mundo y pertenece, como conocimiento objetivado, a la misma realidad. Si el lenguaje tiene una estructura semántica de doble sentido, tal estructura del lenguaje simbólico tiene la necesidad irrenunciable de una tarea de la *interpretación* capaz de coordinar sus sentidos múltiples. La dificultad es la imposibilidad de una interpretación unitaria de los símbolos, y su manifestación a través del lenguaje, y de ahí su preocupación por encontrar una vía epistemológica que haga de mediadora en un posible conflicto de interpretaciones.

En las metáforas y los símbolos se encuentra un desafío para la labor interpretativa conjunta para la teología y filosofía ya que la trascendencia del Dios creador y la inefabilidad del Dios salvador deben entrar en diálogo, con sus respectivas metáforas, para que expresen al mismo Dios que se manifiesta en el ser y en la historia.

UNA EXPERIENCIA QUE SOSTIENE AL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Ricardo Oscar Díez

INTRODUCCIÓN

El pensamiento medieval hace uso de la filosofía griega, pero se sostiene en experiencias radicalmente distintas. Porque hemos hablado en encuentros anteriores del giro de la experiencia como uno de los lugares que antecede al creer y al pensar, podemos marcar diferencias raigales entre ambos modos experienciales que dieron origen a épocas diversas. La Revelación bíblica es la base de un comprender diferente al antiguo que experimenta un Dios que habita fuera de un mundo que ha sido creado de la nada con la sola pronunciación de su Verbo. Creencias que se diferencian del demiurgo que, a semejanza del artesano, habita el cosmos y utiliza una materia preexistente. Pensar un fuera del mundo y una creación *ex nihilo* fue imposible para la cultura griega. Las diferencias se agudizan cuando algunos hombres tienen la experiencia, narrada en el Nuevo Testamento, que el mismo Dios se hace hombre, habita entre nosotros y enseña un modo de vivir inédito. Estos tres aspectos podemos verlos en el inicio del evangelio de Juan cuando dice: 1) *En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba en Dios, y la Palabra era Dios…* (Jn. 1,1); 2) *Y la Palabra se hizo carne, 3) y puso su Morada entre nosotros…* (Jn. 1,14). A diferencia de la divinidad del primer punto que refiere a la eternidad, los otros dos indican que el Creador se hizo su propia creatura, que se encarnó en una familia, que habitó en un tiempo determinada donde enseñó a algunos

hombres a vivir mediante gestos, acciones y palabras que culminaron en su muerte, resurrección y ascensión.

La experiencia de estar con ese hombre, los momentos vividos en su compañía debieron imprimirse con tal fuerza en el corazón que al exponerlos originó un modo inédito de pensar. Ese pensamiento tuvo, entre otras cosas, que dar contenido a la identificación que, en el evangelio de Juan, Jesús hace de sí mismo cuando dice: *"Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn. 14,6). Afirmar tales cosas no le es posible a ningún ser humano y cuestiona conceptos decisivos de la filosofía griega. Para desarrollarlos necesitamos comprender en primer lugar que solo pueden ser dichos por alguien que, siendo Dios, tiene la omnipotencia para decirse camino y poder sobre la verdad y la vida, y, que, siendo hombre, mantiene la limitación temporal y espacial que va desde la encarnación hasta su muerte.

1. LO DIVINO

Siguiendo algunas reflexiones de Anselmo divido la instancia de Jesucristo como Dios en dos partes: a) antes de la encarnación; b) después de haber ofrecido su vida.

a) Inicio el momento anterior a la humanidad de Jesús con una pregunta que hace Anselmo en la *Carta sobre la Encarnación del Verbo*: ¿Por qué Dios se ha encarnado más bien en la unidad de la persona del Hijo que en la unidad de las otras personas?[1] Y se responde: si se hubiese encarnado el Espíritu Santo, habría dos hijos en la Trinidad, uno de María y otro del Padre. Uno sería Hijo de Dios, el otro hijo del hombre y serían diferentes en su dignidad al ser uno de naturaleza divina y otro, humana. Además, llamaría a confusión cuando se tuviese que hablar del Dios-Hijo porque tendríamos que aclarar a cuál de los dos nos referimos. Si el Padre se hubiese encarnado habría también, en la Trinidad, una pluralidad de hijos con las dificultades marcadas. Habría, además, en las personas Trinitarias, un nieto de María y un bisnieto de los padres de la virgen, que sería tal sin tener ninguna relación con ellos. Por tanto, para unir el Hijo del hombre y el Hijo de Dios en una única persona y para no crear confusión acerca de quien estamos hablando, solo pudo encarnarse el Hijo. Solamente en Él pudo unirse la humanidad y la divinidad, y, desde esa unidad, puede pedir al Padre por el género humano al que pertenece y llevar a cabo la perfecta redención que no pudo realizar ninguna creatura.

1 San Anselmo, *Carta sobre la Encarnación del Verbo*, Madrid, BAC, 1952,T.I, X, pág. 717.

b) El momento posterior a la vida histórica de Jesús se muestra en la perfección del hecho redentor, acto con el que Anselmo rescata en el CDH la necesidad de un Dios-hombre. Me limito al cap. XIX del L. 2 donde encontramos estas indicaciones:[2] 1) El inocente no debe morir porque la muerte es consecuencia de la falta originaria y quien está libre de pecados es injusto que muera. Jesús no merece la muerte, pero eligió dar la vida. Con ese acto enseña, como dice el DLA, que, si alguien se encuentra ante la opción que, le presenta las circunstancias, de tener que morir para conservar la Vida eterna o mentir para continuar viviendo un tiempo más, debe elegir lo justo, es decir, la muerte por amor a la Justicia, don que debemos conservar siempre.[3] b) Por ser injusto que el inocente muera, castigo que solo merece el pecador, y si quien no tiene pecado da la vida, esa acción, para no ser considerado un acto inútil, debe tener su recompensa. Solo el Padre puede recompensar al Hijo, pero como éste es Dios nada le falta, luego ¿cómo puede recibir una recompensa por mérito a lo actuado quién todo lo tiene? El Padre no pueda dar nada a su Hijo divino, sin embargo, su acción merece ser recompensada, caso contrario, pasar por tantos males quedaría como un acto innecesario e inútil. Pero, si quien ha realizado la acción redentora, en tanto es partícipe del género humano, quisiera dar la recompensa de tan gran empresa a sus parientes y hermanos, podría entonces recibir lo adeudado no para sí sino para ellos. Sería entonces, justo y necesario que el Padre recompense a quien el Hijo quiera porque es lícito dar lo que le pertenece. Por tanto, si el que realizó la redención y no puede, por su abundancia, recibir el crédito de su acto, justo es que pueda y quiera dárselo a quienes por su profunda miseria se consumen en la carencia y la necesidad de todo. La recompensa, que merece Aquel que nada necesita y quiso darla a sus hermanos, es necesario que llegue a ellos para que se les perdone lo que debían y se les dé lo que carecen por su culpa de manera que acabe la condición de esclavitud que padecen y sean liberados de sus faltas. Solo un Dios-hombre pudo llevar a cabo la tarea redentora porque siendo divino no tiene ninguna necesidad y perteneciendo al género humano pudo, siendo inocente, ofrecer su vida para saldar con su muerte la deuda que con el Padre tenían los hombres por la injusticia original. Los seres humanos tentados por otro pudieron ser salvados por otro, uno instauró la culpa, otro saldó la deuda y nos devolvió la justicia abandonada. En su vida histórica Jesús enseña ejemplarmente

2 Cf. San Anselmo, *Cur Deus Homo* (CDH), Madrid, BAC, 1952, T.I, L.2, C. 19, pág. 883 y ss.

3 Cf. San Anselmo, *De Libertate arbitrii* (DLA), Madrid, BAC, 1952, T.I, cap. 5, pág. 565 y ss.

que el tiempo existencial se nos da para aprender a ser justos, es decir, como dice Anselmo cuando la voluntad: *quiere lo que Dios quiere que ella quiera*[4] o, lo que es lo mismo, dejarse guiar por la justicia que define como: *la rectitud de la voluntad por sí misma conservada*[5] o, lo que es lo mismo, para. Bajo esta perspectiva la expulsión del Paraíso no se percibe como un castigo sino como un don. Donación a quienes pudiendo comer del árbol de la vida podían haber tenido la tragedia de vivir eternamente en pecado. La muerte ofrece la posibilidad de la redención si vivimos para conservar la justicia recibida en la creación y devuelta por la redención.

2. LO HUMANO

Dos movimientos componen la vida temporal de Jesús:

a) La encarnación tiene también en Anselmo su originalidad: *De cuatro modos puede Dios hacer al hombre: o de varón y mujer, como asiduamente; o ni de varón ni de mujer, como Adán; o de varón sin mujer, como hizo a Eva; o de mujer sin varón, como nunca lo hizo.* A través de esta simpleza afirma que Dios se guardó para sí nacer solo de mujer y por ser más digno que la madre de Jesús sea una Virgen, *es conveniente que Dios nazca de una Mujer-Virgen.6*

b) La encarnación tuvo, como vimos, su motivo: enseñarles a los hombres el modo en que debían recorrer el camino hacia el Padre. En esto también se muestra la simpleza de Dios. En el paso por la historia le fue devuelto a los seres humanos la Justicia abandonada por el pecado de origen y Jesús enseñó que debían conservarla siempre. El justo, como citamos, es aquel en el que su voluntad *quiere lo que Dios quiere que ella quiera*, es decir, aquel en el cual su querer se une al divino. Coincide con esto la definición citada de justicia donde el querer debe dejarse guiar por la rectitud que habita en la voluntad cuando se conserva, se guarda, se cuida, se tiene por la misma rectitud. De otro modo, cuando el querer obra por propia iniciativa no es recto ni hace lo debido, abandona la justicia recibida y, el acto y el actor, se hacen injustos y malos. Conservar la rectitud por obra de la misma rectitud hace al hombre justo y lo libera de la esclavitud del pecado. Por la

4 Op. cit. pág 577.

5 San Anselmo, De Veritate (DV), Madrid, BAC, 1952, T.I, cap. 12, pág. Pág 530. El texto español dice observada pero el latín *servata* y conviene traducir por conservada

6 Op. cit. T.II, cap. 8, pág. 839.

vida eterna es preferible padecer la muerte a abandonar la Justicia. Ese ejemplo se cumplió y fue enseñado por Jesús siendo fiel al querer del Padre. Para cumplir ese aprendizaje se nos ha dado el tiempo existencial y poder lograr hacer aquello para lo que fuimos creados: contemplar a Dios. Enseñanza que no culmina en la muerte sino en la resurrección de quien se ha identificado a sí mismo como "*Camino, Verdad y Vida*".

YO SOY EL CAMINO

No es difícil imaginar el camino histórico del redentor a través de los movimientos que la filosofía griega presenta, entre ser y entes, Bien y bienes, unidad y multiplicidad. Aunque el pensamiento antiguo no pudo concebir un Dios fuera del mundo, sus movimientos han mostrado la unidad de un origen y la necesidad de volver a lo originario. Retomando, de algún modo, esta movilidad, el cristianismo los usa para esbozar el recorrido histórico de la Palabra que proviene del Creador, Ser, Uno, Bien, Padre y denominaciones semejantes. Con la terminología griega se designa al Verbo (logos) que se encarna para abrir el camino de los hombres a Dios. Para ejemplificarlo se asume el pensamiento antiguo, pero con una experiencia distinta que refiere al hecho de haber vivido con Jesús. Me voy a limitar para mostrarlo a un pasaje de *Confesiones* de San Agustín.[7]

Al final del libro XI ejemplifica al Creador y su creación como alguien que recita un poema conocido. Lo que se va a recitar está en la memoria eterna mientras no se inicie la ejecución del sonido. Dios crea por la palabra e inicia el recitado pronunciando cada sílaba en su justo momento. La sonoridad de la voz crea el ente que dura hasta el fin de la pronunciación, tiempo que acaba en un nuevo silencio y lo que ha sonado se rescata en la memoria originaria. Cuando se inicia el recitado cada signo tiene su expresión, su sonoridad, su duración, su temporalidad. En lo que suena se escucha la música de la creación que contiene necesarios silencios que se integran al recitado que pasa de una sílaba a otro desplegando el poema. Cada *res* es creada por la palabra y dura como sonido mientras la voz la pronuncia. El tiempo es el ritmo que pasa por cada letra pronunciada hasta que acaba la temporalidad de lo que se recita, lo creado vuelve a la memoria del Creador que lo retiene no en tanto atención a lo debe ser pronunciado, sino como recuerdo del poema dicho, acontecido. Esta imagen, utilizada por Agustín para indicar qué es el tiempo, permite ver el camino

7 Cf. San Agustín, *Confesiones*, BAC, Madrid, 1974, XI, 28, 38, pág. 498

de la Palabra, el camino ontológico que recorre el Verbo desde la eternidad hasta su vuelta como Hijo a la paternidad de Dios. La memoria divina en su intimidad es tratada como una contemplación en el libro X de *Confesiones*, en el XI la voz pronuncia el poema creando las cosas con el ritmo temporal del escandido latino. La pronunciación exhala el aire creando y da lugar a una nueva inspiración. De lo eterno surge lo temporal creado por la Palabra y recogido nuevamente en la memoria que lo destina a una nueva eternidad. Soplo del Uno que pasa por la multiplicidad significando y cuya entonación hace de cada ente un acontecimiento distinto y único que debe responder a quien lo crea en la medida justa, ritmo que supone la música del poema creacional.

YO SOY LA VERDAD

Seguiré, para mostrar la influencia de la experiencia que tuvieron algunos junto a Cristo, los movimientos de la Verdad en el DV de Anselmo.

El libro asume: la totalidad del hombre, donde se expone la verdad en la enunciación, el pensamiento, la voluntad, la acción y los sentidos[8]; la del mundo que se detiene en la verdad de la esencia y existencia de las cosas marcando la diferencia entre las naturales y los seres libres porque estos pueden abandonar la verdad recibida haciendo lo incorrecto[9]; y, la totalidad de Dios que en tanto *Summa Veritate* inicia y culmina los movimientos de todo lo verdadero[10]. Cada una de estas totalidades tiene sus movimientos que rescatan la experiencia de un Dios que se hace hombre y habita entre nosotros. Para mostrarlos me limito a los cuatro capítulos finales.

El capítulo X expone el primer movimiento que, a mi entender, coincide con la encarnación de Cristo. Lo verdadero, se muestra, se manifiesta, se devela a través de una donación que el autor llama rectitud y es causada por la Suma Verdad. Ella también es rectitud porque para Anselmo, cuando hay que definir algo, la palabra que se usa debe poder predicarse de todo lo que abarca. El DV asocia desde su inicio, la verdad a la rectitud mostrando que algo es verdadero cuando hace lo que debe y obra lo que es recto, justo y bueno[11]. En la *Summa Veritate* se inicia la donación de la verdad hacia las cosas que son su efecto y que, a su vez, la causan en el pensamiento y en la palabra,

8 Op. cit. cap. II al VI.

9 Op. cit. cap. VII a IX.

10 Op. cit. cap. X a XIII

11 Habría que agregar aquí la influencia de los Salmos y algunos versículos del AT para descubrir el pleno sentido que tiene en Anselmo la rectitud. Remito, como ejemplo, a los salmos 97 y 89 y a Is. 26:7. La asociación entre rectitud y verdad hace central en este pensador la referencia a los rectos de corazón.

realidades efectuadas que no pueden causar ninguna otra verdad. La rectitud en este movimiento causal muestra la iniciativa de un Ser que da y alguien que percibe.

Encausando esta manifestación hacia una potencia del hombre el capítulo XI alcanza la definición. El movimiento que se inicia en la Suma Verdad anuncia donación, manifestación, revelación, develamiento de todo aquello que, por ser verdadero, se muestra como rectitud.[12] Percibirla lleva a definir a la Verdad como: *la rectitud percibida solo con la mente*.[13] Que sea solamente la mente el órgano humano que la percibe la distingue de la línea recta que puede verse con los ojos. Con anterioridad al movimiento causal de la verdad Anselmo ha mostrado la rectitud en el hombre y en el mundo distingue las cosas naturales y las que son libres para ser verdaderas y rectas, siendo posible que puedan ser mentirosas, incorrectas y abandonando la justicia se alejen de la luz. En el capítulo III añade que el demonio no permaneció en la Verdad por su propia voluntad y, por tanto, huyó hacia las tinieblas. Hombre, mundo y Dios son los espacios donde la rectitud se muestra a la mente que la percibe como verdad. La realidad divina es también rectitud, aunque en grado sumo y hace con su donación todo lo verdadero. Para Anselmo no hay lugares autónomos o separados, todo está relacionado y la verdad es la rectitud que se da en todas las cosas para ser percibida por la mente. Movimiento que me parece coincide con la encarnación de Cristo que se deja ver entre los hombres.

El capítulo XII, es un segundo movimiento que responde al que se inició en la Suma Verdad como donación o causalidad y se dirige en dirección opuesta. Comienza en la intimidad del hombre y lo define Anselmo como Justicia, esto es, como citamos: *la rectitud de la voluntad por sí misma conservada*.

El conservar, guardar, cuidar es un modo de obrar que reúne en la definición citada la rectitud o verdad y la voluntad mediante un "*de*" que puede ser entendido como posesión, pertenencia, origen, causa y otras maneras en que ambos sustantivos pueden unirse. En Dios la rectitud y la voluntad son lo mismo porque nada puede querer que no sea recto y verdadero. Esa unidad es la semejanza con lo divino que alcanzan las creaturas en la gloria con la impecabilidad. En el querer humano que aún vive en el tiempo hay una distancia entre rectitud y voluntad que obliga a una primera y radical opción. Para que se

12 El develamiento de Heidegger que proviene de la αλήθεια del pensamiento griego puede verse, de algún modo, en este primer movimiento de la verdad.

13 Op. cit. cap. XI, pág. 523

actúe la conservación, la rectitud debe primar sobre el querer y llevar a un acto donde lo que se quiere se deje obrar por la verdad que hace rectamente lo que debe. Si el querer prima, no se conserva *la rectitud por si misma* y el acto la abandona en una acción que obrada por propia voluntad es mentirosa, injusta, mala y huye de la luz. En lo más íntimo del hombre juega esta opción decisiva que puede resumirse en: o dejarse obrar por la rectitud que nos habita o actuar por propia iniciativa. La justicia y la injusticia se inician en la intimidad que será, posteriormente, o motivo de unidad entre los hombres a los que el acto justo une o de violencia, desunión y separación en los que actúan y padecen acciones injustas. Para Anselmo, el bien común, la justicia social, dependen de un cambio en el corazón, son consecuencias de quienes asumen la opción justa al dejarse guiar por la verdad que habita en la intimidad. Toda obra, buena o mala, se inicia en esa opción primera y fundamental.

En este movimiento se encuentran las enseñanzas de Jesús en los evangelios que fueron expresadas en palabras, gestos y hechos. Quien fuera justo dio testimonio de la Justicia que se le debe al Padre y esa ejemplaridad culmina con el ofrecimiento de su vida que fue recuperada por su resurrección. Solo quien ha dicho de sí mismo que es Vida puede darla y recuperarla.

El último capítulo del DV compara la verdad con el tiempo. Los que habitamos como contemporáneos hablamos de la edad que tenemos en lo que es un decir impropio porque propiamente la temporalidad nos tiene desde el momento en que nacimos. El festejo del cumpleaños no señala una posesión, sino nuestra presencia en el tiempo que nos posee y del cual nadie escapa. Cada uno tiene su edad y a medida que pasan los años crecemos porque somos temporales. El tiempo nos excede, fue antes y será después, lo atravesamos y nos contiene en una de sus partes. Esta imagen le sirve a Anselmo para ejemplificar la Verdad. Las cosas verdaderas tienen la rectitud que puede ser percibida solo por la mente, pero ninguna tiene propiamente verdad. Son tales en la medida en que habitan en la única y misma Verdad que tiene esas cosas en propiedad cuando permanecen y pertenecen a ella haciendo o diciendo lo recto. Solo las acciones y los seres libres pueden apartarse o decrecer en la verdad cuando obran la injusticia o el mal que los apartan del camino de la luz. En tales casos, abandonan la rectitud de la voluntad porque ésta solo se conserva por la misma rectitud. A diferencia de la edad donde se crece por el simple paso del tiempo, crecer en la Verdad implica recorrer el itinerario verdadero, es decir, responder a la donación de lo que percibe la mente para que, conservando la justicia, la creatura libre se oriente hacia la luz. Propiamente hablando, en ella debemos permanecer y crecer para que

haciendo lo debido se obre lo recto, lo bueno, lo justo. Obra que se inicia en la entrega del querer, que transforma el mundo y la historia hacia lo que nos llama desde la creación porque constituye nuestro ser. No hay, para Anselmo, ética o deber ser sino situaciones donde se percibe la verdad y se obra conforme a ella respondiendo con justicia.

Llegamos aquí al momento de quietud, donde la Verdad coincide con Dios siendo una y la misma, siendo continente de todo lo verdadero. Las cosas son contenidas en la memoria eterna y dichas hasta que vuelvan a ella ya actuadas, recitadas en un poema conocido. Para Anselmo, comprender algo de la Verdad es recorrer las tres totalidades de la filosofía con los dos movimientos y la quietud que los contiene. Ellos exponen al Hijo de Dios que se hizo carne y nos enseñó el camino de regreso al Padre.

YO SOY LA VIDA

El tema de la Vida no es tratado explícitamente por Anselmo salvo en pocos pasajes de sus escritos. Cito, por ejemplo, al capítulo XII del *Proslogion* donde dice que Dios *es la vida misma por la cual vive14* y con esta expresión la separa de la vida de la creatura que no es por sí sino por otro. Agrega en el mismo texto, poco después[15], que todas las atribuciones con que designamos a Dios son distinciones nuestras, de nuestros pensamientos que intentan entender algo de Aquel que por ser Uno excede la multiplicidad y parcialidad de nuestras palabras y pensamientos.

Para tratar los movimientos de la Vida y su quietud voy a recurrir a M. Eckhart porque es uno de los pocos que se pregunta, en el Sermón VI, ¿Qué es la Vida? y se responde:

> *El ser de Dios es mi vida. Entonces, si mi vida es el ser de Dios, el ser de Dios ha de ser mío y la esencia primigenia de Dios mi esencia primigenia, ni más ni menos.*[16]

Este sermón se titula y trata de glosar una frase del libro de la Sab. 5,16 que dice *los justos vivirán eternamente*. La justicia, tema afín a Anselmo lo desarrolla al comienzo en dos sentidos.

En el primero la revelación le responde a un libro de Justino que trascribe Eckhart diciendo que: "*Es justo aquel que da a cada uno lo suyo*". Tal donación da honra a Dios; alegría a los ángeles y santos; y

---

14 San Anselmo, *Proslogion*, op.cit., pág 383

15 Op. cit., pág. 393

16 Eckhart, Traités et Sermons, GF-Flammarion, Paris, 1993, pág. 261

ayuda a los justos. Honrar, alegrar y ayudar son las acciones de una don de los hombres que agradecen lo recibido. Es posible dar porque primero se ha recibido y el justo devuelve en acción de gracia. El agradecimiento es semejante a la percepción que la mente tiene de la verdad que se dona como rectitud. Percibir es reconocer lo que corresponde a cada uno y da cuando hace lo debido. Dar que responde al primer movimiento que Anselmo realiza con lo verdadero y Eckhart con las acciones de honrar, alegrar y ayudar.

El segundo sentido de Justicia cambia la donación por la recepción que implica aceptar lo que acontece de igual modo. Con ecuanimidad se recibe lo bueno y lo malo, lo esperado y lo inesperado, lo anhelado y la sorpresa que puede ser propicia o sacar de quicio. Para tal aceptación ecuánime hay que desasirse de la propia voluntad y, como diría Anselmo, *querer lo que Dios quiere que ella quiera*. No difiere este segundo sentido de la justicia del despliegue que hace el Dr. Magnífico como movimiento de respuesta enseñado por Jesús a los hombres para que puedan recorrer el camino hacia el Padre. M. Eckhart añade la verdad que se encuentra oculta en la Sagradas Escrituras que, aunque *suena modesta y comprensible para todos*, es de difícil comprensión: *"Quien comprende la doctrina de la justicia y del justo, comprenderá todo cuanto digo"*.[17]

A continuación, el Sermón pregunta ¿Qué es la Vida? La respuesta identifica la vida del hombre con la de Dios. De modo diferente Anselmo distingue la que vive Dios por sí mismo de la que vivimos nosotros por Él. Distinción que, a mi entender, no invalida la identificación eckhartiana. La donación de la Vida, como sucede con la verdad, es un movimiento que culmina en el viviente y se muestra en el segundo relato de la creación cuando el soplo divino pasa al barro inerte haciéndolo vivir. Soplo único de Dios que con su aliento da vida, aunque no gocemos de su felicidad porque al obrar el mal originario nos hicimos miserables, es decir, esclavos del pecado. El tiempo existencial que se nos otorga es para volver a ser engendrados por el Padre en la eternidad del mismo modo en que el Padre engendra a su Hijo. El Sermón VI pasa a continuación a hablar de engendramiento como la acción que media entre el Padre y su Hijo. Afirma entonces que lo que Dios obra es uno y *El Padre engendra a su Hijo sin cesar, y yo digo más aún: Me engendra a mí como a su hijo y como el mismo Hijo. Digo más todavía: Me engendra no sólo como su hijo; me engendra a mí como si fuera Él y a sí como si fuera yo, y a mí como su ser y naturaleza*.[18] Estas palabras que se van amplian-

17 Op. cit., pág. 260.

18 Op. cit., pág. 262

do en el decir mayor no hacen más que manifestarnos hijos en el Hijo porque habitamos su cuerpo, somos parte de Él. Planteo que se asemeja a la pertenencia a una única y misma Verdad como vimos en Anselmo. Dado ese eterno engendrarnos, el Padre me opera como Hijo suyo, sin ninguna diferencia, aunque mantenemos en el tiempo la distancia del siervo y del amigo. Dios no es, continúa Eckhart, un extraño, un distante y esa cercanía se mostrará en la Vida eterna donde seremos uno con Él. Para exponerlo, al final del Sermón vuelve a la cita que lo titula agregando su continuación: *Los Justos vivirán eternamente y su recompensa está con Dios*. Recompensa que consiste en gozar plenamente de su Vida y que tendremos por la abundancia del Hijo como vimos en el CDH anselmiano.

El engendramiento eckhartiano rescata la unidad y mismidad de la Vida como Anselmo lo hace con la Verdad. Ambos alcanzan la quietud que unifica los dos momentos, la donación y la justicia. Al don inicial responde el desasimiento de la voluntad para que seamos engendrados sin cesar en el Hijo como hijos. De modo similar la justicia anselmiano consiste en dejarse guiar, en des-asirse de todo para ser justos, es decir, para que la intimidad que nos habita nos lleve a ser lo que somos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Lo vivido junto a Cristo que hizo manifesto un Dios transcendente al mundo, que se hizo hombre y enseñó el camino hacia el Padre, fue el motivo de un pensamiento inédito que usó los escritos griegos, pero a partir de una experiencia radicalmente distinta. Centrados en la identificación de Cristo como Camino, Verdad y Vida hemos puesto el acento en lo que dijo el pensar medieval. Agustín, Anselmo y Eckhart fueron elegidos para este desarrollo. No son los únicos y, quizás, tampoco los más representativos, pero ayudan a seguir el devenir ontológico y las concepciones de verdad y de vida.

También puede verse acá por qué el pensar de esta edad de la filosofía es principalmente respuesta a los textos revelados más que una admiración del cosmos o una iniciativa del hombre a partir de sí mismo. Tal vez el futuro del pensamiento deba situarse en primer lugar frente a esta triple opción, ante tres vías que nos instalan en un punto de partida signado por la admiración a los entes, por la respuesta a una revelación o por las posibilidades humanas. Desde cada una de estas opciones y la jerarquía que corresponde comenzaremos a saber qué, cómo, por qué, desde y hacia dónde podremos asumir el camino del pensar.

LAS PERSONAS DIVINAS EN MARGARITA PORETE

Laura Carolina Durán

INTRODUCCIÓN

En *El espejo de las almas simples* Margarita Porete expone sus ideas sobre la posibilidad del alma humana de reunirse con la divinidad. A lo largo de la obra presenta la centralidad de la unidad divina, pero también analiza cómo la misma está compuesta por una dinámica entre las tres personas divinas. Propongo en este trabajo una exégesis de este aspecto de la divinidad en el *Espejo* de Margarita, una lectura sobre esa trilogía de personas divinas relativa a la unidad esencial de la divinidad, y del modo en que la misma actúa en el alma.

LA TRINIDAD EN EL ALMA

El *Espejo* presenta toda una dinámica entre las tres personas divinas en relación con el alma humana y el operar de esa Trinidad en el alma. Margarita establece que en el alma hay "obra de la Trinidad" (*oeuvre de la Trinité*), algo vinculado con uno de los temas centrales del *Espejo*, el amor, pues el Alma explica ese obrar en tanto ha sido amada sin comienzo y sin fin por las tres personas de la Trinidad.[1] Es importante

1 *Espejo* 35, dejo mayúscula en Alma cuando se trata del personaje del diálogo, lo mismo con Amor. Sigo la edición de R. Guarnieri, P. Verdeyen, *Marguerite Porete. Le mirouer des simples ames. Margaretae Porete. Speculum simplicium animarum*, Turnholti, Brepols, 1986. Las traducciones son propias.

destacar esta idea, al crear el alma Dios como unidad trinitaria "santificó su nombre dentro de [ella] y allí la Trinidad tiene su casa", de modo que la Trinidad permanece dentro del alma humana desde su mismo origen.[2]

Esto se relaciona, a su vez, con la conceptualización de la imagen, del alma como imagen, que se presenta mediante la analogía de la cera, pero también desarrolla otro aspecto, la reciprocidad: "esta alma está impresa en Dios y tiene su verdadera impronta mantenida a través de la unión del Amor. Y de la manera en que la cera toma la forma del sello, en tal manera esta Alma tomó la huella de su verdadero ejemplar".[3] Así se expresa una doctrina de la imagen explícita y recíproca, que implica tres elementos: primero, no hay mediación en la creación, el alma no es creada por la imagen de la imagen (imagen de Cristo, que es imagen de Dios) sino desde su verdadero ejemplar; segundo, esta imagen es explícitamente trinitaria, por eso el alma logrará la unión con la Trinidad por voluntad tanto del alma como de Dios, es decir, por el Espíritu Santo; tercero, esta imagen es totalmente recíproca, dado que el alma está grabada en Dios, mantenida allí por el amor que es el Espíritu Santo, y a la vez el alma contiene en sí misma una imagen de la Trinidad. Ambos grabados, en Dios y en el alma, son eternos y se sostienen aun a pesar del defecto del pecado.

La doctrina de la aniquilación de Margarita se centra en la idea de que solo ciertas almas pueden realizar su verdadera identidad como descendientes directos de la Trinidad. Esta noción es similar a la "chispa" platónica del *Noûs* en el alma que une lo humano y lo divino, comprendida en la tradición cristiana como equivalente a la "imagen y semejanza" del Génesis.[4] La cuestión de la "imagen" (latín *imago*,

---

2 *Espejo* 22: "en elle saintiffié son non et la Trinité divine y a sa maison", en latín en lugar de casa dice *nomen*, algo vinculado directamente con la identidad. Por otra parte, en este mismo capítulo se incluye otra trilogía: la belleza del sol, el rayo del sol y el resplandor del sol, que podemos comparar con las tres personas según las presenta Eriúgena, *Periphyseon* 608B-610, ver también *Espejo* 78.

3 *Espejo* 50: "Ceste Ame est emprainte en Dieu, et a sa vraye emprainture detenue par l'union d'amour; et a la maniere que la cire prent la forme du seel, en telle maniere a ceste Ame prinse l'emprainte de cest vray exemplaire".

4 Génesis 1.26–27:"Y dijo Dios: 'Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra'. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó" (Biblia de Jerusalén), ver también 2 Corintios 3.18. Este pasaje presenta a la humanidad como creada a "nuestra" imagen y según "nuestra" semejanza, de acuerdo con los comentaristas posteriores el plural indica la naturaleza trinitaria del único Dios. En el final del pasaje se abandona el plural y se hace referencia a Dios con un pronombre singular. Luego del Concilio de Nicea en 325, en

griego *eikon* y hebreo *celem*) y "semejanza" (latín *similari*, griego *homoiosis* y hebreo *demuth*) ha sido largamente debatida en relación con la antropología teológica.[5] La "perfección" creada solo es posible porque la imagen habita en el interior como potencialidad latente, es decir, es un estado ontológico, mientras la semejanza es un estado moral que se pierde en la caída, pero la imagen permanece dentro.[6] Esta imagen es la nobleza del alma y es la clave para el retorno del alma a su origen.

Tanto la fórmula platónica de la "chispa" de *Noûs* en el alma como la *imago Dei* cristiana, ese depósito de lo divino dentro del alma humana, representan el medio por el que la humanidad alcanza algún conocimiento de o unión con Dios. Los autores cristianos tendían a describir esta chispa como divinizable, mientras que los paganos y gnósticos afirmaban que era verdaderamente divina.[7] Esto

---

el que se estableció la consubstancialidad doctrinal de la Trinidad, se restó importancia a esta diferencia, de ahí que "su" y "nuestro" se entienden como equivalentes.

5 Para más información sobre el uso de *imago* en la Biblia, véase G. Söhngen, "Die biblische Lehre von der Gottenbildlichkeit des Menschen", *Münchener Theologische Zeitschrift II*, 1951, 52–76; W. Hess, "Imago Dei (Gen. 1.26)", *Benediktinische Monatsschrift*, 29, 1953, 371–386; B. McGuinn, J. Meyendorff (eds.) *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, New York, Crossroad, 1985, 290–330; M. Lamau, "L'Homme a l'Image de Dieu chez les Théologiens et Spirituels du XIIe siècle", *Melanges de Science Religieuse*, 48, 1991, 203–213. Una antropología teológica netamente cristiana comienza en el Nuevo Testamento, en particular en las cartas paulinas, que emplean el lenguaje de imagen para caracterizar el potencial latente de la humanidad caída y el poder salvador de Cristo. Los seres humanos soportan la imagen de Adán, imagen que será suplantada por la Imagen que es Jesucristo. El Nuevo Testamento enfatiza así la recuperación de la semejanza a imagen de Cristo y de Dios por la fe en Cristo, que en virtud de su singular filiación redimió a la humanidad. Por esto, para la tradición occidental dominante, la mediación sacramental de la institución la iglesia y el modelo de Jesucristo son centrales.

6 La ubicación real de esta imagen y semejanza "dentro" no se hace explícita en el pasaje de Génesis, pero es elaborada por los comentaristas posteriores, que entienden se ubica en la parte más alta del alma.

7 Tal vez el principal representante de la enseñanza cristiana occidental sobre este tema es Agustín. Para Agustín, la imagen de Dios en el alma permite que todos los seres humanos sean capaces de Dios (*capax Trinitatis*) incluso en su estado caído. Agustín sostenía que conocerse a sí mismo como imagen de la Trinidad es el comienzo del camino hacia el conocimiento transformador y el amor a Dios. Con la ayuda de la gracia, el alma humana, debidamente orientada hacia Dios en la memoria, el entendimiento y la voluntad, puede alcanzar un conocimiento creciente, aunque siempre imperfecto, del Dios trinitario. Agustín enseña que los humanos disfrutan de la participación en la naturaleza de Dios, si bien las criaturas siguen siendo esencialmente diferentes a su Creador. Para Agustín, y para la mayor parte de la tradición cristiana occidental, las criaturas pueden encontrar descanso en Dios, pero nunca llegan a ser Dios.

constituye asimismo la fuente de la práctica de la *imitatio Christi*, la imitación de Jesucristo como modelo moral supremo. En la tradición occidental existen divergencias sobre en qué grado los poderes inherentes del ser humano caído pueden efectuar el regreso a Dios; en general se enfatiza la necesidad de un mediador para que posibilite ese retorno: el Logos encarnado, la palabra de las Escrituras y la iglesia, pues se necesita de un intermediario entre criatura y Creador.[8] La suposición subyacente es que todas las cosas creadas desean ser como su Creador: para las almas racionales caídas el término de esta semejanza restaurada es una semejanza creciente con Dios o, para muchos cristianos, con Cristo.[9]

Margarita refunde muchas de estas enseñanzas y realiza su propia exégesis. En una declaración aparentemente paradójica insiste en que el alma recibió una huella de la Trinidad en lo que era antes del pecado "nada", y como esa marca es recíproca, como he mencionado, la parte más alta del alma, eterna e increada, es capaz de una unión duradera con la divinidad mientras todavía está encarnada.[10] En una sección del *Espejo*, el Alma realiza una serie de peticiones, una de ellas es precisamente poder ver la nada en la que

---

8 Las ideas de los autores varían al respecto. Por ejemplo, para Orígenes la correcta lectura de las Escrituras y la emulación del Logos encarnado son los únicos medios por los que las almas caídas pueden regresar a Dios. Para Agustín el Verbo Encarnado concede la gracia de la salvación, única esperanza para la humanidad caída, hay una salvación y una iglesia para todos, que cumple un rol de mediación esencial. Incluso Guillermo de St. Thierry, que otorga un tremendo poder al alma individual para efectuar su propia salvación, insiste en la necesidad de la salvación y la gracia.

9 La tradición cristiana occidental en su conjunto llegó a distinguir la imagen y la semejanza como facultades interrelacionadas pero funcionalmente distintas después de la caída de la perfección originaria. Por esa caída la semejanza fue borrada y la meta de la vida humana se convirtió en restaurar la semejanza esencial, que es la perfección de la imagen. Existen diversas interpretaciones. En general, quienes se enfocan en la actualidad histórica de la caída en el Jardín del Edén tienden a enfatizar las consecuencias debilitantes y negativas. Para Agustín, y gran parte de la tradición después de él, el pecado original destruyó la capacidad de la humanidad para elegir el bien sin la gracia divina. En muchos de sus escritos describe la vida cristiana como una lucha continua, una conversión continua, un reordenamiento constante de la voluntad hacia su propio objeto, Dios; véase E. Gilson, "Regio Dissimilitudinis de Platon á Saint Bernard de Clairvaux", *Mediaeval Studies*, 9, 1947, 108–130.

10 Una posible fuente puede ser Eriúgena, quien entiende la existencia verdadera de la humanidad como una idea en la mente de Dios. Eriúgena duplica las ideas divinas en la humanidad, postulando la humanidad como una parte fundamental del esquema cosmológico de *exitus* y *reditus* y haciendo de la misma una especie de cocreadora. Para Margarita y para Eriúgena la nada esencial o verdadera inteligibilidad de la humanidad es la clave para la unión o el retorno a Dios.

estaba cuando Dios hizo todo de la nada, porque así podrá tener certeza de que no es nada más que eso y lo será por siempre.[11] En cuanto al papel de Cristo o de cualquier figura o institución mediadora, Margarita relativiza su importancia pues entiende que no hay mediador en la aniquilación del mismo modo que no lo hay en la creación. Por esto tampoco hay necesidad de obras, excepto al principio del camino. Esto se vincula asimismo con la interpretación que realiza Margarita de la *imitatio Christi*.

A diferencia de lecturas que entienden que la *imitatio* es vivir una vida de virtudes, Margarita en un gesto muy radical se despide de las virtudes –algo vinculado con la condena del *Espejo*– porque interpreta que la verdadera *imitatio* es hacer el gesto fundamental de Cristo, esto es, cumplir la voluntad del Padre.[12] El Hijo es nuestro ejemplo en tanto nos enseña que hemos de querer en todas las cosas solo la divina voluntad, y así seremos hijos de Dios Padre siguiendo el ejemplo de Cristo su hijo.[13] Para Margarita, Cristo es menos importante como salvador porque lo es más como ejemplo en tanto hace la voluntad de Dios. Para respaldar esta idea emplea dos ejemplos bíblicos, primero el alejamiento de Cristo de los apóstoles, quienes lo amaban "demasiado tiernamente conforme a su naturaleza humana y demasiado débil en cuanto a su naturaleza divina", por eso estaban impedidos de recibir el Espíritu Santo.[14] El segundo es Juan el Bautista que no cometió ese grave error, pues rehusó buscar a Jesús en el desierto, dado que no tenía necesidad de ver la humanidad de Cristo, se contuvo de "aferrarse a Jesucristo en su persona humana" y se aferró en cambio a su divinidad.[15] Este ejemplo muestra que el amor humano "impide los dones del Espíritu Santo, que solo puede sustentar el amor divino, puro, sin mezclarse de la naturaleza".[16]

---

11 *Espejo* 107. Del enorme corpus sobre los "platonismos" que influyeron en el pensamiento medieval, véase especialmente S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition, Volume 1*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, 1–50; D. O'Meara (ed.) *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, State University of New York Press, 1982; R. Klibansky, *Middle Platonism: The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, Warburg Institute, 1939.

12 Sobre el abandono de las virtudes, véase *Espejo* 6, 8, 9, 21, 52, 55, 57, 69, 90, 95, 105, entre otras.

13 *Espejo* 109.

14 *Espejo* 123: "qu'ilz l'amoient trop tendrement selon la nature humaine, et foiblement selon sa divine nature".

15 *Espejo* 125: "de Jhesucrist detenir en sa personn humaine".

16 *Espejo* 123: "mais elle empesche les dons du Saint Esperit, qui ne pevent souffrir, fors divine amour, pure, sans mesleure de nature".

Por otra parte, también comprobamos la importancia de la reflexión trinitaria, y el efecto de esta en el alma, en la identificación de la Trinidad con un concepto clave del *Espejo*, el Lejoscerca (*Loingprès*, *longe propinquum*). Es por este Lejoscerca que el alma puede acceder a contemplar por un instante lo que vivirá eternamente en el séptimo estado de su transformación en el anonadamiento o aniquilación, más allá de esta vida terrenal.[17] Esta es otra forma mediante la cual se verifica la operatoria de la Trinidad en el alma y los efectos que conlleva, en este caso, un instante de unión con la divinidad en esta vida encarnada.

Margarita no explicita toda la información teológica y cosmológica asumida en su especulación sobre la aniquilación del alma que permite la unión con la divinidad. Hay tres doctrinas clave que guían su pensamiento sobre las personas divinas, la relación entre el Creador y las criaturas y el aniquilamiento del alma.[18] En primer lugar, Dios Padre es la fuente sin fuente de la Trinidad y, por extensión, de toda la creación, es el Ser y el fundamento de todo ser, de quien todas las cosas derivan su existencia; sin embargo, Dios permanece radicalmente diferenciado de la creación. En segundo lugar, Dios crea todo de la nada, a la que todas las cosas retornarán, en tanto el alma reconoce su nada junto con el todo de Dios descubre la clave de la aniquilación.[19] Finalmente, la transformación que conduce a la aniquilación no se realiza, como se sostenía tradicionalmente, por mediación del Salvador encarnado, sino más bien por la obra del Espíritu Santo en el interior del alma. El Espíritu Santo, como Amor, transforma el alma para convertirse en "lo que Dios es" (*ce que Dieu est*) al permitirle compartir la unión de Padre e Hijo.[20] Margarita presenta el Espíritu Santo

---

17 *Espejo* 61.

18 Véase J. Maguire Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, New York, University of New York Press, 2001.

19 Puede trazarse un paralelo con el pensamiento de Eriúgena, para quien la caída de la humanidad expresa el alcance último de Dios en la *emanatio*, la procesión más lejana hacia la mayor multiplicidad, y la clave para el retorno de todas las cosas a sus causas. Debido a que esta caída metafísica implica dispersión e ignorancia amenaza con interrumpir el retorno y tiene consecuencias nocivas para la humanidad. Pero para Eriúgena la caída no es un evento histórico, el Paraíso es más bien una realidad futura puramente inteligible. Adán cayó por ignorancia de su verdadera naturaleza; Cristo, como Razón universal, restaura el conocimiento de la humanidad y posibilita el retorno de toda la *natura* a sus causas. Margarita comparte esta línea de pensamiento, entiende que todo ser humano lucha contra su naturaleza obstinada y ciega, primero con la ayuda de la gracia y luego, en el caso de las almas nobles, por sí mismas.

20 *Espejo* 70.

como la bondad, la voluntad y el amor de Dios, esto es fundamental en su comprensión del viaje del alma que la lleva a la aniquilación, una experiencia de identidad sin mediación con Dios.

LA DINÁMICA INTERNA DE LAS TRES PERSONAS

Las tres personas divinas tienen, cada una de ellas, su peculiaridad: Dios Padre es el creador, se identifica con el poder, el alma es la heredera de su reino, el Hijo se asocia con la sabiduría y el Espíritu Santo con el amor, es llamado "Amigo".[21] El alma es hija de la Deidad (Padre), hermana de Sapiencia (Hijo) y esposa de Amor (Espíritu Santo).[22] Ahora bien, en un capítulo del *Espejo*, que relata sobre el país en el que habita el alma, se analiza la dinámica interna de la Trinidad:

> Entonces, ella está en Dios Padre, dice Verdad. Pues creemos que no hay otra persona en la Trinidad que no haya tomado su persona de otra persona, sino solo la persona del Padre.
> Es verdad, dice Amor, porque Dios Padre posee el poder divino de sí mismo sin recibirlo de nadie, porque posee la efusión de su poder divino y da a su Hijo lo que Él tiene de Él, y el Hijo lo recibe del Padre. Así el Hijo nace del Padre y es igual a Él. Y del Padre y del Hijo es el Espíritu Santo una persona en la Trinidad: no nace, pero es; pues de un modo el Hijo nace del Padre y de otro modo el Espíritu Santo es del Padre y del Hijo.[23]

---

21 *Espejo* 96. Las alusiones al Espíritu Santo como don y como amor derivan del *De Trinitate* de Agustín, especialmente en XV 17, aunque Agustín emplea el término *caritas*, no *amor*. Agustín reflexionó sobre la creación de Adán a imagen de la Trinidad y sobre el amor como fundamento del relacionarse trinitario. Bajo la influencia de Pablo, entendió la caridad como el fin fundamental de la vida contemplativa. Si bien Mario Victorino fue el primer teólogo en elaborar la consubstancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo, identificó el Espíritu Santo con el conocimiento. Agustín, *De Trinitate* VIII (sobre todo cuando comenta Romanos 5.5), XV, fue el primero en identificar el Espíritu Santo con el amor, véase A. La Bonnardière, "Le verset paulinien Rom V 5 dans l'oeuvre de saint Augustin", en *Augustinus Magister, vol. II*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1954, 657–665, cf. Gálatas 5.22.

22 *Espejo* 87.

23 *Espejo* 67: "Donc est elle en Dieu le Pere, dit Verité. Car nous croyons que il n'y a personne en la Trinité, qui n'ait prins a aultre personne que a sa personne, sinon seulement la personne du Pere. C'est verité, dit Amour, car Dieu le Pere a la divine puissance de luy, sans la prendre de nully; car il a de la deffluence de sa divine puissance, et donne a son Filz ce mesmes qu'il a de luy, et le Filz le prent du Pere. Si que le Filz naist du Pere et si est egal a luy. Et du Pere et du Filz est le Saint Esperit, une personne en la Trinité: non mye naist, mais est; car aultrement naist le Fils du Pere, et aultrement est le Saint Esperit et du Pere et du Filz". La versión latina emplea *affluentia* para explicar cómo el poder del Padre se transmite al Hijo y *emanat* para describir cómo procede el Hijo del Padre.

De este modo se establecen las diferencias existentes entre las personas divinas. Dios Padre tiene en sí el poder divino, tiene la efusión de su poder y otorga al Hijo lo mismo que Él tiene. El Hijo recibe del Padre, nace del Padre y es igual a Él y del Padre y del Hijo es el Espíritu Santo, una persona de la Trinidad que no nace, pero es, procede misteriosamente tanto del Padre como del Hijo. Dios Padre posee un poder que es solo suyo, el Hijo y el Espíritu reciben este poder derivativamente, aun así son iguales a Dios. Pero, si el Espíritu procede tanto del Padre como del Hijo ¿tiene entonces dos causas? Está claro a lo largo del texto que el Espíritu procede tanto del Padre como del Hijo, doctrina que Margarita asume recurriendo a fórmulas agustinianas.[24] Margarita emplea otra trilogía para caracterizar a las personas divinas:

> Es una sustancia eterna, una fruición agradable, una conjunción amigable. El Padre es la sustancia eterna, el Hijo es la fruición agradable, el Espírito Santo la conjunción amigable. Esta conjunción amigable es de la sustancia eterna y la fruición agradable por medio del amor divino.[25]

Es clara la idea de que el Padre es la sustancia eterna de la que provienen todas las criaturas, esta sustancia eterna encuentra su fruición en la persona del Hijo, el Espíritu Santo es la unión de ambas, es decir, es el encuentro de Padre e Hijo en el amor. Margarita afirma sin rodeos que el Hijo es igual al Padre, que ha recibido de Él el poder divino en virtud de haber nacido de Él. Este nacimiento es, por supuesto, un nacimiento divino, en el que Dios imparte todo de sí mismo a su

---

24 Esta discusión la plantea Eriúgena *Periphyseon* 601B–D, véase el comentario de P. Dronke (cura), *Giovanni Scoto, Sulle nature dell'universo (Periphyseon) vol. II Libro II*, Milano, Mondadori, 2013, 254. Por ejemplo, para Epifanio (*Ancoratus* 119 PG 43, 232d) el Espíritu procede solo del Padre. Los latinos dicen del Padre y del Hijo, aunque en algunos comentarios griegos encontramos que el Espíritu procede del Padre por el Hijo, por ejemplo, en Máximo *Quaestiones* LXIII, Juan Damasceno *Expositio fidei* 12b, aunque este último admite que el Espíritu procede del Padre a través del Hijo, también subraya que el único causante es el Padre. Agustín *De Trinitate* XV 27, afirma que: "El Hijo es nacido del Padre, y el Espíritu Santo procede principalmente (*principaliter*) del Padre, y por don del Padre, sin intervalo de tiempo, procede de los dos como de un principio común", este famoso texto muestra la cercanía de la doctrina agustiniana sobre el papel del Padre en la procesión del Espíritu con la teología de los Padres griegos.

25 *Espejo* 115: "Il est une substance permanable, une fruiction aggreable, une conjunction amiable. Le Pere est substance permanable; le Filz est fruiccion aggreable; le Saint Esperit est conjunction amiable. Laquelle conjunction amiable est de substance permanable et de fruiction aggreable par la divine amour".

Hijo. Mientras se exalta esa filiación divina se demarca la filiación "adoptiva" de la naturaleza humana efectuada por la gracia unida al abandono de la voluntad, es como haber sido "engendrada" del Padre. Esto se ejemplifica cuando se considera el ascenso al cielo, pues el Alma explica que solo subirá al cielo quien de allí descendió, es decir el Hijo, pero también quienes son hijos por gracia divina, por eso "Jesucristo mismo dijo que mi hermano, mi hermana y mi madre son quienes hacen la voluntad de Dios mi Padre".[26] Este pasaje se refiere a la salvación, dos elementos capacitan a los seres humanos para ascender al cielo: la voluntad de Dios Padre y la operación de la gracia, que es concebida como explícitamente trinitaria.

Margarita emplea aquella tríada de sustancia, fruición y conjunción varias veces en el *Espejo*, mas también a menudo utiliza la designación tradicional de Padre como poder, Hijo como sabiduría y Espíritu Santo como bondad, como ya he señalado.[27] Ahora bien, el siguiente pasaje presenta esta tríada tradicional yuxtapuesta con otra, que revela una faceta esencial del Espíritu Santo:

> Y el Espíritu Santo tiene en sí mismo la naturaleza divina que tiene el Padre y el Hijo. Este creer, este decir, este pensar es la verdadera contemplación; es un poder, una sabiduría y una voluntad, un solo Dios en tres personas, tres personas un solo Dios. Este Dios está en todas partes en su naturaleza divina.[28]

Aquí comprobamos que Margarita define a la Trinidad de manera tradicional, como una unidad de poder, sabiduría y bondad, es la trilogía relativa a la unidad esencial de lo divino. Cada una de las personas de la Trinidad comparte la misma naturaleza divina, mientras que el Hijo también posee la humanidad, compuesta de cuerpo y alma. Sin embargo, aquí Margarita sustituye "bondad" por "voluntad", algo que no es para nada accidental. La creación voluntaria de Dios se debe a su "bondad divina", el Espíritu Santo, como voluntad de Dios, une la voluntad humana a Dios por la bondad. La obra de Amor divino y la obra de la criatura durante la vida es restaurar "hoy el primer día en

---

26 *Espejo* 128: "Et pource dit Jhesucrist mesmes que cil est mon frere, ma seur, et ma mere, qui fait la voulenté de Dieu mon pere", véase Juan 3.13; Mateo 12.50, Marcos 3.35.

27 Ver, por ejemplo, *Espejo* 11, 14, 52, 92.

28 *Espejo* 14: "et le Saint Esperit a en luy celle mesmes nature divine laquelle a le Pere et le Filz. Ce croire, ce dire, ce penser est vraie contemplacion; c'est ung povoir, ung savoir, et une voulenté; ung seul Dieu en trois personnes; trois personnes et ung seul Dieu. Ce Dieu est partout en sa divine nature".

el alma" cuando Dios estaba totalmente unido a su creación pasiva y no dispuesta.[29] A lo largo del *Espejo* se encuentra el Espíritu Santo en la persona de Dios, bondad, voluntad, amor o unión, estos cuatro elementos unen a la criatura con el Creador. La bondad de Dios mantiene la libertad de la voluntad humana mientras que el amor de Dios permite la unión. Estos elementos pasan a un primer plano en las descripciones de Margarita de la creación y la caída de la humanidad, que se basan en la tradicional antropología cristiana.

Ahora bien, esta trilogía de las personas con sus peculiaridades no implican una distinción esencial de la unidad divina, que para Margarita es central, y es otro modo de nombrar la simple divinidad: "Lo encuentro por todas partes, dice el Alma, ahí es donde está. Es una Deidad, un solo Dios en tres personas, y este Dios está todo en Él en todas partes".[30] Margarita ensalza esa unidad:

> ¡Ah, Unidad!, dice el Alma invadida por la Divina Bondad, engendras unidad y la unidad refleja su ardor en unidad […] Esa Bondad del Espíritu Santo la une en el amor del Padre y del Hijo. Esa unión lleva al Alma al ser-sin-ser que es el Ser. Ese Ser es el mismo Espíritu Santo que es el amor del Padre y del Hijo. Ese Amor del Espíritu Santo fluye en el Alma y se derrama en una abundancia de delicias de un elevadísimo don que se otorga por una selecta y magistral unión con el soberano Amigo, que simple se da y simple se hace. Y se da simple para mostrar que nada existe sino Él, de quien toda cosa tiene su ser […] De ese divino amor usa la Divina Voluntad en mí, para mí y sin que yo lo posea.[31]

De este modo, por efecto de Amor nace el Dios uni-trino en el alma. Margarita articula la idea de Agustín de las tres facultades del alma –memoria, entendimiento y voluntad– con las tres personas divinas. Luego en este capítulo vincula aquellos rasgos de las tres personas que

---

29 *Espejo* 94: "ramaine en l'ame le premier jour a celluy d'uy".

30 *Espejo* 69: "je le trouve partout, et la est il. Il est une Deité, ung seul Dieu en trois Personnes, et cil Dieu est partout; la dit elle, le trouve je".

31 *Espejo* 115: "Hee, Unité, dit l'Ame sourprinse de Divine Bonté, vous engendrez unité, et unité reflechist son ardour en unité […] Laquelle bonté du Saint Esperit le conjoingt en l'amour du Pere et du Filz. Laquelle conjunction mect Ame en estres sans estres, qui est Estres. Lequel Estre est le Saint Esperit mesmes, qui est amour du Pere et du Filz. Laquelle amour du Saint Esperit flue en Ame, et est espandue d'abondance de delices d'ung don tres haultiesme, qui est donné d'une esleue et magistrale jointure du souverain Amy, qui simple se donne et simple se fait il. Et pource se donne il simple, que il monstre qu'il n'est fors que luy, dont toute chose a estre […] De laquelle divine amour Divine Voulenté use en moy, pour moy, et sans ma tenue".

revisamos en una cita anterior con las personas divinas: la sustancia permanente-Padre, fruición agradable-Hijo y conjunción amigable-Espíritu Santo. El amor divino engendra (*engendrez*) en el alma esos mismos atributos, esto es muy importante y se asocia con una clave hermenéutica del *Espejo*: solo se comprende lo que se es.[32] Esos tres poderes constituyen una única sustancia espiritual, son unidad esencial y trilogía relativa. La unión que se produce gracias al amor divino lleva el alma a un ser sin ser que es el Ser, es decir, el Espíritu, que se identifica con el amor, tanto del Padre como del Hijo. Ese amor fluye y se esparce con abundancia al modo de la operatoria emanatoria neoplatónica. Esa unidad divina es propiamente el lugar del retorno del alma a su creador:

> Ese uno (unidad) existe cuando el Alma regresa a aquella simple Deidad que es un ser simple de desbordante fruición, en pleno saber, sin sentimiento, por encima del pensamiento […] Y ese simple querer, que es querer divino, lleva el Alma a estado (ser) divino: más arriba no se puede ascender, ni más profundo descender, ni se puede estar más desnudo.[33]

Se trata del movimiento neoplatónico del retorno del alma que la lleva a la simple Deidad, donde se encuentra por encima del pensamiento. El término "deidad" fue empleado también por otras autoras de la época y por Eckhart (*gotheit*) para significar la esencia divina (*divinitas* o *deitas*).[34] Las tres potencias del alma, como las tres personas divi-

---

32 *Espejo* 57, 98, 100. La capacidad de entender el mensaje de la obra deriva de una capacidad dada por Dios sin la cual el alma es impotente. Eckhart, *Pr*. III DW, comparte esa idea: "los maestros dicen: lo que he de conocer debe estar completamente presente en mí y ser igual a mi conocimiento", proposición XXIII del *Liber XXIV philosophorum*.

33 *Espejo* 138: "Cest ung est, quant l'Ame est remise en celle simple Deité, qui est ung simple Estre d'espandue fruiction, en plain savoir, sans sentement, dessus la pensee […] Et ce simple vouloir, qui est divin vouloir, mect l'Ame en divin estre: plus hault ne peut nul aler, ne plus parfont analer, ne plus nulz homs estre".

34 *Deitas* se comenzó a utilizar en el siglo IV (Mario Victorino, Hilario, luego Agustín), designa la esencia divina, la naturaleza una de la Trinidad, tradujo el Θεότης de Dionisio Areopagita, la Deidad absolutamente trascendente e inmanente a todo. Los autores del siglo XII, especialmente Gilberto Porretano, diferenciaron *deitas* (*forma essendi*, *unitas*) y Dios, el *quo est* (aquello por lo que es lo que es) y el *quod est* (el que es), la realidad del nombre (*substantia nominis*) y aquello por lo que la cosa es nombrada (*qualitas nominis*). Si bien en las cosas naturales el *quo est* y el *quod est* son diferentes, en Dios no se distinguen. En el siglo XIII se profundizan estas reflexiones. Por ejemplo, Buenaventura opone el término concreto Dios, es decir, el *suppositum* o el *quod est*, al término abstracto *deitas*, el *quo est*. Alberto Magno

nas, se superan en pos de la primacía de la unidad. El alma es una con Dios, simple, sin mediaciones, idea que se figura con la imagen de la desnudez.[35] Existe en las almas humanas, según la tradición platónica y neoplatónica, un impulso inmanente a conducirse al origen del que surgieron. Esto implica una reunión consigo misma, con el verdadero ser, no el de la multiplicidad, sino un permanecer en la máxima unidad posible, con una gradual remoción de la alteridad. De este modo se puede encontrar la identidad peculiar del alma humana, a través de la reducción a la interioridad se refleja la estructura divina del hombre. Si el alma quiere reunirse con la forma suprema de su existencia debe superar la diferencia entre originado y origen, la uniformidad es la deiformidad.[36]

CONSIDERACIONES FINALES

El tema central del *Espejo*, la transformación del alma en la aniquilación por el amor divino, se asocia estrechamente con el nacimiento de la Trinidad dentro del alma, pues gracias a ese nacimiento el alma alcanza la unión con la divinidad. Margarita comparte muchas ideas con la tradición filosófico-teológica: la bondad de Dios inunda toda la creación en la que Él es todo en todas las cosas, Dios es una Trinidad de poder, sabidu-ría y bondad, relacionada con las criaturas íntimamente a través de lazos de amor. Esta doctrina de Dios como fundamento implica profundas consecuencias, pues un mundo derivado de Dios está lleno de Dios, Margarita enfatiza esta inmanencia divina en su libro. Otra consecuencia de esta inmanencia es lo marginal que resultan las obras terrenales destinadas a encontrar a Dios. El alma es *imago Dei*, las almas elegidas para cumplir con el más alto llamado espiritual: darse cuenta del verdadero estado del alma antes de su creación mientras se vuelve lo que Dios es.

---

introduce la distinción entre la razón (*ratio*) de un nombre, lo que significa, su forma o *qualitas*, y la substancia del nombre, a qué se impone el nombre, su *quod est* o su *suppositum*. *Véase S.* Bara Bancel, *Teología mística alemana. Estudio comparativo del "Libro de la Verdad" de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, Münster, Aschendorff, 2015.

35 Tanto Margarita como Eckhart entienden la desnudez del alma en relación con su nada. Renunciar a la intencionalidad, al "qué", es renunciar a ser-algo, una reversión al estado pre-creativo de nada en el que no se es criatura, ni deidad, sino simplemente se es. En ambos la noción que impulsa es la igualdad, mediante la dialéctica de distinción e indistinción, al sentido extremo de la identidad.

36 Véase *Espejo* 24. Como señala W. Beierwaltes, *Identità e differenza*, Milano, Vita e pensiero, 1989, si bien sobre otros autores, se trata del problema ontológico de la alteridad en sede antropológica.

SAN AGUSTÍN Y EL HURTO DEL PERAL SILVESTRE COMO METÁFORA DEL PECADO ORIGINAL EN EL EDÉN

Lucas Matías Etchart*

INTRODUCCIÓN

Para la tradición cristiana, Dios ha dotado al hombre de libertad y ha establecido su relación con él en base a ella, así como un padre lo hace con sus hijos. La inclinación de la voluntad humana hacia el pecado es una posibilidad que Dios como Padre, en su infinito amor, contempla, respetando el libre albedrío de sus hijos, pues es allí, en la posibilidad de elección, donde reside efectivamente la libertad. La experiencia de las consecuencias del pecado es lección necesaria para que el corazón humano comprenda el valor de la ley de Dios y, sobre todo, de su gracia.

En relación con esta tradición, pondremos el foco en san Agustín, quien, bajo el supuesto de que la historia individual se rige bajo el mismo parámetro que la historia colectiva, muestra como el hombre, en tanto hijo, ha adoptado la actitud de un pródigo en su relación con el Padre (Dios) y utiliza el relato del hurto del peral silvestre, narrado en el libro II de sus *Confesiones*, como figura metafórica del pecado de Adán y Eva en Edén (Génesis 3) para dramatizarlo. En esta metáfora, cuyo significado tiene un profundo peso teológico-filosófico, se entrelazan, solidariamente y en tensión, tres conceptos centrales del pensamiento de san Agustín: el libre albedrío, el pecado original y la gracia.

* Universidad Nacional de San Martín

El objetivo de nuestro trabajo es el análisis de dichos conceptos en el marco del relato del robo de las peras y su relevancia respecto de la relación Padre-hijo pródigo.

Es por ello que en la primera parte partiremos desde el relato bíblico de la caída (Gn.3) para analizar los conceptos fundamentales de la antropología cristiana y explorar el espacio narrativo para dar cuenta del núcleo del drama mitológico y luego, desde allí, haremos una lectura analógica conjunta a la narración de Agustín en *Confesiones* en la que analiza retrospectivamente el hurto del peral (Libro II, Cap. IV. 9).

En la segunda parte nos enfocaremos en el concepto agustiniano de libre albedrío para esclarecer la problemática implícita en la imagen del peral silvestre, examinaremos la noción de voluntad y su disputa entre el alma racional y el apetito carnal para luego analizar la solidaridad existente entre los conceptos de libre albedrío y pecado original en el sistema de pensamiento agustiniano.

Y finalmente, en la tercera parte de esta exposición, indagaremos en el concepto agustiniano de gracia como categoría necesaria para resolver la tensión de los conceptos expuestos con anterioridad y como categoría inmanente al ser relacional de Dios.

LA CAÍDA: CLAVE DE INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA

> Y la serpiente era más astuta que cualquiera de los animales del campo que el Señor Dios había hecho. Y dijo a la mujer: ¿Conque Dios os ha dicho: "No comeréis de ningún árbol del huerto"? Y la mujer respondió a la serpiente: Del fruto de los árboles del huerto podemos comer; pero del fruto del árbol que está en medio del huerto, ha dicho Dios: "No comeréis de él, ni lo tocaréis, para que no muráis". Y la serpiente dijo a la mujer: Ciertamente no moriréis. Pues Dios sabe que el día que de él comáis, serán abiertos vuestros ojos y seréis como Dios, conociendo el bien y el mal. Cuando la mujer vio que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y que el árbol era deseable para alcanzar sabiduría, tomó de su fruto y comió; y dio también a su marido que estaba con ella, y él comió. (LBLA, 1997).

El relato etiológico de la caída nos ofrece un espacio narrativo que se nos presenta como una unidad polivalente de conflicto y de proximidades contractuales en el que se distribuyen elementos y personajes y donde, a través de la articulación de la palabra, se expresa la mentira, el deseo y la prohibición (Certeau, 2000, p.129). Esta escena se da en un lugar que se vuelve espacio –"el huerto del Edén"- cuando ese orden estático instituido por Dios es trastocado por la irrupción del pecado.

Entrando en el terreno de la interpretación nos preguntamos ¿en qué consiste ese orden instituido por Dios? ¿Qué simboliza su ruptura? ¿Qué es lo que está en juego en el acontecer de las acciones narradas?

En primer lugar, es preciso decir que el mito etiológico del *Génesis* manifiesta, en el principio del orden creacional, una situación de amistad entre Dios y el hombre y es en esa relación vital por excelencia donde el hombre halla vida estable. En segundo lugar, el mito revela su carácter antropocéntrico pues todos los bienes creaturales existen para que el hombre disponga de ellos y, en tercer lugar, encontramos que Dios le revela al hombre su carácter de ser libre imponiéndole un precepto (ley), ratificándole así su índole personal y responsable. Adán y Eva, como hijos de Dios, están frente al Padre como sujetos respondentes, no como simples objetos de su voluntad, son estructuralmente capaces de desobediencia, luego su obediencia es manifestación de libertad, pues esta se ejerce verdaderamente en la relación de amor que ha establecido Dios Padre con sus hijos (Ruiz de la Peña, 1988, p.14).

La subversión de este orden, que introduce el pecado y la muerte en el mundo, es una herida que condiciona al hombre en su relación con el Padre y con las cosas que solo la gracia puede sanar. San Agustín analiza profundamente esto en varias de sus obras pero, particularmente y de manera muy singular, en el libro II de sus *Confesiones* pues encontramos allí el relato del robo del peral que, intuimos, en su construcción, viene a ser figura del asalto al árbol prohibido del Edén. Dicho relato es utilizado por Agustín para convertirlo en objeto de un vasto análisis moral en el que deja entrever todo su sistema de ideas, a su vez, el uso de esta imagen del hurto del árbol posee una fuerte carga simbólica y profundo significado teológico y filosófico para el lector cristiano:

> Ciertamente, tu ley castiga el hurto, Señor, y también la ley escrita en el corazón de los hombres, que ni siquiera la misma iniquidad borra… Pues yo quise cometer un robo y lo hice no por estar compelido por escasez alguna, sino por falta de justicia, por desdén hacia ella y por exceso de iniquidad. Pues robé aquello que tenía en abundancia y mucho mejor, ni quería disfrutar de lo apetecido en el hurto, sino del robo mismo y del pecado (san Agustín, 2006, p. 71).

En ambos relatos encontramos un elemento particular: el pecado como rebelión contra el orden instituido, es decir, que el pecado en sí mismo no es solamente una transgresión o una falta sino que es contra Dios y ante Él (Ramírez Basualdo, 2019, p.1). Esto nos remite

al pasaje en el que, luego de describir el escenario y relatar el robo del peral silvestre, Agustín analiza introspectivamente que es lo que lo motivó a llevar a cabo ese delito:

> ¿Qué es, pues, lo que yo amé en aquel robo y en el que mi Señor fue viciosa y perversamente imitado? Acaso fue deleitarme en actuar contra la ley con engaño, ya que por la fuerza no podía, y simular, cautivo, una libertad mutilada, al hacer impunemente lo que estaba prohibido, tenebrosa imagen de omnipotencia. He aquí al "siervo que huía de su amo y consiguió una sombra". ¡Oh podredumbre! ¡Oh monstruo de la vida y abismo de muerte! ¡Es posible que me fuera grato lo ilícito y no por otra cosa sino porque no era licito! (san Agustín, 2006, p. 74).

Es un fragmento en el que resuenan aquellas tentadoras palabras de la serpiente diciéndole a Eva: "Seréis como Dios" (Gn.3, 5). Agustín nos deja ver la naturaleza del pecado fijando su significado hermenéutico, de manera que, quien utiliza su libertad para hacer lo malo viola la ley y se ubica a sí mismo en el lugar de Dios. Al respecto, dice en el capítulo V del libro II de *Confesiones*: "El honor temporal y el poder de mandar y dominar tienen también su dignidad y atractivo…" (san Agustín, 2006, p. 72), para luego condenarlo en el capítulo VI: "Perversamente te imitan todos los que se alejan y alzan contra ti" (san Agustín, 2006, p. 74).

Ahora bien, en esta lectura analógica entre pecado en el huerto de Edén y el hurto del peral silvestre ¿no hay una diferencia esencial de los actores en el primero con respecto a los del segundo? Cuando decimos esencial nos referimos a la diferencia ontológica en la condición de la naturaleza del hombre Adán con respecto a la del hombre Agustín. ¿No viene el pecado de uno a ser marca condicionante de la naturaleza del otro? ¿Podía el hombre Agustín no hacer otra cosa más que pecar? san Agustín esclarece estas problemáticas preguntas en otra de sus obras fundamentales, *Del libre albedrío*, en la cual nos dice que el hombre en su parte más elevada está constituido por un alma racional, la cual disputa la dirección de su voluntad con el cuerpo, cuerpo que, en un esquema neoplatónico como el de nuestro autor, es intrínsecamente corrupto, por lo cual, necesita de la gracia divina para hacer el bien (san Agustín, 1963, p. 340).

SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

Agustín (1963: 314) dice en su obra *Del libre albedrío* que la voluntad es la facultad de desear, una capacidad innata otorgada por Dios de la cual podemos hacer un uso bueno o un uso malo; es decir, podemos desear libremente el bien supremo e inconmutable o, en su defecto, desear un bien exterior o inferior:

> Pero la voluntad que se aparta del bien inconmutable y común y se convierte hacia si propia o a un bien exterior o inferior, peca. Se convierte hacia sí misma como a bien propio, cuando quiere ser dueña de sí misma; conviertese hacia los bienes exteriores, cuando quiere apropiarse los bienes de otro o cualquier cosa que no le pertenece: y a los inferiores, cuando ama los placeres del cuerpo. Y de esta suerte el hombre soberbio, curioso y lascivo entra en otra vida, que, comparada con la vida superior, más bien se ha de llamar muerte que vida. (Íbid., p. 315).

Las palabras de Agustín, sin embargo, dejan entrever que el hombre puede optar por no pecar, pero esto solo es posible si, rehuyendo a la tendencia de su carne, se deja abrazar por la gracia divina:

> Esto que acabamos de decir nos advierte que el primer hombre, Adán, fue revestido de esta carne mortal para que la pena del pecado fuese congrua, y que Nuestro Señor se revistió también de nuestra carne a fin de que su misericordia nos pudiera librar del pecado (Íbid., p. 315).

Si la voluntad del hombre no puede resistir a esta carne mortal de la que fue revestido, entonces no hay pecado en ceder, pero si se la puede resistir es pasible de condenación. Y aquí volvemos a retomar la pregunta que sobrevuela todo nuestro trabajo: ¿Existe un condicionamiento del pecado del primer hombre (Adán) como marca ontológica sobre el resto de la humanidad? ¿Cómo resuelve esto Agustín?

PECADO ORIGINAL Y LIBRE ALBEDRÍO: DOS CONCEPTOS EN TENSIÓN

San Agustín nos trae al punto central de la tensión existente entre el pecado original y el libre albedrío para mostrarnos la solidaridad que hay entre los conceptos que utiliza para desarrollar su sistema de pensamiento:

> Y si Adán y Eva pecaron, ¿qué culpa tenemos nosotros, pobres y miserables, para nacer con la vergüenza de la ignorancia y las angustias de la debilidad, para errar desde un principio y para que más tarde, cuando ya comenzamos a conocer las normas de la justicia y quererlas seguir, nos veamos en la imposibilidad de hacerlo, constreñidos a lo contrario por no sé qué necesidad de la concupiscencia carnal, que se opone tenazmente a ello? (1963, p. 380).

Esta tensión sería irresoluble si el amor de Dios no estuviese presente en la vida del hombre, pero nuestro autor nos recuerda que Dios sigue atrayendo hacia sí a todos, ya sea por medio de la enseñanza

y el consuelo a los que le buscan como por medio de la pena y el sufrimiento a los que están lejos de Él, que el pecado que se le imputa al hombre no es aquello que ignora de la Verdad de Dios sino el no buscarla. (*Íbid.*, p. 381). Por lo tanto, el hombre aislado en su propia humanidad no puede dejar de pecar porque su naturaleza está manchada como consecuencia del pecado de Adán: "El mal que alguien hace por ignorancia y el no poder hacer el bien que desea hacer se llaman pecados porque tienen su origen en aquel primer pecado, cometido libremente por Adán; éstos no son más que consecuencia de aquél" (*Íbid.*, p. 381).

Von Balthasar profundiza esta idea de solidaridad de toda la humanidad en el pecado del primer hombre (Adán) y se pregunta: "¿En qué sentido se puede definir como "culpa" o pecado esta debilidad e incapacidad heredada para el amor total y liberador?" (2007, p.105), y ensaya una respuesta poniendo el acento en la idea de la duplicidad de todo acto de salvación realizado por el hombre, por lo que un acto que siempre es personal y social; allí donde entra en acción la libertad originaria del hombre (en el primer hombre) ya está implicada—de manera arquetípica—toda libertad humana. De esta manera se tomaría en consideración el lugar metafísico en que se lleva a cabo semejante decisión de la humanidad más allá de no ser un lugar identificable al interior de la historia (*Íbid.*, p.105). Aunque sabemos que Agustín desarrolla su razonamiento tomando el pecado del primer hombre de manera literal e histórica:

> No sólo llamamos pecado al que propiamente es pecado, porque procede de la voluntad libre con advertencia de la razón, sino también a lo que necesariamente se haya de seguir del pecado, como castigo del mismo; del mismo modo, una cosa entendemos por la palabra naturaleza cuando hablamos en sentido propio, es decir, cuando queremos significar la naturaleza humana, que dio Dios al hombre cuando le creó en el estado de inocencia, y otra cuando hablamos de esta en que, como consecuencia del castigo impuesto al primer hombre, nacemos sujetos a la muerte, ignorantes y esclavos de la concupiscencia (san Agustín, 1963, p. 381).

Lo que hemos supuesto aquí como posibilidad, a saber: una perturbación culpable en el conjunto de las relaciones del hombre con Dios, es una realidad según la revelación bíblica, y precisamente una perturbación que se basa en la solidaridad de la especie humana ("pecado originario" o "culpa hereditaria") y que actúa, consiguientemente, sobre cada individuo ("pecado personal") (Von Balthasar, 2007, p.103). En este sentido, san Agustín, nos deja en claro que el hombre posee

una voluntad libre para decidir, aunque no es autosuficiente, pues su libertad está sesgada por el mal.

LA GRACIA COMO CATEGORÍA POSIBILITADORA DE LA VERDADERA LIBERTAD

> A tu gracia y misericordia atribuyo que hayas disuelto mis pecados como el hielo. A tu gracia atribuyo también lo que no hice de malo (san Agustín, 2006, p. 74).

Decíamos en el comienzo de nuestro trabajo que en el orden establecido por Dios allá en Edén primaba una relación de amistad entre Dios y el hombre, que esa relación mediada por el amor fue establecida por el Creador en *gratuidad* y que no es posible una proximidad con Dios sino por su gracia. También dijimos que el hombre fue creado como sujeto respondente con una voluntad libre, es decir, que posee libertad para dar una respuesta a su Padre Dios, de lo contrario, no sería responsable, pero, que luego de la caída, esta libertad ha quedado condicionada por el pecado: el hombre, como hijo, en la transgresión del precepto de su Padre divino se ha disociado del orden divino y ya no encuentra un fundamento donde asentar su alma y camina errante cual prodigo. Solo a través de la gracia divina es que el hombre puede emprender un retorno hacia los brazos de su Padre (Dios), que es el Bien Supremo y fuente de su propia autorrealización.

¿Qué es la gracia para san Agustín? La gracia para Agustín es la realidad del amor infinito de Dios dándose y, correlativamente, la realidad de la indigencia absoluta del hombre colmándose de ese amor divino; el término "gracia" denota una relación en la forma del encuentro e intercambio vital entre dos seres personales. Es así como el hombre adquiere plena libertad autotrascendiéndose hacia Dios, esto es, penetrando la frontera que el pecado puso entre el hombre y Dios, y de alguna manera, la divinización del hombre por medio del Espíritu Santo, aunque san Agustín aclara que esta divinización no se trata de trasformar nuestra naturaleza, sino de sanarla (san Agustín, 2017, p. 28).

En su tratado *De Gracia*, Agustín, cita una carta del apóstol Pablo que viene a ser base de su conceptualización:

> Pues si ya somos en Cristo nueva criatura, éramos, sin embargo, por naturaleza hijos de ira, como los demás; pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, aun estando muertos por nuestros delitos, nos dio vida por Cristo, siendo salvados por su gracia (Ef. 2, 3-5).

Y refrenda esto haciendo foco en la gratuidad: "Mas esta gracia de Cristo, sin la cual ni los niños ni los adultos pueden salvarse, no se da por méritos, sino gratis, de donde recibe el nombre de Gracia" (Íbid,. p. 21). Von Baltasar (2007: 102) complementa la concepción agustiniana de la gracia diciendo que esta posibilita una auténtica libertad:

> Ningún hombre puede llegar individualmente a su auténtica libertad a no ser llevado por este orden de la apertura recíproca en el amor vigente entre los hombres; si esto es válido en la esfera espiritual como tal, también lo es del mismo modo y todavía más en el caso del hombre elevado a la comunión de amor con Dios.

Producto del pecado es que existe cierta parálisis del centro libre de la persona que, para poder llegar a ser plenamente ella misma y para poder realizarse en la libertad, debería tener la fuerza necesaria para corresponder plenamente a Dios y al prójimo, es por dicha parálisis que el hombre ve imposibilitada su autorrealización (Íbid., p.104).

Ahora bien, es precisamente esta libertad la que falta a los individuos: una falta común culpable les impide llevar a cabo ese perfecto acto personal de libertad al que estarían llamados en cuanto hombres naturalmente sociales y, sobre todo, como elegidos por el amor personal de Dios. No puede faltar la oferta de gracia y de amor por parte de Dios —Dios no está menos dispuesto a amarnos y a comunicarse con nosotros en el amor de lo que lo estuvo con Adán— lo que falta, por tanto, sólo puede estar en la voluntad de aceptación por parte del hombre (Íbid., p.104). Es por ello que Cristo, en un acto perfecto de amor –Dios abajándose a sí mismo haciéndose hombre- rompe radicalmente esa esclavitud y la suprime para todos los que se adhieren a su fuerza de amor y actúan a partir de ella. El hombre se había alejado y se había vuelto incapaz de recibir la gracia, pero por el acto amoroso de Cristo ha sido habilitado de nuevo para responder sí a Dios, y en consecuencia, se vuelve nuevamente capaz de libertad (Íbid., p.104).

Es así como la auténtica libertad, por tanto, debiera estar también implicada como *partner* de Dios, en un momento no identificable en la historia, en el decreto del Creador pues no puede ser nunca el simple resultado de un proceso no libre (condicionado por el pecado). Sin embargo, esto significa que la humanidad solidaria y concentrada en Adán está guiada ya desde siempre con amor por el segundo Adán, el verdadero hombre-Dios, que reconstruye y concilia perfectamente en sí la inalcanzable "humanidad divina", tal como la representa históricamente la relación dialogística entre Dios y la humanidad (Íbid., p.107). Y puesto que Cristo asumió sobre sí el nacimiento y la muerte por un libre acto de amor, invirtiendo así su valor,

con este acto queda roto el círculo fatal del pecado hereditario en el que se entrelazan las causalidades metafísicas y físicas: con anterioridad a la decisión originaria de la humanidad de querer existir en sí misma y para sí misma (como "naturaleza" temporal-mortal), en vez de existir para Dios y en su gracia, está la decisión originaria de Dios "antes de la fundación del mundo" de amarnos y de elevarnos en su Hijo amado a fin de que fuéramos eternamente santos e inmaculados ante Él en calidad de hijos suyos, como dice la carta paulina a los Efesios (Ef. 1,4-5) (Íbid., p.107).

CONCLUSIÓN

Por lo expuesto hasta aquí, vemos que en libro II de *Confesiones*, específicamente en la imagen del hurto del peral silvestre, se articulan tanto explicita como implícitamente toda la conceptualización agustiniana del pecado original, el libre albedrío y la gracia.

Por lo tanto, observamos que la elección de san Agustín de introducir la imagen del hurto del peral silvestre en la narración de sus *Confesiones*, lejos de ser inocente, tiene la intencionalidad de interpelar al lector utilizando una representación metafórica de lo conocido por éste (el relato de la caída) para evangelizarlo, elección en la cual, se pone en juego toda su conceptualización funcionando como un sistema, de manera que en todo su análisis moral del hurto están presentes, ya sea explícita como implícitamente, todas sus ideas fuerza. Es por ello, que si tenemos en cuenta que en el pensamiento de san Agustín la vida individual se rige bajo los mismos parámetros que la vida colectiva, es preciso creer que el hiponense universaliza su propia experiencia de hijo prodigo de tal manera que, así como el hombre Agustín va conociendo la gracia de Dios Padre en su tránsito espiritual, la humanidad también tiene un destino de beatitud en Él.

BIBLIOGRAFÍA

PRIMARIA

La Biblia de las Américas (1997). California. Estados Unidos: Lockman Foundation.

Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *Imagen de Dios*. Cantabria, España: Sal Terrae.

San Agustín (2006). *Confesiones*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

San Agustín (1963). *Obras Completas III*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

San Agustín (2017). *Tratados sobre la gracia*. Recuperado de https://www.amazon.com/-/es/San-Agust%C3%ADn-Hipona-ebook/dp/B076QDP9YJ

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Certeau, M. de (2000). *La invención de lo cotidiano*. Distrito Federal, Méjico: Universidad Iberoamericana.

Rahner, K. (2008). *La Gracia como libertad*. Barcelona, España: Herder.

Ramírez Basualdo, R. (2019). *La lectura que hace San Agustín del pecado original y la ley en San Pablo* (trabajo de grado). Pontificia Universidad Católica, Valparaíso, Chile.

Von Balthasar, H. U. (2007). *El todo en el fragmento*. Madrid, España: Encuentro.

LA GLORIA DEL INFINITO

Maria del Carmen Fernandez

1. LA GLORIA DEL INFINITO

Escribr Emmanuel Lévinas: "El testigo da testimonio de lo que se ha dicho por él. Pues él ha dicho:

> ¡Heme aquí!" delante del otro y por el hecho de que , ante el otro, reconoce la responsabilidad que le incumbe, se encuentra con que ha manifestado lo que el rostro del otro ha significado para él.
>
> La gloria del Infinito se revela por lo que es ella capa de hacer en el testigo.[1]

Romano Guardini escribe en Verdad y Orden III: "El comienzo de la Epístola de San Juan dice:

> Lo que era desde el Principio, lo que hemos visto con nuestro ojos, lo que hemos mirado, lo que nuestras manos han tocado de la Palabra y de la Vida- pues la Vida se ha manifestado y nosotros la hemos vistoy hemos dado testimonio y os predicamos la vida etena que estaba en el

1 Lévinas E. Etica e infinito, Visor. Madrid. 1982. P. 102

> Padre y se nos ha revelado- así pues, lo que hemos visto y hemos oído, os lo predicamos a vosotros" (1,1-3)[2]

2. LA RELACIÓN PADRE-HIJO

Al empezar el Prólogo del Evangelio de San Juan, leemos:

> En el Principio existía la Palabra, y la Palabra existía en Dios, y la Palabra era Dios.
> Ella estaba en Dios en el Principio.

Ya al final de ese prólogo, dice:

> A Dios nadie lo ha visto. El único Hijo que está en el seno del Padre, es Quien lo ha manifestado (1,1-2 y 18)

Principio no significa un punto en el tiempo, con el que hubiera comenzado algo, sino el Principio original; el modo como vive Dios la eternidad por encima de todo comienzo y fin de todo devenir y pasar.

En la eternidad estaba la Palabra. Y el existir en Dios y la Palabra, era Dios.

Pero, en la conclusión del Prólogo, la denominación Palabra "Logos" se transforma en "Hijo", el existir en Dios se profundiza en la entrañable expresión: "…Que está en el seno del Padre", en su corazón –pensamos involuntariamente en el pasaje del Evangelio: " Que estaba sentado uno de ellos, el que tanto quería Jesús, con la cabeza apoyada en su pecho"(13,23)

Y sentimos de donde le vino a San Juan la experiencia, de lo que significa la proximidad divina.

Estas frases hablan del misterio de la vida interior de Dios.

Con una reserva que les ha enseñado la escuela del Antiguo Testamento, hacen visible una distinción que lo llama San Juan "La Palabra", "El Logos", y CON ELLO SE PERFILA TAMBIÉN, AQUEL QUE DICE LA PALABRA.

Digamos pues, pues, el Dios hablado y el Dios hablante.

Y al final San Juan llama a Aquél, el "Hijo", y a ESTE, El "Padre".

Y mientras que al principio del Prólogo ha dicho "La Palabra existía en Dios"(el" Dios hablante "al final dice: "El único Hijo, que está en el seno del Padre".

Un alto misterio, el más alto de todos.

---

2 Guardini Romano, Verdad y Orden III . Edición Guadarrama Madrid, pp 43-44

No podemos hablar de él con ligereza. No debemos quererlo explicar con especulaciones. Intentemos acercarnos con respeto y lo que se dice sobre él.

Dios es el Uno y el único. No hay otro a su lado.

Con referencia a él no tiene sentido hablar de "otro".

Pues Dios significa esencial "unicidad"-significa- "El".

Constantemente y con severidad inexorable ha dejado grabado el Antiguo Testamento esta verdad básica de toda fe.

Pero este Dios no es solitario.

En El que no tiene semejante, existe el Yo y el Tú.No sabemos como puede ser esto en la estricta unicidad de su ser divino. No nos sirve para entenderlo ningu na imagen ni analogía de la vida creada. Estas son sólo alusiones que deben usarse con mucho cuidado, no se a que en vez de dejar entrever la verdad, la oculten.

La palabra de Dios nos dice que en El existe el Yo y el Tú, y la entrañabilidad de la compañía infinita. Esta realidad sagrada la nombra la palabra divina como el Padre y el Hijo y nosotros lo repetimos comprendiendo a medias, en el respeto de la fe.

El prólogo del Evangelio de San Juan sólo habla del Padre y el Hijo. Lo que existe y se sustancia en lo hondo de su compañía, lo mantienen los discursos de despedida de Jesús en el mismo Evangelio, al hablar del Espíritu Santo, "que envía el Padre en mi nombre", pero que también envía el mismo Jesús desde el Padre (Juan 14,26,16,7). Y lo que obra ese Espíritu en Dios, lo presentimos por su efecto en el hombre en el acontecimiento de Pentecostés. Entonces hace que Cristo esté íntimamente compenetrado con el creyente; y surge ese misterio de vida de que habla San Pablo, cuando dice:

> vivo yo, pero ya no vivo yo (en cuanto yo), sino que vive, en mí, Cristo (Gálatas 2,20)

Y, sin embargo, precisamente ahí el cristiano llega a ser el mismo.

De ahí, parte un presentimiento sobre la actuación del Espíritu de Dios: Es ese ser viviente que hace que el Padre se haga Padre en el Hijo. Y el Hijo se haga Hijo en el Padre.

Opera la compañía sin multiplicación y la autonomía sin desgarro.

Y luego sigue diciendo San Juan: De ahí nos ha venido Aquel que se llama "la Palabra " y el "Hijo".

"En el mundo estuvo"; "y se hizo carne y vivió ente nosotros". Esto significa: no atravesó meramente por en medio de nuestra vida, sino que se hizo uno de nosotros.

Dice Romano Guardini luego de tan maravillosa "lectura" de San Juan:

> Amigos míos, si pudiéramos lograr lo que no somos capaces de lograr: ¡que se hiciera nuevas las palabra con que decimos estas cosas sacratísimas! Pues hay sólo unas pocas palabras y se han vuelto mudas y polvorientas. Si encontráramos otras nuevas, en blanco, que pudieran decir con poderío esto tan inaudito; que El, el que vive "en el principio", en la eternidad, ha entrado en la temporalidad, y se ha hecho nuestro! Ha venido para no marcharse nunca; con nosotros y nuestro para siempre. Pues eso ha ocurrido en la Encarnación.

Pero luego vienen unas frases extrañas. Para acercarnos a ellas, hemos de llamar en nuestra ayuda una consideración: que San Juan ha debido experimentar algo que le tocó en lo más íntimo.

En el primer capítulo de su Evangelio, cuenta los primeros encuentros con Jesús, del que luego iba a ser discípulo suyo.

Dice: "Al día siguiente, Juan (el Bautista) estaba otra vez con dos de sus discípulos, y al ver a Jesús que pasaba, dijo: "Mirad al Cordero de Dios", un concepto del Antiguo Testamento que significa el sacrificio de expiación por la culpa.

> Los dos discípulos al oírle hablar así, siguieron a Jesús. Jesús se volvió , y al verles que le seguían, les dijo: "Qué buscáis?" Ellos dijeron: "Rabbí... Dónde vives?- Les dijo: -Venid y veréis. Fueron entonces a ver dónde paraba, y se quedaron la El ese día. La hora era cerca de la décima" (hacia las tres de la tarde) (35-39)

Qué fue aquello a lo cual se acercó allí San Juan?

Vio una figura humana; uno que venía por el camino, a quien ellos dirigieron la palabra, y con el que le tocó algo que era más que mera naturaleza humana. Cayó en su espíritu una luz, movió su corazón una presencia para lo que él no tenía palabra.

En el Antiguo Testamento no había nada semejante; y no olvidemos tampoco que todo esto ocurría antes de Pentecostés, es decir, antes de que el Espíritu Santo hubiera dado entendimiento y hubiera soltado las lenguas para el nuevo mensaje Si alguno hubiera preguntado, quizá habría respondido San Juan: "No sé lo que era, pero quiero estar allí donde está eso" . En el trato diario con Jesús, en contacto constante y viéndole, y oyéndole, se ahondó cada vez más esa primera experiencia, ya l escribir su Epístola sesenta años después, dice el envejecido discípulo:

> "Lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos mirado, lo que hemos tocado con nuestras manos". Y lo repite tres veces.

Aquí llegamos a una reflexión muy profunda, propia de un autor tan profundo como es Romano Guardini. Dice allí: "Con estas frases, San Juan se sitúa en una lucha contra los idealistas de aquella época; contra aquellos que hablan de las "Ideas eternas" y del "Logos" entendido en el espíritu de un hombre llamado Jesús, para luego, a su muerte, volver a abandonarlo Gente muy moderna, pues; gente que apartaba de su camino el hecho básico de todo Cristianismo y su escándalo, al transformar con sus interpretaciones lo real en algo ideal y simbólico.

Contra ellos dice San Juan: El Logos no sólo ha surgido en el espíritu de un hombre, sino…Y aquí no se contenta con decir: Se ha hecho hombre, sino que remacha: ¡Se ha hecho carne¡

Por su parte lo que Juan percibirá entonces, constantemente, todo el tiempo que anduvo con Jesús, no era algo que le viera sólo en su alma, y se percibiera sólo en su espíritu, sino que él lo vio con sus ojos vivos, lo oyó con sus oídos, lo tocó con sus manos, Qué era eso, se le hizo claro en Pentecostés con la luz del Espíritu Santo.

Que el Hijo de Dios, se había hecho hombre, percibido en el acontecimiento del Epifanía.

Esta palabra procede del culto dado a los Emperadores en la Antigüedad. El Emperador, el César romano, era considerado como Soter, como salvador Cuando entraba en una ciudad el pueblo se sentía invadido por el sentimiento de que se iluminaba la salvación, epiphaneia!

La palabra pasó al lenguaje cristiano, significando entonces que Dios se revelaba en una forma terrenal.

Es decir, que en Cristo no sólo pensamos a Dios, sino que le vemos; que no sólo nos penetramos espiritualmente de El, sino que le oímos; que no sólo le percibimos en presentimiento, sino que le palpamos.

Más aún, en el capítulo sexto del Evangelio de San Juan, Jesús impone a los perplejos oyentes el mensaje de que el creyente ha de tomar al Dios hecho hombre en el misterio de la Eucaristía recibiéndole en la vida corporal comiéndole (6,57)

Esa es la raíz de lo cristiano. De ella habla San Juan.

Cuanto más envejece, con más poder crece en él, más se ahonda en el misterio.

Expresa Guardini en esta reflexión, "Si ustedes leen su Evangelio desde este punto de vista, verán cómo se esfuerza por hacer resaltar en la figura, en la obra y en el destino de Jesús, lo que existía en el principio"; el Logos del Dios hablante, el Hijo del Padre", y agrega: "Que falso decir que haya abandonado el Evangelio original para ponerse a filosofar sobre Jesús.

No, sino que en el largo tiempo que vivió después de la muerte de Jesús, le resultó cada vez más claro lo que significa Epifanía.

Pero nos sale al encuentro una pregunta apremiante:¿ Cómo puede hacer Dios semejante cosa? Acerquémonos a la pregunta; es importante darse cuenta de ella, para nuestra comprensión cristiana. Más aún, nos rebelamos ante la exigencia de que tomemos el mensaje sin más, sin darnos cuenta de su significación.

Cómo puede hacerse hombre el Dios eterno? Y no como dice la mitología cuando habla de dioses que engendra, con mujeres terrenales, héroes que luego llevarán a cabo una acción salvadora. Ahí no es el hombre, ni el del héroe salvador, porque todo eso son sólo elementos de Todo dueño de sí mismo. No así, sino con la seriedad intransigente que le llega al cristiano a través de un milenio y medio de educación por el Antiguo Testamento.

Cómo puede hacerse hombre y seguirlo siendo para siempre ese Dios que por lo demás da tan poderoso testimonio de su sagrada independencia.

Esa pregunta debió estremecer hasta el fondo, algunas veces a San Juan.

Cómo puede ser eso? Pero él había encontrado la respuesta, y era ésta:

Porque Dios ama.

En el cuarto capítulo de su Epístola se dice:

> En eso se ha manifestado el amor de Dios por nosotros, en que Dios ha enviado a su Hijo único al mundo, para que por El vivamos.
>
> (…) Cuando San Juan habla del amor de Dios esa palabra no significa ningún concepto universal, sino un nombre propio.

No la bondad, la benevolencia, disposición a ayudar, amistad, tal como operan en la existencia humana, sólo que con toda pureza, con toda grandeza, con toda creatividad; sino que más bien significa la intención y manera de ver que ha dado ocasión a Dios para esa cosa inaudita de que hablamos. Eso no tiene nada que ver con lo que se llama corrientemente amor, sino que se acredita por sí mismo.

Por nosotros mismo, no sabemos que lo haya; sólo lo percibimos en cuanto que Dios nos lo revela.

También se aplica a su amor lo que Dios de sí mismo en el monte Horeb, al preguntarle Moisés por su nombre:

YO SOY EL QUE SOY" (Ex. 3-14)
EXISTENTE EN LIBRE SOBERANÍA.

Sin poderse nombrar por nada creado; de tal modo que de El no se puede empezar por decir que es tal como se manifiesta por su acción.

Esto se aplica también a Su Amor. El amor de Dios es esa disposición en virtud de la cual realiza lo inaudito de la Encarnación.

Sobre El no podemos pensar por nosotros mismos, ni hacer juicios, sino que todo pensar y enjuiciar empieza con lo que El nos dice: así es.

En su Epístola declara San Juan expresamente:

> En esto consiste su amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino que El nos ha amado y ha enviado a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados (4,10).

Pero si Cristo exige del hombre, amor a Dios y al prójimo, quiere decir entonces con eso que el creyente debe penetrar mediante esa gracia en la disposición de Dios y llevarla a su término juntamente con El.

Por eso habla la teología con razón, de la "virtud divina".

Del amor, pues en su raíz es una "virtud" de Dios y no de la criatura.

Y por eso se llama San Juan el discípulo del amor, porque le ha penetrado tan profundamente la experiencia de este misterio original de nuestra Redención.

Esta disposición, dirá Guardini, disposición y manera de ver, están en la base de todo. Porque Dios a ama así, no ha entregado a los culpables a su deseo, sino que ha tomado la decisión de redimirles.

Porque ama con ese amor, ha dado el paso hacia el mundo, y se ha hecho hombre- y todo depende absolutamente de que lo comprendamos- Pues ser redimidos significa penetrar en ese amor.[3]

Luego de este capítulo esencial a la temática propuesta: "El Padre y el Hijo", estupendamente tratada por este gran pensador hoy en proceso de Beatificación, Romano Guardini, quisiéramos complementarla con las palabras de Ernesto Cardenal de su libro Vida en el Amor [4] cuando dice:

> El corazón del Padre tampoco puede descansar hasta que la Creación entera, como el Hijo Pródigo regrese a su seno. Somos objeto de una infinita nostalgia de parte del Padre y el Espíritu Santo es el suspiro de esa nostalgia"-

---

3 Guardini Romao, op. Cit.extractos pp 40-52

4 Cardenal Ernesto, Vida en el Amor. Cuadernos Latinoamericanos, Bs.As. 1973, p. 48

> (…) "El Verbo de Dios se encarnó en nosotros, por Amor a nosotros. Y por ese Amor al Padre, para que Dios ame a Dios en millones de almas y millones de vidas".

> (…) "El pecado es "querer ser como dioses: dioses pequeños limitados y finitos, pero, al fin y al cabo: dioses. O, como dioses. Esto es querer ser el centro del Universo, y querer dictarnos nuestra propia ley".

3. JUAN PABLO II: "LA MISIÓN DE MARÍA Y LA MISIÓN DE LA IGLESIA"

Homilía en el Santuario mariano de Pompeya. 9 de noviembre de 1979.

"En maría, con María, y por medio de María, inicia la "misión" del Hijo y del Espíritu Santo.

Dice Juan Pablo II: "Con particular emoción pronuncio estas palabras, hoy, en la Plaza del Santuario de Pompeya, en el que está rodeada de una singular veneración, la Virgen que se llamaba María (Luc. 1,27). Aquella Virgen a la que fue enviado Gabriel.

Con particular emoción esas palabras, hoy, en este domingo de octubre, que tiene carácter de domingo misionero. Pues bien, las palabras del Evangelio de San Lucas, habla del comienzo de la misión. La misión que quiere decir "ser enviados" y estar encargados de desarrollar una acción determinada.

Fue mandado por Dios, Gabriel, a la ciudad de Nazaret, para anunciarle a ella – y en ella a todo el género humano- la misión del Verbo. Sí, dios quiere mandar a su Eterno Hijo, a fin de que haciéndose hombre, pueda dar al hombre la vida divina, la filiación divina, la gracia y la verdad.

La misión del hijo comienza precisamente entonces, en Nazaret cuando María escucha las palabras pronunciadas por boca de Gabriel:

> Has hallado gracia delante de dios, y concebirás en tu seno, y darás a luz un hijo a quien pondrás por nombre Jesús(Luc.1, 30-31)

La misión de este Hijo, Verbo Eterno comienza en este momento cuando María desposada con un varón de la casa de David, de nombre José (Luc. 1.27) Al escuchar estas palabras de Gabriel, responde: "He aquí la sierva del Señor, hágase en mí según tu palabra" (Luc. 1,38)

En aquel momento inicia la misión del Hijo sobre la tierra.

El Verbo de la misma sustancia del Padre, se hace carne en el seno de la Virgen.

La Virgen misma no puede comprender, cómo ha de realizarse todo esto.

Por tanto, antes de responder, "Hágase en mí, pregunta: ¿Cómo podrá ser esto? , pues yo no conozco varón. (Luc. 1, 34). Y recibe la respuesta determinante:

> El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el Hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios, porque nada hay imposible para Dios (Luc, 1.35-37).

En ese momento María entendió todo y no preguntó más.

Dice solamente: "Hágase en mí, según Tu palabra" (Luc, 1,38).

Y el Verbo se hacer carne (cf, Juan. 1,14)

Inicia la misión del Hijo en el Espíritu Santo.

Inicia la misión del Hijo y

La misión del Espíritu Santo.

En esta primera etapa la misión se dirige a ella sola: A la Virgen de Nazaret.

Primero desciende sobre ella el Espíritu Santo.

Ella en su humana y virginal sustancia, queda fecundada con la potencia del Altísimo.

Gracias a esta potencia y en virtud del Espíritu Santo, ella se convierte en Madre del Hijo de dios, aun permaneciendo Virgen.

La misión del Hijo inicia en ella, bajo su corazón.

La misión del Espíritu Santo, que "procede del Padre y del Hijo", llega también primero a ella, al alma que es su Esposa, la más pura y la más sensible.[5]

4. EL SILENTE REPIQUETEAR DEL SER

Hemos meditado sobre El Padre y el Hijo "desde el respeto" por el misterio de la presencia divina.

Nos preparamos ahora a entrar en "la divina tiniebla" que nos propone Dionisio Aeropagita, ese autor del siglo V que pudo transmitirnos e significado profundo de la misma. Por cierto haciéndolo desde la toma de conciencia de sus propios límites.

Dice sobre éste:

> ¿Cómo explicarlo…?¿En qué consiste la divina Tiniebla?
> ¡Trinidad Supraesencial!
> Más que divina y más que buena!:

5 Juan Pablo II. MARIA. Textos de Juan Pablo II. Edic. Paulinas Bs.As.

Maestra de la sabiduría de los cristianos, más allá del no
saber y de la luz
hasta las cimas más altas de las Escrituras místicas
son simples absolutos inmutables,
en las tinieblas más que luminosas
del silencio que muestra los secretos.
En medio de las más negras tnieblas
Fulgurantes de luz desbordan
Absolutamente intangibles o invisibles,
los misterios de hermosísimos fulgores
inundan nuestras mentes deslumnbradas.

En su pequeña y profunda obra sobre la Teología Mísica escribe Dionisio [6] :

"Dios se encuentra para la percepción humana, en una "niebla supraluminosa" (142;1, 145,1) en la que el hombre no puede percibir ni inteligir más que esa aparente contradicción expresada por el oxímoron; luz tan iluminadora que enceguece Ni siguiera la autorevelación de Dios a través de Cristo puede hacerlo accesible al hombre, pues se revela como oculto, incognoscible, invisible, inefable, no por insuficiencia sino por trasncendencia.

Dios es un misterio y cómo conocerlo también es un misterio.

En última instancia sólo se accede a dios en ocasión de un éxtasis personal intransferible, una intuición espiritual, experiencia de pocos, o en el momento escatológico, tras una búsqueda de amor.

De ahí que el conocimiento místico

Es

No bastan, aunque son necesarias, ni la vía afirmativa ni la negativa, ni la hiper-negación, sino que, la "asimilación y unión a dios" se logra mediante la agápesis, 'amor'.

Para ello el hombre debe acceder a la agnosia, inconocimiento, incognoscibilidad, a reconocer que el 'conocimiento' no le basta: debe comprender que ni lo sensible, ni lo inteligible le son suficientes para conocer a la divinidad- lo cual es una purificación, una renuncia porque Dios es siempre supraeminente, sobrepasa toda capacidad.

Esta purificación da lugar a un éxtasis de amor, acompañado de inactividad y silencio. Permite la unión misteriosa, un pertenecer totalmente a Dios, de modo análogo al "solo sé, que no sé nada", el

6 -Dionisio Aeropagita. La teología mística. Edit. Losada. Bs.As. 2007 pp.334-336-337

místico 'conoce' a Dios al unirse a lo incognoscible: tiene una experiencia de los Trascendente Unitrinitario. Esa unión es el más alto grado de conocimiento de Dios que puede alcanzar el hombre en esta vida, o después de muerte.

El término teología, por lo general designa la Palabra de Dios, por la cual El, desde su silencio manifiesta al hombre sus bondades visibles en la creación, a través de la revelación.

Aquí teología significa 'conocimiento de Dios' y apunta al proceso por el cual el hombre intenta conocer a Dios primero desde la realidad y la simbología visible ascendiendo a su significado inteligible y a los 'modelos' divinos revelados hasta llegar a una unión, misteriosa presencia íntima, inefable, más allá de lo sensible y de lo inteligente.

En la theología mística el hombre hace una hiper-negación que reconoce, el grado supraeminente de Dios, y la iposibilidad subjetiva y objetiva de su conocimiento, y cuando accede por éxtasis amoroso a una unión inefable, don gratuito para pocos en esta vida, generalmente escatológico, al que el hombre debe corresponder libre y voluntariamente.

Estos aspectos pueden ser teorizados, e incluso, vividos simultáneamente, pero el último es intransferible, como experiencia.

Por una u otra 'vía', sea 'afirmativa simbólica', negativa o místicamente, el hombre está haciendo su ascenso a Dios.

Dice Evelin Underhill:"La importancia de Dionisio reside en el hecho de que fue el primer autor cristiano,y durante mucho tiempo el único que intentó describir con franqueza y exactitud, el funcionamiento de la conciencia mística y la naturaleza de su modo de ser de alcanzar a dios. Tan bien hizo su trabajo, que posteriores contemplativos al leerle, hallaron sus experiencias más sublimes reflejadas y en parte explicadas. Así, al describir esas experiencias, adoptaron su lenguaje y sus metáforas, que posteriormente pasaron a constituir la terminología clásica de la ciencia contemplativa.

A él le debe la literatura cristiana, el concepto paradógico de la dividinad absoluta como "Divina Oscuridad"- esto es, de todo cuanto percibe la conciencia superficial- , y del alcance de lo Absoluto por el alma como "divina ignorancia", un modo de negación.

Esta idea es común a las filosofías griegas e india, y con Dionisio entra en el ámbito católico" (c. Underhill 2006:509-510).

Hay acá algo importante a tener en cuenta. Mientras para Hallet Dionisio provocó la separación de la teología(entendida como filosofófico-discursiva) y la mística, Bernard opina que insertó la teología en el campo de la espiritualidad (Véase Hallet 1986;290 y Bernatd 1987)

Sin lugar a dudas la entrada en la "Divina Tiniebla" es la que nos permite 'atisbar' la presencia en ella de Dios Padre que 'habla' desde

‘el silente repiquetear del Ser”.

El lengua de El es el del silencio.

Expresa Wilhelm Vischer:

La voz de Dios no es una voz cualquiera
de la naturaleza, o todas las voces de la
naturaleza juntas, sino la voz del silencio.
Tan cierto como que la creación entera
sería muda si el Señor no le hubiese prestado
la voz, y tan cierto como que todo
cuanto posee aliento debe por ello alabar
al Señor, es que sólo escucha la propia
Voz del Señor aquel que entre todas las
Voces escucha la voz del silencio.

Existe una relación entre el silencio y la fe. La esfera de la fe y la esfera del silencio se pertenecen recíprocamente. El silencio es la base natural sobre la que se cumple la sobrenaturaleza de la fe.

Dios se hizo hombre por amor al hombre: este acontecimiento es extraordinario y tan opuesto alo que experimentó la razón y vieron los ojos, que el hombre no puede dar razón de ello con palabras.

Una capa de silencio se extiende como por sí misma entre el extraordinario acontecimiento y el hombre, y en este silencio el hombre se acerca a aquel silencio que tiene dios a su alrededor. En el silencio encontráronse por primera vez el hombre y el misterio: pero la palabra que viene del seno de este silencio, es original y primaria como la primera palabra antes de haber expresado algo: de ahí que el hombre esté en condiciones de hablar del misterio. (Max Picard [7])

Un signo del amor de Dios consiste en que el misterio siempre tiene delante de sí una capa de silencio: por ese medio el hombre es advertido de que también debe disponer de una capa de silencio para acercarse al misterio.

Hemos podido ver a través de W.Vischer que el silencio de Dios, es diferente del silencio de los hombres. Palabra y silencio son un en Dios. Y así como la palabra constituye la esencia del hombre, el silencio es la esencia de Dios, pero en esta esencia todo es claro y evidente, es palabra y silencio al mismo tiempo.

A través del amor el silencio de Dios transfigurase en palabra: la palabra de dios es silencio que a sí mismo se entrega al hombre.

---

7 - Picard Max. El mundo del silencio. Monte Avila Editores. Caracas. Venezuela 1971. P.1.

Si un hombre como Pablo percibió palabras inefables que no está permitido pronunciar a un hombre, eso inefable forzosamente pesa demasiado en el silencio del hombre: hace el silencio mucho más profundo todavía y la palabra que viene de la profundidad en donde reposa lo inefable trae consigo la huella de lo divinamente inefable.

Leemos en Dante, Paraiso. 1,4-9:

En el cielo que mas su luz recibe
estuve yo y vi cosas que decirlas
nunca podrá quien desde allí desciende:
pues siguiendo las huellas de su anhelo
nuestro intelecto allí se interna tanto
que recordar no puede la memoria.

LA PATERNIDAD Y LA FILIACIÓN EN LA INTERIORIDAD HUMANA Y LA METÁFORA DEL ALMA COMO UNA CASA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

Juan Ignacio Fernández Ruiz*

La paternidad y la filiación se predican, en primer lugar, de las personas divinas[1]. Las mismas personas divinas son para Santo Tomás relaciones subsistentes. Esto no es otra cosa que decir que la misma persona del Padre en la Trinidad es su relación de principio u origen respecto del Hijo al que le comunica su misma naturaleza, y que la misma persona del Hijo es su relación de principiado, originado o engendrado eternamente por el Padre[2]. La identidad personal del Padre y del Hijo, su personalidad, se nos escaparía totalmente si no las entendemos en su reciprocidad. El fundamento de estas relaciones de oposición reales que subsisten en Dios está en las procesiones divinas, es decir, operaciones inmanentes vitales de conocimiento y amor. En concreto, nos interesa aquella acción por la que el Padre dice o pronuncia eternamente su Verbo, el Hijo o Imagen.

* UNSTA CEOP

1 "La perfecta razón de paternidad y filiación se encuentra en Dios Padre y Dios Hijo, porque una es la naturaleza y gloria del Padre y del Hijo" *S. Th.* I, q. 33, a. 3, c. Cf. *De Pot*. q. 2, a. 4, sc 1.

2 "La paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo" *S. Th.* I, q. 30, a. 2, c. Cf. *In Sent*. I, d. 4, q. 1, a. 1, ad 4. Esto no ocurre en la filiación o paternidad humana: "la filiación humana no constituye la persona, sino que acontece a la persona constituida" *Comp. Theol.* I, c. 212.

Santo Tomás, siguiendo la tradición agustiniana, estudia esta procesión, que es la generación, desde la noción de *verbum* (*"In principio erat Verbum"* Jn 1, 1). Dios Padre profiere una palabra interior, del corazón, que es distinta de Él mismo (aunque no algo otro distinto, al modo de una naturaleza diversa)[3], pero permanece en Él. El Hijo brota en la intimidad de la Trinidad como fruto de una emanación inteligible, de un acto fecundo de dicción del Padre. En cuanto Verbo, el Hijo representa perfectamente a aquel que lo dice, es Imagen total suya, por esto es precisamente su Hijo, en la medida en que tiene su misma naturaleza (simple, perfecta, infinita, inmutable, eterna, una, omnisciente, omnipotente, etc.). Al conocerse comprehensivamente a Sí mismo, por vía del intelecto, el Padre dice o engendra a su Hijo, siendo principio de su origen y al cual le otorga toda la perfección de su naturaleza (son consubstanciales), y el Hijo expresa cabalmente lo que Dios es. Más aún, es Dios.[4]

Ahora bien, para comprender más profundamente a las personas divinas, así como su distinción real según las diversas relaciones opuestas de origen, el Aquinate hace uso de una analogía, es decir, de una realidad en la que se da de un modo en parte semejante y en parte, mucho mayor, desemejante, lo que Dios revela de su vida *ad intra*[5]. Se trata de la concepción de una palabra mental o interior, de la generación de un *verbum cordis*, en lo recóndito del espíritu intelectual humano. El hombre es creado *ad imaginem Dei*, de tal manera que representa imperfectamente a Dios Trino. Incluso el hombre es más a imagen de Dios que los ángeles, que lo son más absolutamente hablando por la superioridad de su naturaleza intelectual (que constituye la razón de imagen por la semejanza de la especie), en algunos aspectos secundarios, como es, justamente, la capacidad de comunicar la propia naturaleza a otro individuo: así como Dios procede de Dios, así también el hombre del hombre. La paternidad y la filiación materiales nos hacen compartir un rasgo de lo divino que escapa a las creaturas puramente espirituales (y también a las puramente materiales,

---

3 Cf. *S. Th.* I, q. 31, a. 2.

4 Cf. *S. Th.* I, q. 27, a. 1-2.

5 En algún sentido, por modo de *vestigium*, todas las creaturas participan algo de la paternidad y filiación divinas. En efecto, "toda creatura subsiste en su ser, y tiene forma por la que se determina a una especie […]. Por lo tanto, según que es cierta substancia creada representa la causa y el principio, y así muestra a la Persona del Padre, que es Principio que no procede de otro principio. Según que tiene forma y especie, representa a la Palabra, según que la forma del artefacto procede de la concepción del artífice". Cada cosa representa al Padre y al Hijo en cuanto tiene medida o modo y número o especie. Cf. *S. Th.* I, q. 45, a. 7, c. La subsistencia e inteligibilidad de las creaturas (*ens, verum*) es lo que las hace semejantes al Padre y el Hijo.

que a pesar de engendrar, no poseen racionalidad).

La *imago Dei* está presente natural y universalmente en todos los hombres. Así, hay una paternidad y filiación espiritual e interior en el corazón de cada persona humana. ¿En qué consiste? En el hecho de que nuestro intelecto en acto, al entender la esencia de alguna cosa material y ser fecundado por la *species intelligibilis,* conceptualiza en su interior, es decir, hace concebir, da vida, engendra, un *conceptus*[6] ("concebido"), una palabra o *verbum* que es semejanza de lo entendido y en lo cual entiende lo que entiende. Así como un padre, siendo principio original de ser y vida, genera una prole que comunica o comparte su naturaleza, así también nuestro intelecto, conociéndose a sí mismo, puede formar una prole de sí.

Al conocer nuestra propia *mens*, de alguna manera, imitamos a Dios, puesto que Él, estando presente inteligiblemente a Sí mismo, se conoce mediante la procesión de una palabra concebida en su corazón. Igualmente en nosotros la mente, que está presente a sí misma por su inmaterialidad, se conoce en una palabra concebida interiormente. El Padre puede ser llamado *os cordis* ("boca del corazón"), porque de allí brota el *verbum cordis*; de igual modo, nuestra mente, en su carácter esencialmente locutivo, puede ser llamada "boca": "el oficio propio de la boca es decir. Hay un doble decir: exterior con la boca corporal, e interior con la boca de la mente […]. Por lo tanto, mediante 'boca' puede entenderse 'la boca del corazón', a saber, la mente del hombre. […] Mediante la boca se entiende la mente"[7].

Ahora bien, hace notar Santo Tomás que el concepto interior de la mente no puede ser llamado propiamente "hijo", "prole" o "concepto", sino según cierta semejanza. La razón es que "no es la misma esencia de nuestra mente, sino que es cierto accidente suyo, porque nuestro mismo entender no es el mismo ser de nuestro intelecto […]. El verbo de nuestro intelecto según cierta semejanza puede decirse o concepto o prole, y especialmente cuando nuestro intelecto se entiende a sí mismo, a saber, en cuanto es cierta semejanza del intelecto que procede de su virtud intelectual; como también el hijo tiene semejanza con el padre, procediendo de su virtud generativa. Sin embargo, el verbo de nuestro intelecto no puede llamarse propiamente prole o hijo, porque no es de la misma naturaleza de la cual es nuestro intelecto"[8]. Además de que nuestro *verbum* no constituye otra persona, puesto que no

---

6 Nótese la cercanía del lenguaje cognitivo con el generativo. "Conocimiento" en latín se dice *cognitio* y en griego *gnósis,* palabras que en su raíz tiene la partícula "gn", proveniente del verbo griego *gígnomai*, asociado al brotar, nacer, surgir.

7 *In Mt.* c. 15, lect. 1.

8 *De rationibus fidei* c. 3; Cf. *S. Th.* I, q. 27, a. 2, ad 2; q. 33, a. 2, ad 3.

subsiste sino por nuestro propio *esse*. En Dios, en cambio, el Verbo sí puede ser llamado propiamente Hijo, porque no es un accidente suyo, sino que es, en su omnímoda simplicidad en la que esencia, intelecto, entender y lo entendido se identifican, su misma esencia, además de otra persona subsistente.

Cuando nuestro intelecto se entiende a sí mismo, el verbo concebido se compara al inteligente como la prole al padre, pero "cuando el intelecto entiende algo distinto de sí mismo, la cosa entendida es como padre del verbo concebido en el intelecto; ahora bien, el mismo intelecto más viene tiene semejanza de madre, de la cual es propio que en ella se haga la concepción"[9]. En este sentido, el intelecto es cierto "útero espiritual": "el útero es el lugar de la concepción, de dónde, mediante el útero aquí se significa metafóricamente el intelecto que concibe diversos inteligibles"[10]. Las cosas, como padres, fecundan nuestro intelecto con la semilla que carga su semejanza, mediante la cual podemos conocerlas. La inteligencia acoge como una madre esta presencia seminal de la cosa y engendra un hijo, un concepto, que lo representa.

Es importante volver a remarcar lo siguiente: propiamente no puede llamarse "padre" o "hijo" a ninguna parte del hombre, ni tampoco a su naturaleza, porque, como dice Santo Tomás numerosas veces[11], las relaciones o los nombres de paternidad y filiación pertenecen únicamente a la persona, no a la naturaleza ni a ninguna parte substancial ni ningún accidente. Hablamos *metaphorice* de la relación padre-hijo en la interioridad humana.

Ahora bien, a partir de lo que el hombre dice en la palabra de su interior, sale hacia fuera mediante las acciones exteriores. Cada uno es padre respecto de sus actos que son suyos como sus hijos, puesto que ellos brotan desde la fecundidad de sus concepciones internas[12]. Por esto el hombre es persona, porque es dueño de su acto u actúa por sí mismo más que ser actuado por algo distinto[13]. Así como Dios,

---

9 *Compendium Theologiae* I, c. 39.

10 *In Iob* c. 32. "Útero espiritual" puede ser llamada también la Iglesia, a la que el hombre, anciano por sus pecados y vicios, puede entrar mediante el Bautismo para renovarse y nacer de nuevo y desde lo alto, convirtiéndose en hijo de Dios por gracia. Cf. *In Io.* c. 3, lect. 1.

11 Por ejemplo: *SCG* IV, c. 5, n. 12.

12 San Gregorio Magno llama a los actos de pecado a los hábitos viciosos que "nacen" de los vicios capitales "hijas" suyas. A su vez, los dones del Espíritu Santo que se nos infunden mediante la gracia son comparados por Gregorio con los "siete hijos de Job".

13 Cf. *S. Th.* I, q. 29, a. 1, c.

ejemplar, crea y hace proceder las cosas en el ser por medio de la procesión interna generativa de su Verbo[14], así también el hombre, a imagen suya, hace proceder sus obras exteriores desde su decir interior[15]. Dios crea por medio de su Palabra porque, de alguna manera, toda procesión temporal *ad extra* la asocia a esa procesión eterna *ad intra*; del mismo modo, todo lo que el hombre realiza en el mundo es una especie de prolongación de lo que realiza en su interior, salvo que haya violencia (lo que en Dios no puede darse).

Esto se verifica especialmente en aquella acción transitiva que es la generación humana. El hijo brota de la virtud generativa de su padre, pero porque antes estuvo en la virtud intelectiva del mismo, como una palabra cardíaca. El padre se dice a sí mismo en su corazón y dice también a su hijo. Así como engendra un *verbum sui* que es prole suya y que tiene su semejanza, así también dice a su hijo natural en su corazón, al que le comunica biológicamente su semejanza en especie. Ser hijo no implica tanto surgir desde el cuerpo paterno, sino más bien desde la intimidad de su alma que lo dice. Podríamos decirlo así: *ut in pluribus*, el varón toma la iniciativa, por medio de una palabra interior, de unirse a una mujer. El varón le habla a la mujer, ella puede acoger esta palabra en su corazón o no. Si lo hace, esta unión espiritual, puede convertirse en una unión carnal, cuyo fruto es el hijo. El hijo, así, nace de un decir de un corazón a otro corazón. Más que del vientre materno, su origen está en el corazón paterno.

Nuestro primer nacimiento viene dado por la palabra inicial silenciosa. Pero a esta palabra primera, le seguirán numerosas palabras segundas exteriores, que también tendrán como objetivo dar vida en el hijo engendrado. Efectivamente, el padre es principio de ser y vida, pero también de educación, de un segundo ser, una segunda naturaleza, un segundo nacimiento. Pero sobre esto volveremos más abajo.

Repitamos lo siguiente: nuestro origen está en el corazón, el *cor patris*. Allí reside nuestro *fundamentum*. El corazón mismo es símbolo de fundamento, como el mismo padre, que es principio fundamental, de seguridad, tranquilidad y estabilidad para el hijo que se apoya o sostiene en él. El padre es aquel que está en el fondo, en lo hondo, en la raíz[16], por debajo del hijo. El hijo se soporta entitativamente en la

---

14 *S. Th.* I, q. 45, a. 6, c. et ad 2; q. 46, a. 3; q. 74, a. 3, ad 1 et 3.

15 Cf. *S. Th.* I-II, pr.

16 "La raíz del árbol es por la cual el árbol toma alimento, fuerzas y fructifica", lo que puede decirse del padre. *In Sent.* II, d. 42, q. 2, a. 1, c. El padre es "fundamento", "ancla", es decir, "aquello en lo que algo [el hijo] se afirma cuanto a su quietud". *In Sent.* III, d. 33, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 2. El fundamento es aquello que es "primero" en la edificación y en lo que toda ella "se conserva y sustenta" Cf. d. 23, q. 2, a. 5, ad 2; IV,

palabra generativa paterna primera, pero también operativamente en todas las palabras educativas posteriores. El hijo es engendrado por la primera palabra, pero es conservado y aumentado en el ser dado por las palabras segundas. El padre dice palabras que dan vida al hijo, que sirven para que oriente su vida hacia su fin. Este es su legado, herencia o patrimonio. El padre se presenta como una figura clave que ofrece soporte para el principio de la existencia del hijo, pero también para su finalidad.

Dice Santo Tomás que toda cosa guarda en sí un retorno, conversión o vuelta hacia su fundamento o causa, hacia el principio desde el que trajo ser: "es natural que cada cosa retorne desde dónde trajo origen"[17]; "Cualquier cosa naturalmente retorna hacia su principio; Ecle I, 7: *los ríos retornan al lugar desde dónde salen*"[18]. Esto implica, para nuestro caso, que todo hijo retorna hacia su padre como hacia su fundamento, como hacia su corazón.

En Santo Tomás la expresión *reditio ad fundamentum* o *ad cor* tiene varios sentidos. La expresión *reditio ad seipsum* (*epistrophé prós heautón*) es tomada del anónimo *De Causis* (prop. XV) y la *Elementatio Theologica* o *Stoichéiosis Theologiké* de Proclo (ambos estudiados por Santo Tomás en su *Super librum De causis expositio*). El sentido que aquí nos interesa es el de subsistencia. El alma humana es una forma substancial subsistente, es decir, que no agota su actualidad en informar o animar a un cuerpo orgánico, sino que tiene el acto de ser por sí misma. El alma intelectiva es sujeto suficiente del *actus essendi*, al que participa al cuerpo para constituir un único *suppositum*. Se trata de una forma que derrama, difunde o sumerge el *esse* al cuerpo, pero que en cuanto es independiente de él (en cierto sentido) y tiene el ser ab-soluto o separado de él, de alguna manera emerge y "retorna" hacia sí misma, subsistiendo, ahincándose o fijándose en sí misma. El alma es estante o consistente por sí misma y no por el soporte material que la carga. De ahí que, como el obrar sigue al ser, si el alma es metafísicamente recogida e interior, entonces obra de modo reflexivo. A diferencia de las cosas infra-humanas, el hombre puede volver sobre sí mediante sus actos, puesto que posee potencias que no están totalmente desparramadas en algún órgano corpóreo, sino que están vueltas sobre sí mismas, es decir, elevadas por sobre la materialidad y constituidas en la espiritualidad. El intelecto entiende que entiende y la voluntad ama que ama.

---

d. 14, q. 1, a. 2, qc. 3, c.

17 *In Symbolum Apostolorum* a. 6, c.

18 *In Io.* c. 7, lect. 4. Cf. c. 16, lect. 2.

La vuelta o conversión entitativa, según la substancia y no según la operación, es un retorno al "fundamento", a aquello por lo que la substancia es, precisamente, substancia. Así lo explica Santo Tomás comentando al *De Causis*: "Cada cosa se convierte hacia aquello por lo que consiste, como el efecto hacia la causa, y es preciso que esté en ello como en su fundamento […] todo lo que es consistente por sí mismo, es suficiente para sí en su ser, no necesitando a otra cosa para su subsistencia; por lo que no se excluye la dependencia de la causa agente, sino de la causa formal y la material que presta subsistencia"[19]. Una cosa es consistente por el *esse*, de tal manera que el *esse* es el fundamento del ente. El alma humana se convierte por sí misma hacia el *esse*, puesto que es autosuficiente en su ser, no necesitando otra forma para subsistir ni tampoco al cuerpo, separándose del cual puede seguir existiendo. Sin embargo, esto no excluye la dependencia de la causa agente. El alma necesita para subsistir del acto creador divino que le de el ser y la conserve en el ser dado. Pero también ha necesitado el alma de un padre. El padre también es fundamento, aquel en quien se ahinca o fija el hijo. Hacia él también se convierte, puesto que él también asistió a su consistencia. El hombre, entonces, retorna hacia el *esse*, el padre y Dios, como a sus corazones. Esta vuelta estructural, constitutiva, se replica a lo largo de la vida en multiplicidad de vueltas operativas hacia el padre, como aquel que brinda soporte psicológico, moral y espiritual al hijo, a lo largo de su desarrollo.

Ahora bien, este recogimiento hacia aquel núcleo por el que la cosa adquiere consistencia, esta vuelta al corazón o conversión a lo fundamental, es descrita por Santo Tomás como un retorno a la propia casa[20]. Antes de desarrollar este punto y vincularlo con lo que se viene planteando previamente, nos detendremos en esta imagen de la *domus* en el Aquinate, que precisamente sirve para estos propósitos.

Domus significa, desde una perspectiva material, la cobertura hecha mediante el arte de un artífice, constituida de piedras, ladrillos, maderas y cemento, con el fin de proteger o salvar a los hombres del frío, el calor, los bochornos, los vientos y las lluvias[21]. Desde una perspectiva más personal, es "cierta comunidad constituida según la naturaleza para todo el día, esto es, para los actos que ocurren

---

19 *In De caus.* lect. 28.

20 Nótese que en la casa, la parte más importante es el *fundamentum*, como el corazón en los vivientes.

21 Cf. *In IV Sent.* d. 3, q. 1, a. 1, qc. 1, c.; *In De an.* I, lect. 2, n. 11; *In Metaphys.* VIII, lect. 3, n. 3; *In Post.* I, lect. 4, n. 2 et I, lect. 16, n. 5.

cotidianamente al actuar"[22] o también una "comunidad que consiste a partir de aquellas cosas por las que se hacen los actos comunes, por esto, consiste de la conjugación de tres cosas: del padre y el hijo, del marido y la mujer, y del señor y el siervo"[23].

El fin de la *domus* es doble: 1. Por un lado, el vivir o sobre-vivir[24]: en la casa el hombre se conserva individualmente comiendo, bebiendo, creciendo, durmiendo, protegiéndose de las amenazas externas (climáticas o de otras personas, animales, etc.), y específicamente reproduciéndose[25]. 2. Por otro lado, más profundo, el habitar o vivir-bien: en la casa aprende a hablar y comunicarse con otros por medio de las palabras, pero también mediante los afectos, es decir, aprende a vincularse con sus hijos o hermanos o padres o esposa o amigos; allí también es educado en costumbres, hábitos, valores, virtudes, etc; allí juega, reflexiona, ama, etc. Propiamente se llama *domus* a aquel lugar dónde se ejercen estos actos cotidianos, actos por los que el hombre verdaderamente "habita" ese lugar, cumpliendo su fin: "la casa de cada uno es en la cual habita"; "la casa es un artificio preparado para habitar"; "el uso (de la casa) es la inhabitación"[26].

De *domus* viene la palabra *dominus*. El dueño o señor de la casa, su *habitator*, es el *paterfamilias*. Esos dos fines de la casa corresponden al triple oficio del padre[27]. En efecto, el padre es, en primer lugar, principio de vida (esto lo tiene en común con el primer grado de vivientes o animados, los vegetales) y nutrición o crianza (esto lo tiene en común con los animales; recuérdese que para Santo Tomás la paternidad y la filiación son relaciones que se constituyen a partir de un acto generativo vital, propio de los animales)[28]. En la casa el padre le

---

22 *In Polit.* I, lect. 1, n. 18. Cf. *In Eph.* c. 2, lect. 6.

23 *In Mt.* [rep. Leodegarii Bissuntini] c. 12, lect. 2; Cf. *In Polit.* I, lect. 2, n. 4; *In Eph.* c. 5, lect. 8; *In Col.* c. 3, lect. 4.

24 Cf. *S. Th.* I-II, q. 105, a. 4.

25 Cf. *S. Th.* III, q. 29, a. 2, ad 3.

26 En orden: *In Io.* c. 14, lect. 1; *In Post.* II, lect. 7, n. 3; *S. Th.* II-II, q. 78, a. 1, c.; Cf. *De Malo* q. 13, a. 4, c. Mejor dicho, el fin de la casa no es la *habitatio*, sino el *habitator*. El fin último está puesto en la persona que habita. Cf. *In Physic.* II, lect. 4, n. 8. El bien de la casa, entonces, consiste en las personas que allí habitan y sus posesiones, de tal manera que en la casa se provee a causa de ellos mismos, en cambio cosas como las vasijas, mascotas, y semejantes, se proveen para la utilidad de ellos. Cf. *De Ver.* q. 5, a. 3, c.

27 Cf. *In Sent.* IV, d. 26, q. 1, a. 1, c.; *S. Th.* III, q. 29, a. 2, c.; III, q. 67, a. 8; q. 72, a. 10.

28 Por el trabajo el padre procura lo necesario para la vida de su mujer y su hijo. Este trabajo se volvió tedioso luego del pecado original. De ahí que hay una preocupación inherente al gobierno sobre la mujer y los hijos. Cf. *S. Th.* II-II, q. 164, a. 2, c.;

da vida al hijo, lo alimenta, le da de beber, lo viste, lo protege, lo hace descansar, etc. Pero se llama *pater* fundamentalmente a aquel que es principio de buena vida, de vida *secundum rationem et voluntatem*, es decir, de educación, que es como una segunda generación (esto es propio del hombre en cuanto hombre). En la casa el padre habla con su hijo de diversas maneras, comunicándole sus pensamientos profundos, y, sobre todo, cultiva con él una amistad. Amistad que para Santo Tomás es de las más básicas de la vida humana, puesto que está muy próxima a aquella amistad por la cual el hombre se ama a sí mismo y que es la raíz desde dónde brota todo amor hacia los demás.

Así como el hijo recibe la vida y comienza a ser alimentado en el útero materno, así también comienza a educarse fuera del vientre materno, pero en el "útero espiritual" (reaparece esta metáfora) que es la familia. El pasaje en el que Santo Tomás usa esta imagen es el siguiente: "El hijo es naturalmente algo del padre[29]. Y, primero, ciertamente, no se distingue de los padres según el cuerpo[30], mientras que está contenido en el útero de la madre[31]. Pero después, luego que sale del útero, antes de que tenga uso del libre arbitrio, se contiene bajo el

---

q. 186, a. 4 et 7, c.; *De perfectione spiritualis vitae* c. 8.

29 *Filius est aliquid patris.* Además de las implicancias que extraeremos de este principio inmediatamente, Santo Tomás también lo aplica al tema de lo que se transmite de los padres a los hijos (ligado al tema de los temperamentos y talentos, las virtudes y vicios naturales, el pecado original, la pena o castigo que el hijo recibe por sus padres, etc.). Cf. *S. Th.* I-II, q. 87, a. 8, c. et ad 1; II-II, q. 108, a. 4, ad 1; III, q. 27, a. 4, c.; q. 59, a. 5, c. Aquí se aclara que el hijo es algo del padre según la carne, pero no según el alma. Distinción semejante a la que hace Maritain entre individuo y persona (el hombre es individuo por su materia, pero persona por su alma espiritual). Cf. *S. Th.* II-II, q. 57, a. 4, ad 2. Por el hecho de que el hijo es algo del padre es que este puede castigarlo y pegarle, si es necesario para educarlo. Cf. *S. Th.* II-II, q. 65, a. 2.

30 Cf. *S. Th.* I-II, q. 81, a. 2, ad 1.

31 Para Santo Tomás esto no es motivo para que la madre disponga del niño en su vientre como quiera, abortándolo por ejemplo. Por otra parte, la embriología moderna sabe que esa afirmación del Aquinate está perimida, puesto que el niño en el útero materno es genéticamente distinto de ella, poseyendo un cuerpo distinto y singular, siendo un individuo de naturaleza humana diferente de sus padres y, por ende, una persona separada. Santo Tomás afirma esto en otra parte de su obra: "el alma del niño, a cuya santificación se ordena el Bautismo, es distinta [en el vientre] del alma de la madre; el cuerpo del niño animado ya está formado, y por consecuente es distinto del cuerpo de la madre […] Dice Agustín en *Contra Iulianum*: *si aquello que en ella es concebido perteneciera al cuerpo de la madre, de tal modo que se juzgue como parte suya, no se bautizaría al infante cuya madre fue bautizada, urgiendo algún peligro de muerte, cuando (aún) lo gestase en el útero. Pero ahora, puesto que aún él mismo es bautizado, a saber, el infante, verdaderamente no pertenecía al cuerpo materno, aunque estuviese en el útero*" *S. Th.* III, q. 68, a. 11, c.

cuidado de los padres como bajo cierto útero espiritual"[32]. No debe entenderse esta propiedad de los hijos como si los padres pudieran hacer con ellos lo que quisieran, como abandonarlos, maltratarlos, etc., ni tampoco que el padre, en el fondo, ama al hijo por un interés egoísta y para satisfacer sus propias necesidades (por ejemplo, proyectando en el hijo frustraciones personales), sino como la responsabilidad de los padres de amar a sus hijos como a sí mismos, es decir, de querer para ellos su propia plenitud personal como la buscan radicalmente para sí mismos. Así como el útero materno es el lugar de las condiciones necesarias para el desarrollo embrionario, así también la familia es la atmósfera o el clima en el que se integran las condiciones básicas[33] para el desarrollo psico-moral y espiritual del hombre.

Por otra parte, la tesis de que "el hijo es algo del padre" (*patria potestas*) está estrechamente vinculada a lo último que dijimos dos párrafos *supra*: "Los padres aman a los hijos por el hecho de que son algo suyo. En efecto, a partir del semen de los padres se procrean los hijos. De dónde, el hijo es en cierto modo parte del padre separada de él. De dónde, esta amistad está proximísima a la dilección por la que alguien se ama a sí mismo, de la que se deriva toda amistad, como se dirá en el libro nueve. De dónde, razonablemente, la amistad paterna se sostiene que es principio. Ahora bien, los hijos aman a los padres, en cuanto tienen ser desde ellos, como si la parte separada amase el todo[34] del cual se separa"[35]. El padre busca el bien del hijo como busca el suyo propio[36]. Además, el hijo, al experimentarse como parte, logra

---

32 *S. Th.* II-II, q. 10, a. 12, c. Cf. *S. Th.* II-II, q. 88, a. 8, ad 2; q. 189, a. 5-6; III, q. 68, a. 10.

33 Aunque insuficientes, puesto que la familia es sociedad imperfecta. Precisa, además, de la sociedad perfecta, que tenga todos los medios necesarios para cumplir el fin de ordenar al hombre a su bien-fin común político (escuela, asociaciones intermedias, etc.). Y si bien la familia es iglesia doméstica, también necesita de la sociedad perfecta sobrenatural para educar suficientemente a sus hijos en la fe (Iglesia, sacerdotes, sacramentos, gracia, etc.). Cf. *Divini Illius Magistri* n. 8; *In Ethic.* I, lect. 1, n. 4.

34 Esta idea de que la parte ama al todo, es decir, esta *reditio partem ad totum*, es usada por Santo Tomás al hablar del amor de la creatura respecto de Dios. Cf. *Quodl.* I, q. 4, a. 3; *S. Th.* I, q. 60, a. 5.

35 *In Ethic.* VIII, lect. 12, n. 5; Cf. *S. Th.* I-II, q. 100, a. 5, ad 4. Por esta razón debe amarse más a la esposa y a los hijos que a los padres. Cf. *S. Th.* I, q. 96, a. 3, ad 2; II-II, q. 26, a. 9; *De virtutibus* q. 2, a. 9, ad 18. Por este motivo, también, en la relación padre-hijo no hay propiamente hablando ni justicia ni misericordia, puesto que ambas caen bajo la razón de lo que es *ad alterum* y en esa relación los extremos están tan unidos que son como uno solo *ad seipsum*. Cf. *S. Th.* II-II, q. 30, a. 1, ad 2; q. 57, a. 4, c. et ad 1-2; q. 58, a. 7, ad 3; III, q. 85, a. 3, c. et ad 2.

36 Por eso los padres se alegran del progreso de sus hijos: "Beneficiar a otro puede ser causa de delectación de tres modos. […] De un tercer modo, por comparación al

entender que su bien propio y personal depende del bien de un todo que lo supera. El hijo se experimenta como procedente de su padre y semejante a él, imagen suya, y, por eso, lo ama.

El hijo es algo del padre porque el hijo obra, antes del uso de su propia razón, de acuerdo con la razón de su padre, y el padre lo educa para que el hijo deje de depender de su razón y pase a actuar de acuerdo a la suya propia cuando la pueda usar. El padre educa el hijo, de alguna manera, para que sea igual a él[37]. El término de la educación, el estado de virtud, es que el niño alcance la madurez suficiente para vivir de acuerdo a su recta razón perfeccionada por el conjunto ordenado de hábitos operativos buenos o virtudes sin estar sujeto a sus padres. "Los niños deben ser instruidos de tal manera que puedan ejecutar después obras de hombres"[38]. Pero antes de que el niño pueda ordenar sus actos al fin por medio de su propia prudencia, son los mandatos prudenciales de los padres los que le enseñan cómo comenzar a hacerlo (especialmente en lo que hace a la moderación de las emociones[39]). Con la propia prudencia del padre, este le enseña al niño cómo cultivar su propia prudencia[40]. La relación paterno-filial exterior fructifica y se ordena a la relación paterno-filial interior y espiritual.

Volvamos al hecho de que el padre es el *dominus* de la casa. Este *dominium* puede ser, dice el Aquinate siguiendo a Aristóteles, de dos maneras. 1. Político o real: cuando el gobierno, ejercido mediante la prudencia y la justicia, busca el bien común y recae sobre aquellos

---

principio. Y, así, beneficiar a otro puede ser deleitable por comparación a un triple principio. De los cuales uno es la facultad de beneficiar, y según esto, beneficiar a otro se hace deleitable, en cuanto por esto se le hace al hombre cierta imaginación del abundante bien que existe en sí mismo, desde el cual puede comunicar a otros. Y, por esto, los hombres se deleitan en los hijos y en las propias obras, como en las que comunican el propio bien" *S. Th.* I-II, q. 32, a. 6, c. Esta alegría puede mezclarse con tristeza y, así llorar de alegría, como cuando un padre recupera a su hijo que creía haber perdido. Cf. *S. Th.* II-II, q. 82, a. 4, ad 3.

37 "Es de la razón de hijo que, cuando alcance a ser perfecto, iguale al padre" *S. Th.* I, q. 25, a. 6, ad 2.

38 *S. Th.* I-II, q. 107, a. 1, c.

39 "Prohibir los actos de gula se encomienda a la admonición paterna, porque contraría al bien doméstico, por eso se dice en Deut XXI, en persona de los padres, *desprecia oír nuestras admoniciones, se vacía en comilonas de lujuria y convites*" *S. Th.* I-II, q. 100, a. 11, ad 3.

40 De ahí es que una de las partes integrales de la prudencia sea la memoria del pasado, la experiencia, y también la docilidad. Cf. *S. Th.* II-II, q. 49, a. 1 et 3. En la infancia las cosas se imprimen con mayor facilidad en la memoria a causa de la admiración y lo novedoso. Cf. *In de sensu et sensato* tr. II (*de memoria et reminiscentia*), lect. III, n. 6 ; *SCG* I, c. 11, n. 1.

ciudadanos libres, que obedecen los mandatos de la autoridad mediante su propia iniciativa, aunque pueden ofrecer resistencia. El padre debe guiar u orientar a su familia hacia el bien común doméstico o económico, no coartando la libertad de sus hijos, sino fortaleciéndola para que se conduzcan por sí mismos libremente[41]. 2. Despótico o tiránico: cuando el gobernante busca su utilidad propia en contra del bien común, reprimiendo a los ciudadanos al modo de siervos o esclavos, negándoles la posibilidad de ofrecer algún tipo de resistencia. El padre puede abusar de su autoridad[42], cayendo en un autoritarismo, y asfixiar la libertad de su hijo. O también puede consentirlo exageradamente, sobreprotegiéndolo (casi como idolatrándolo[43]), que es la peor forma de desprotección, puesto que el hijo no experimenta su esfuerzo personal, el alcance de su propia potencia, perdiendo la posibilidad de una libertad auténtica (termina igualmente reprimido)[44].

Este *dominium* que el padre ejerce con el hijo, es modelo respecto del que el hijo ejercerá respecto de él mismo o, si se quiere, del que cada uno puede ejercer en general para consigo mismo. Se trata de la tesis aristotélica del dominio de las propias pasiones. El Filósofo sostiene que las pasiones son como niños y la razón es como un adulto. Debemos dominar nuestra interioridad pasional políticamente. A los miembros exteriores, las potencias vegetativas y los sentidos la inteligencia los domina tiránicamente.

En este trabajo nos interesa remarcar el siguiente punto: así como el padre ejerce su triple función respecto de su hijo en la casa, así también le enseña a su hijo a ejercerla respecto de él mismo. La habitación del padre en la casa respecto de su hijo, es el ejemplar que el hijo toma para habitar la casa de su propia interioridad. Efectivamente, a partir de lo que establecimos de la *domus* material, podemos trasladarlo a la *domus spiritualis* que es el hombre.

El mismo cuerpo humano puede ser llamado *domus* del hombre en la medida en que es sujeto y causa material del alma, en dónde el

---

41 Nótese que en latín clásico a los hijos se los llamaba *liberi*. Cf. *In Mt*. [rep. Leodegarii Bissuntini] c. 17, lect. 2; *In Tit*. c. 1, lect. 1.

42 *Auctoritas*, del verbo *augeo*: "hacer crecer, aumentar". Es interesante notar que el educando, el "alumno" es aquel que "es alimentado" (*alumnus*, del verbo *alo*: "alimentar"). El *adolenscens* es aquel que "está creciendo" hasta llegar a ser *adultus* ("crecido"). "Abolir" es impedir el crecimiento de algo.

43 "El padre, dolido con acerbo luto, hizo rápidamente para sí la imagen de su hijo arrebatado; y comenzó a adorar como Dios a aquel quien entonces, como hombre, había muerto" *S. Th.* II-II, q. 94, a. 4, c.

44 El Apóstol Pablo aconseja a los padres que no exasperen a sus hijos para que no se vuelvan pusilánimes.

alma habita. Esta es una "*domus exterior*"[45]. "Así como destruida la casa, no se destruye el hombre que la inhabita, sino que permanece, así también destruido el cuerpo, no se destruye la mente o el alma racional, sino que permanece. […] El cuerpo terrestre se dice 'casa de habitación', esto es, en la cual habitamos. Job 4, 19: *quienes habitan casas de barro*. […] El hombre se llama 'mente' puesto que es lo más principal en el hombre; mente que, ciertamente, se halla al cuerpo, como el hombre hacia la casa"[46]. "El cuerpo parece ser para el alma como la casa al habitante"[47].

Comentando el pasaje de Job citado, dice Santo Tomás: "Este cuerpo de barro se llama 'casa del alma' porque el alma humana, cuanto a algo, está en el cuerpo como el hombre en la casa o como el navegante en el barco, a saber, en cuanto es motor del cuerpo. […] *quienes tienen fundamento terreno*, por lo que se da a entender que el alma humana se une al cuerpo también como la forma a la materia: en efecto, la materia se dice fundamento de la forma por el hecho de que es la primera parte en la generación como el fundamento en la constitución de la casa. Usa tal modo de hablar para que aquello que es del alma se atribuya al hombre, no porque el alma sea el hombre como algunos sostuvieron diciendo que el hombre no es otra cosa que alma vestida de cuerpo, sino porque el alma es la parte más principal del hombre: cada cosa suele llamarse aquello que es más principal en ella"[48].

El alma está en el cuerpo como en su *domus*, en cuanto lo mueve, sin embargo, no como un motor extrínseco que se une al móvil de modo accidental, sino como la forma es principio de movimiento del compuesto viviente. El cuerpo se compara a la *domus* y el alma al *habitator* como si fueran dos cosas no para caer en un dualismo antropológico, sino para remarcar la principalidad de la forma subsistente en comparación al cuerpo, que, aunque esencial, sería secundario. El cuerpo es *domus* en cuanto *fundamentum*, es decir, como principio material (*ordo generationis*) que otorga firmeza o sostén físico al alma que emerge. No obstante, en la línea actual, el alma humana es la que debe ser llamada *domus* (*interior*), fundamentándose en ella misma. El hombre habita en él mismo por sí mismo, puesto que tiene el ser por sí mismo. El alma es *domus* como *fundamentum*, es decir, como principio formal (*ordo perfectionis*) que otorga firmeza o sostén actual

45 *In Ps.* 48, n. 5.

46 *In II Cor* c. 5, lect. 1.

47 *In Iob* c. 10.

48 *In Iob* c. 4.

al cuerpo. Dice Santo Tomás: *domus anima est*[49]. "El padre de familia de esta casa es el sentido del hombre"[50], es decir, su intelecto.

A esta casa interior de la propia alma debe el hombre retornar para habitar. Este habitar la propia intimidad, este recurrir o volver a la propia casa, significa para Santo Tomás, siguiendo a los Padres de la Iglesia "custodiar o cuidarse internamente a sí mismo"[51]. Esta *epiméleia heautoú* puede ser entendida como una paternidad respecto de sí mismo, en los términos planteados más arriba del doble fin de la *domus*. El hombre sobre-vive y vive bien o habita su propia vida, en sí mismo, su *domus*. Ahora bien, esta habitación está nutrida y motivada por el *amor sui*, que funciona como motor existencial de la propia vida. Esta *philautía* puede ser de dos modos[52]: 1. *Deordinata*: Habitarse exclusivamente según la supervivencia física, es decir, buscando desordenada y viciosamente los bienes del cuerpo (alimento, bebida, sexo), exteriores (dinero, riquezas, ropa, artefactos) e, incluso, los del alma (honor, fama, poder, gloria)[53], estimando que somos principalmente nuestra *domus exterior*. 2. *Ordinata:* Habitarse máximamente según la buena vida de nuestro núcleo luminoso y espiritual profundo, nuestro verdadero hogar personal, la *domus interior*, cultivando las virtudes y orientándonos al Bien Subsistente.

El *amor sui inordinatus* lleva más bien a un hospedaje de la propia intimidad, vale decir, a vivir en sí como extraño de sí. Santo Tomás vincula lo "extranjero" (o extraño) con lo "irracional", puesto que la razón es el hogar propio del hombre y quien vive principalmente según el cuerpo no vive *secundum rationem*[54]. Este enajenamiento implica, en el fondo, no querer la propia vida, considerarla grave y tediosa, huir de ella, no poder "volver deleitablemente al propio corazón," incapacidad de "morar" consigo mismo, exteriorizarse de modo epidérmico y superficial hacia otras personas, lucha y guerra interior, remordimiento de consciencia, falta de paz o tranquilidad y alegría, de descanso, etc. El habitar la propia casa, en cambio, lleva a querer máximamente vivir, y que la vida sea deleitable, poder retornar al propio corazón, unidad y armonía interior, paz y alegría, descanso o quietud, etc.

---

49 *In Mt* [rep. Leodegarii Bissuntini] c. 24, lect. 4.

50 *Cat. in Mt.* c. 24, lect. 12.

51 Cf. *Cat. In Mt.* c. 9, lect. 1; c. 12, lect. 14; *in Mc.* c. 2, lect. 1; c. 3, lect. 4; *in Lc.* c. 5, lect. 5; c. 8, lect. 6; *In Mt*. [rep. Leodegarii Bissuntini] c. 9, lect. 1; c. 13, lect. 1 et 3; *In Io.* c. 6, lect. 4; c. 10, lect. 2; *S. Th.* III, q. 72, a. 11; *In Psal.* 36, n. 2; *Expo. De ebdo.* pr.

52 Cf. *S. Th.* II-II, q. 25, a. 7; *In Ethic.* IX, lect. 4 et 9.

53 Cf. *S. Th.* I-II, q. 77, a. 5, c.

54 Cf. *In Polit.* I, lect. 1, n. 15; lect. 4, n. 10; *In Eph.* c. 2, lect. 6.

Esta paz interior la conecta Santo Tomás, precisamente, con la filiación: "bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios". La paz, como dice San Agustín, es la *tranquillitas ordinis*. Orden, como nota Pieper, tiene un sentido dinámico: ordenación. Pacífico es aquel que ordena toda su vida hacia su verdadero fin, Dios. Ese es el sabio (*sapientis est ordinare*, dice Aristóteles), puesto que juzga (teórica y prácticamente) todo a la luz de la causa primera y ordena su vida según esa visión (nótese cómo se vincula, nuevamente, la filiación con el retorno al fin, al fundamento, dónde reposará nuestro corazón, en el Padre). El Hijo es la Sabiduría de Dios, de tal manera que el sabio que vuelve las cosas y su vida al orden debido del fin, participa de la semejanza del Hijo natural y eterno de Dios. Esta participación se hace por la gracia.

Efectivamente, terminando nuestro trabajo y volviendo a lo primero que planteamos, la filiación natural y eterna del Verbo es comunicada a los hombres por medio de la gracia y la caridad, adquiriendo la filiación, que supone la "filiación por creación"[55], toda su plenitud en esta vida en la realidad de la "filiación adoptiva o por recreación"[56]: "a los que preconoció, también los predestinó a hacerse conformes a la imagen de su hijo, para que él mismo sea primogénito[57] de entre muchos hermanos" (Rm 8, 29). En la gloria se consumará por conformidad perfecta: "ahora somos hijos de Dios, y aún no está manifestado qué seremos; ya que sabemos, cuándo él mismo se aparezca, que seremos semejantes a Él, ya que lo veremos, tal cual es" (1 Jn 3, 2)[58]. Allí verdaderamente habitaremos en Dios mismo como nuestra *Domus*[59].

---

55 Cf. *In Sent.* III, d. 4, q. 1, a. 2, qc. 1, c.; d. 10, q. 2, a. 2, qc. 1, ad 1; *S. Th.* I, q. 33, a. 3, c.

56 Cf. *S. Th.* III, q. 23; I, q. 33, a. 3.

57 Cf. *In Io.* c. 1, lect. 8; *In Sent.* III, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 5; *In Rom.* c. 1, lect. 3.

58 Cf. *S. Th.* III, q. 45, a. 4, c.; I-II, q. 69, a. 4, c.; *In Rom.* C. 8, lect. 4.

59 "No solo se llama casa del Padre a aquella que Él mismo inhabita, sino también a Él mismo, porque Él mismo está en sí mismo. Y en esta casa nos reúne." *In Io.* c. 14, lect. 1.

LA HUMANIDAD EN BÚSQUEDA DE SU PADRE: ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE ESTA FIGURA EN EL CORPUS SPIRITUALE ANSELMIANO

María Raquel Fischer

QUERIDOS AMIGOS:

El título de esta ponencia esta tomado del libro de Bernard Bro "La belleza salvara al mundo", frase que a su vez pertenece a Dostoievski. El capítulo que tenemos presente responde a un cuadro de Rene Magritte (1984) titulado "La Reproducción Prohibida". La imagen muestra a un hombre que puesto de frente a un espejo, no logra en sucesivos planos sino mirarse siempre de espaldas. Es una humanidad, como lo dice el autor del libro, siempre en búsqueda de protección, de identidad, de consolación… En este contexto ubicamos la búsqueda del Padre.

Ahora bien tratándose de una Jornada de medieval, me pareció oportuno asumir esta temática en el contexto del Corpus Spirituale anselmiano. Solo recorreremos las cuatro primeras oraciones y las dos últimas que finalizan el Corpus.

La oración al Dios -Padre con la que Anselmo inicia su Corpus es un texto corto; escrito alrededor de 1103-1105, es una de sus últimas oraciones, sin embargo en el orden en que el mismo Anselmo dio forma a su texto, ocupa el primer lugar. Las dos últimas dedicadas a los amigos y a la reconciliación con los enemigos, tienen con la oración al Padre una diferencia de casi veinte años.

Siempre me llamo la atención esta distancia temporal, especialmente atendiendo a nuestro propio proceso interior con el que vamos

construyendo la vida. Sin embargo creo que en Anselmo, aun cuando no existiese ningún "argumento o prueba" de la existencia de Dios, la presencia del Dios-Padre está latente en el vinculo con sus hermanos, y especialmente en la fuerza que tiene la reconciliación con sus enemigos. Se sabe además que esta oración fue la condición sine qua non para la publicación del Corpus. Sin duda la parábola del "Hijo prodigo" como lo es para nosotros hoy la pintura de un Rembrandt tiene vida en el corazón anselmiano.

Ahora bien la "oratio ad deum" despliega toda su fuerza en las oraciones siguientes: la segunda dedicada al Jesús histórico, la tercera dedicada al corazón eucarístico para culminar en la cuarta dedicada a la Cruz.

La suplica es el lenguaje que caracteriza a la primera oración. Esta está dirigida a un "Dios Omnipotente, que es Padre misericordioso y buen Señor". Pero en ambos parágrafos la suplica es la que determina el estilo de la oración, mas que la "sentida" paternidad de un Dios Padre. La altura en la que habita Dios y el centro del hombre pecador delimitan el espacio de la oración, como también el deseo del orante de que Dios redima su culpa. De ahí que la palabra ponga al descubierto, en medio de una profunda humildad, el trastocamiento del pecado y su consecuencia para la existencia humana.

El orante reconoce la finitud culpable que afecta a la relación de Dios con su creatura y por ende al hombre consigo mismo y al mundo como totalidad de sentido. La situación real de quien reza, está muy lejos de coincidir con el deseo de amor que impulsa su palabra. Sin embargo, la suplica es ya una respuesta a la misericordia de Dios, que crea el lugar del encuentro, hace crecer la confianza y el abandono que permite el "mostrarse" de la conciencia pecadora. En parte Dios mismo abandona su ser extraño para abrir su rostro a la invocación suplicante del hombre. El uso de los pronombres latinos en la gramática religiosa recalca este momento de lo Absoluto que de algún modo dice de la proximidad de Dios en el corazón de quien habla.

Sin embargo por si sola y en la perspectiva de la temática propuesta, la "oratio ad deum" dice muy poco respecto de una figura de "padre" a quien el orante dirigiría su palabra. Pero adquiere otro sentido si se la lee con el contexto que dan las oraciones siguientes. La imagen de Padre que surge de esta plegaria, al menos para el lector contemporáneo, es de una lejana intimidad, de cuyo centro irradia la potencia redentora de la segunda oración, una sensación de misterio inunda la presencia divina, pero también la disposición humilde del orante y la autosuperación que implica percibir a lo lejos su sagrada compañía.

Recuerdo acá una lectura iconográfica que se hizo en el contexto de otras Jornadas, sobre el Cristo de San Damián: el misterio y el

silencio que rodeo al proyecto redentor de Dios para con el destino del hombre, fue de tal magnitud que los ángeles que forman el coro divino, se vieron deslumbrados al contemplar la Ascensión. Ellos mismos desconocían hasta ese momento la magnitud del amor. Tal vez por eso en el comienzo del Corpus se acentúa más el Dios de la clemencia porque el pecado ha provocado su ira, y no se siente de la misma manera la fuerza de su paternidad. Solo el "per Dominum" final nos hace vislumbrar el camino del amor. Porque tal vez la única seguridad es la fuerza que nace de esta figura mediadora tal como se ve en la oración siguiente y que reconcilia el principio y el final de todas las cosas.

Esta segunda oración está dedicada a Cristo cuando el corazón del hombre desea inundarse de su amor. ("Oratio ad Christum cum mens vult eius amore fervere"). Escrita alrededor de 1085, es un texto decisivo porque en torno a el se configuran las otras oraciones. En el Corpus hay sin duda una predilección por el Jesús histórico, por su "sacratísima humanidad". El Cristo eterno y más aun, las verdades de fe, quedan detrás de esta persona concreta.

Para un lector contemporáneo el texto anselmiano lleva un título extraño. Porque crecemos con la convicción de que el amor a Dios depende en gran parte de nuestras fuerzas humanas, de la pureza de nuestras intenciones y de la firmeza de nuestro carácter. Sin embargo otro parece ser el sentido del texto, en donde la perspectiva inmanente a cada palabra es más lejana que la reflexión filosófica que intenta interpretarla. Aquí es determinante la presencia de Cristo en su unicidad histórica y en su gloria eterna. Desde El llega Dios al hombre y por El puede mantenerse la relación que vuelve al hombre a Dios. Tal es el circulo de la existencia cristiana, manifestada en el doble sentido del "eius" presente en el título.

Sin duda, la oración revela hasta que punto el soplo de la eternidad de Cristo penetra el tiempo, transforma el corazón humano y conduce al hombre y a su obra a la presencia eterna de su reino. La plegaria ahonda en el abismo del misterio, conjugando en la universalidad del concepto profundidad y altura, para luego entregar en la imagen narrada de la memoria los instantes decisivos del Amor, desde donde surgen también los lamentos, las nostalgias y los deseos humanos.

Pero por cierto así como el concepto defiende en el texto su unicidad sistemática, la imagen defiende la certidumbre de la historia concreta. De los tiempos verbales del lenguaje inicial, se pasa al tiempo histórico de la narración, para ir reconciliando en el frágil reposo de este mundo, la eternidad con el tiempo.

Se puede afirmar que lo mas propio de esta oración es la memoria religiosa que evoca continuamente la historia de la Pasión. Vivimos del destino de Cristo sobre el cual se manifiesta el amor de Dios. Así

como también la esperanza que mira al futuro en que todo será cumplido y que hoy es, en parte, la búsqueda presente de una Ausencia. Este lenguaje no surge de una expresión estética de nostalgia, sino de la vida en devenir, que acoge en lo mas hondo el germen que viene de Dios y cuyo destino es la transformación del mundo. El Cristo resucitado del anuncio del Ángel reaparece buscado en la palabra orante de este texto anselmiano.

Ahora bien, en esta segunda oración el corazón esta tocado sin duda, por la fuerza bendiciente de Dios. Sin embargo, el misterio eucarístico al que se refiere la oración tercera, significa una vuelta hacia todo aquello que, en el movimiento ascendente del deseo, había quedado detrás. Al mismo tiempo es el cumplimiento de la pascua redentora en el corazón del creyente. En el espacio litúrgico que da unidad a estas cuatro oraciones, el Cristo amado adquiere densidad histórica en el acto de adorar y venerar Su Presencia Eucarística.

Desde allí se deja entrever un tránsito a la conciencia personal de quien reza: cada corazón confiesa su indignidad, lo cual implica la confianza que le permite mostrarse a sí mismo en su miseria humana. Y así como la fe se resuelve en la vida eterna como plenitud de visión, la confianza la anticipa revelando sucesivamente los estadios de la conciencia histórica terrena. El yo confesante, el yo pecador y el yo suplicante, muestran, en lenguaje religioso, la misteriosa inacababilidad del camino hacia dentro del alma humana. Solo desde el fondo abismal se eleva a Dios, invocando la máxima bendición de Este que es Su amor misericordioso para con el hombre. En el corazón del misterio eucarístico, la suplica y la bendición de las dos oraciones anteriores, entran en la intimidad de una única cercanía amorosa. Se podría afirmar que la figura de un Dios Padre va adquiriendo, solo por la mediación del Hijo, su plenitud definitiva.

La oración a la Santa Cruz, "Oratio ad sanctam crucem", remite al menos por el orden de publicación, a las tres oraciones anteriores, pero también constituye con ellas una unidad de sentido. En Anselmo estaba presente sin duda, el significado histórico que la cruz tiene para el mundo cristiano: desde un comienzo la invocación abre a un hecho fundacional no explicable por la pura presentificación de la figura. Además porque la variabilidad de los tiempos verbales muestra una historicidad inmanente al texto. Se percibe que se trata de una figura de destino por cuanto refiere a lo ya sido, y de una figura de fianza por cuanto testimonia en la forma sensible, lo que habrá de venir.

El elemento visionario tan propio del mundo medieval tiene que haber desempeñado un papel decisivo en la historia genética de esta oración. Una visión en donde el que rezaba era también un peregrino de la palabra a través de la figura. Sin duda el texto hace presente una

totalidad de sentido, una forma prototípica en donde el misterio de la diversidad de la existencia se expande en ella y al mismo tiempo se concentra. La dimensión del ser y del suceder coinciden en la contemplación verbalizada del símbolo de la cruz. El uso simultaneo de dos preposiciones latinas "in" y "per" señalan en dirección de esta coincidencia. Se podría decir que el "Deus-Homo" de la cristología alcanza en la cruz su forma objetiva.

Ahora bien los verbos usados en esta plegaria van dando una imagen del Dios encarnado que contrasta notablemente con el lenguaje de la primera oración. "Adorar, venerar y glorificar" son verbos de recogimiento e interiorización que se corresponden con la experiencia de lo Santo. Sin embargo el glorificar recorre un camino que va desde los "honores debidos" al gozoso reconocimiento de la excelsitud de la figura en cruz. En ella el espíritu es arrebatado y elevado al ámbito de lo inaccesible, y se expresa en un cantico de alegría que rebasa toda medida humana. Pareciera que el "glorifico" surge solo en aquellos momentos en que el hombre toma conciencia de que su nostalgia infinita tiene también figura adecuada. La interioridad adorante y la exterioridad glorificante se encuentran paradigmáticamente en la "severidad amorosa" de este símbolo sagrado.

Se podría quizás hablar de una estética anselmiana que se revela en este símbolo. Hay una transposición constante entre lo sido y lo que será, entre la eternidad y el tiempo. La transitividad es expresión del hecho ontológico del constante devenir del mundo. Ser "a través de" muestra en su riqueza dinámica que nada esta fijo en sus limites y que solo la plenitud de un Centro Cordial puede definitivamente reunir. Ningún centro esta actuado exhaustivamente porque no están recorridos todos los caminos. La dirección vertical indica que lo divino entra en el espacio de las contingencias humanas, es decir sufre destino. Pero también es un ascenso a la eternidad. La palabra orante traspasa en esperanza los limites de lo terreno. El lenguaje humano traduce su familiaridad con el tiempo, pero simultáneamente señala en dirección de esa altura que de una manera extraña y grandiosa conduce la historia a la dimensión de eternidad.

La cruz es también una figura centralizante. Centros activos de la interioridad glorificante, desde donde se asciende a la visión del todo presentificado en la figura. Pero ningún "estar dentro" es estático. El velamiento y el desocultamiento de la interioridad hace posible la historia. Tal vez la máxima expresión de interioridad está en el segundo parágrafo, en donde Dios mismo es quien "elige" su destino histórico, actitud intima sustraída a todo "por que" reflexivo.

Sin embargo en este juego de permanencia y transitividad, la cruz sigue siendo una figura de tensión, entre el pasado y el futuro, entre el

dentro del corazón humano y la intimidad de Dios. Su verdad profunda queda aun velada, el misterio no es aun presencia abierta. La provisoriedad del símbolo, lo es también de este lenguaje orante. De ahí que el lector siente que la transfiguración final que se anuncia es en esperanza, que la inserción definitiva en la interioridad del amor no está cumplida. El final de la oración apunta a una figura de la cruz apocalíptica que prefigura en la conciencia creyente que será la "vida eterna".

De este breve análisis de las cuatro primeras oraciones y atendiendo especialmente a esta última, algunas cuestiones quedan abiertas:

Por un lado desde el punto de vista de una gramática religiosa se puede privilegiar a la oración primera por cuanto ocupa un lugar fundativo del decir de las otras tres. Allí se reconoce en la conversión de la palabra humana al Dios trascendente, una relación fundamental que vincula al mundo con lo Absoluto. El descubrimiento progresivo de esta relación, crea el lugar dentro del cual se despliega el lenguaje de estas cuatro oraciones. De ahí que las otras tres revelen el modo según el cual, el hombre y el mundo han sido introducidos, por la encarnación del Hijo, en la intimidad del Dios-Padre. La segunda es el lenguaje epifanico del Dios invisible. En cambio la oración eucarística y la oración a la cruz muestran el modo según el cual la redención critica se hace destino y tarea. Ambas se reúnen en una única palabra. En el misterio del "Jueves Santo" y en el símbolo cósmico de la Cruz, el corazón del hombre y la realidad del mundo alcanzan la expresión del amor de Dios.

Por otro lado queremos hacer aquí una breve reflexión en relación con el tema propuesto:

En primer lugar, hay un ir desvelándose la figura del Padre desde la oración primera a la cuarta que refiere a la Cruz. Un acrecentamiento del lenguaje amoroso entre el Padre y el Hijo. La figura del Padre se va mostrando cada vez más, involucrándose en el "misterio de amor" que rodea a su Hijo.

En segundo lugar, y siguiendo algunos autores, pareciera que en este ir acrecentándose la figura del Dios Padre, al mismo tiempo se va abriendo el espacio para hablar de una "tragedia del amor" que envuelve la relación del Padre con Su Hijo.

Así por ejemplo "frente a todas las cuestiones que preguntan por que Dios hizo el mundo y al hombre de esta manera y capaz de llevarlo todo a su destrucción, si sabía de ello, por que lo permitió?

Toda posible respuesta culmina en la Encarnación". "Lo cual no significa solamente que Dios aparece en el ámbito del mundo, que le halla y obra en él; sino que entra en una unión tan estrecha con la creación, que es imposible pensar otra cosa mas intima. Al recibir el Hijo en la unidad de su ser, la naturaleza humana eleva lo creado a la

vida divina. Ciertamente que esta naturaleza humana es de absoluta pureza, pero el Hijo eterno viene como Salvador, por tanto toda la existencia de Cristo esta edificada sobre la categoría del "por nosotros". Con esto el pecado se torna suyo, no como acción propia, sino como culpa aceptada por otro."

"Pero ¿qué mentalidad es esa que lleva a Dios a crear lo finito, para que eso, lo no necesario, lo esencialmente indigente, este "junto", "adelante" de El?. ¿Qué le lleva a otorgar a la Libertad, espacio para decidirse, incluso contra su voluntad, la cual tiene que querer necesariamente por ser la santidad misma? ¿Qué le lleva a crear el mundo, aun sabiendo que iba a tomar ese camino tan tortuoso? ¿A seguirle, después de su caída, haciéndose hombre, tomando sobre si su ser cargado de culpa mediante el misterio de una representación expiadora?" "Es la mentalidad del amor"…El Padre ha estado desde el principio frente a la creación "en amor", que este amor no se ha extinguido, incluso cuando el hombre se alzo contra El, y que hasta, así parece, se hizo más grande, brotando de una profundidad aún mucho mas intima. Por tanto, apenas se puede decir otra cosa que la creación se convirtió para Dios en "destino". La humanidad en búsqueda de un Padre queda involucrada en el misterio de un destino de Amor que la trasciende infinitamente.

Ahora y ya para concluir hacemos una breve reflexión sobre como aparece la figura del Padre en la "Oratio pro inimicis".

La unidad conjunta de estas diecinueve oraciones es llevada a cumplimiento en una experiencia de comunidad expresada especialmente en las dos ultimas oraciones que constituyen un verdadero argumento de reconciliación fraterna. Las oraciones han pautado un itinerario del alma; a través de ellas las sombras del corazón han alcanzado su verbo, sin embargo aún quedan al descubierto las heridas sangrantes de los agravios. La ultima oración parece indicar esa hora interior en que a la vida le falta aún la reconciliación con el enemigo. El itinerario orante se cumple solo al termino de las fatigas de la reconciliación, no solo como figura eclesial, sino también como figura existencial. La complejidad de la vida es puesta en oración, y en medio de las tinieblas, aquel que siente tener hermanos convierte la fuerza de la venganza en una súplica de amor. La fraternidad como experiencia vinculante de amor también "redime" las fuerzas del mal convirtiendo la venganza, fruto del odio y la discordia, en venganza "del" amor y "para" el amor. Se miran los infiernos pero no se pacta con ellos. Se experimenta "algo" de la negatividad propia de esta pasión, sin embargo también se comulga con la fuerza del traslado al terreno donde el corazón siente la necesidad del "mutuo rescate".

La frase de San Buenaventura "¿Quieres que la piedad de la madre Iglesia descienda hasta ti? Llena el cántaro del vecino" ilustro algunos siglos más tarde lo que es la esencia del concepto anselmiano sobre el amor-perdón de Dios. La suplica por la reconciliación tal como se da en estas plegarias, supera los desgarramientos en los niveles más profundos: obrando la reconciliación entre la exigencia evangélica de amar al enemigo y la pasión desordenada que lleva al odio y la venganza. El pedido de venganza del amor muestra que los sentimientos no son propiedad del espíritu ni obedecen a sus leyes, no le están naturalmente ordenados, sino que el orden depende del hombre en su integridad, de la pureza de su corazón y del querer que la interioridad viviente recupere el impulso amoroso que lo lleva hacia el hermano. En la suplica, el hombre aguarda esta gracia.

La compasión que surge como un primer paso en este no pactar con el mal, implica un horizonte más amplio de conformación entre el "cor rectum" y la "rectitudo" objetiva del orden divino cuya expresión es la comunidad fraterna.

A modo de conclusión ¿cómo no recordar aquí el capitulo 15 del Evangelio de Lucas, o el cuadro de Rembrandt sobre "el hijo prodigo"? Tanto la parábola como la pintura ofrecen claves para la interpretación que reúne "paternidad con fraternidad". El hijo menor recupera su historia frente a un presente desolador. Recuerda el amor de su padre y su fuerza le impulsa a abrirse a un futuro de rencuentro. Eso le da motivos y fuerzas para el retorno. Recuerda a su padre que puede ayudarlo y que seguramente lo espera. Pero hay otra historia que se contrapone a la anterior. Hay un hermano mayor, que siempre le ha servido, pero siente que no ha recibido de su padre los debidos reconocimientos. A sus reproches, la respuesta que da el padre sorprendido es "Hijo, si todo lo mío es tuyo. Y tu hermano que estaba perdido ha vuelto". El Padre no apela a la libertad que tiene respecto de sus bienes, ni tampoco a su paternidad, sino que entrega sus derechos de padre al amor fraterno. "El que ha vuelto es tu hermano."

Tal vez la oración primera de un Deus absconditu se resuelva finalmente en esta reconciliación fraterna. La tragedia del amor se resuelve en un Padre que dice querer siempre. Preguntas heridas como la del hermano mayor se convierten en ternura, y nuestra fragilidad vulnerable se convierte en fiesta que creíamos que en esta existencia el Padre nos había negado.

LA "*SUPPLETIO*" COMO CATEGORÍA SOTERIOLÓGICA PRINCIPAL, EN LOS ESCRITOS DE SANTA GERTRUDIS

Ana Laura Forastieri, OCSO

En los escritos auténticos de Santa Gertrudis, es decir el Libro II del "Legatus Divinae Pietatis"[1], o "Memoriale Habundantie Suauitatis Divine" según la versión del Manuscrito 827 de la Biblioteca Universitaria de Leipzig[2], y en los Ejercicios Espirituales[3], la rela-

---

1 Edición crítica: Gertrude d´Helfta, Œuvres Spirituelles, Tomo II: Le Héraut Livres I et II, Sources Chrétiennes N° 139, Paris, Ed. Du Cerf, 1968; Tomo III: Le Héraut Livre III, Sources Chrétiennes 143, Paris, Ed. Du Cerf, 1968; Tomo IV: Le Héraut Livre IV, Sources Chrétiennes 255, Paris, Ed. Du Cerf, 1978; Tomo V: Le Héraut Livre V, Sources Chrétiennes 331, Paris, Ed. Du Cerf, 1986. Existen dos traducciones al español a partir del texto crítico, a saber: Gertrudis de Helfta, Mensaje de la misericordia divina (El Heraldo del Amor Divino), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999; El Mensajero de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII. Tomo I (Libros 1-3) y Tomo II (Libros 4-5), Burgos, Monte Carmelo, 2013. En este trabajo cito: LDP para indicar Legatus Divinae Pietatis, seguido del libro en numeración romana y del capítulo y parágrafo en numeración arábiga. En nota indico la ubicación del texto en la traducción de Monte Carmelo Burgos 2013, indicándola como MTD I o MTD II, seguido de número de página.

2 Texto crítico en próxima publicación en Sources Chrétiennes. Traducción en inglés: Gertrud the Great of Helfta, The Memorial of the Abundance of the Divine Seetness.Translated and introduced by Alexandra Barratt from the text in Leipzig Universitätsbibliothek Ms 827. Cistercian Father Series N° 88, Collegeville, Mi, Cistercian Publications 2022.

3 Edición crítica: Gertrude d´Helfta, Œuvres Spirituelles, Tomo I, Les Exercices,

ción Padre-Hijo está siempre referida a Dios Padre y al Verbo de Dios encarnado, Jesucristo, tanto en el ámbito de la Trinidad inmanente, como de la Trinidad económica. En el contexto de la relación entre Dios Padre e Hijo, aparece la noción de *suppletio*[4]. Este concepto no era desconocido en la tradición anterior, pero en la literatura de Helfta y en especial, en los escritos auténticos de santa Gertrudis, adquiere una relevancia y un desarrollo particulares, que la destacan como figura soteriológica principal, dentro de la cual se integran las demás fórmulas de la salvación ganada por la muerte y resurrección de Cristo.

RELACIÓN PADRE-HIJO EN LA TRINIDAD INMANENTE

En el ámbito de la Trinidad inmanente, Padre e Hijo conciernen al vínculo por el cual Dios, en cuanto principio increado, engendra eternamente en sí mismo a su Verbo, en el amor del Espíritu Santo. La distinción de Personas en Dios, se refiere a sus relaciones mutuas: El Padre tiene todo en común con el Hijo y el Espíritu, excepto su condición de Padre. El Hijo tiene todo en común con el Padre y el Espíritu, excepto su calidad de Hijo y el Espíritu tiene todo en común con el Padre y el Hijo, excepto ser el Espíritu Santo. Las Personas divinas son, entonces, relaciones personales subsistentes en el seno del Dios único. Relaciones de reciprocidad y de mutua donación: cada persona divina está absolutamente referida a las otras dos y se vuelca totalmente en ellas sin reservarse nada de sí, excepto su posición relacional. Esta dinámica continua de donación intratrinitaria es lo que la tradición griega expresó con el término *"perijoresis"*. A su vez, por efecto de esa donación de amor plena y recíproca, cada persona divina se encuentra totalmente en las otras dos y las recibe en sí misma. Esta inhabitación mutua es lo que la tradición latina expresó con el término de *"circunmincessio"*.

Sources Chrétiennes N° 127, Paris, Ed. Du Cerf 1967. Edición castellana: Gertrudis de Helfta, Los Ejercicios, Burgos, Monte Carmelo, 2003. En este trabajo cito: Ej. seguido del número de Ejercicio en romano y del número de página en la edición de Monte Carmelo, Burgos 2003.

4 Para los desarrollos que siguen me inspiro en los siguientes estudios: G. Como, "La "suppletio" de Cristo in Gertrude di Helfta. Analisi dei testi", en: Flores Arcas J. J. - Sawicki B. *La "Divina Pietas" in S.Gertrude di Helfta: una soteriologia della misericordia* (*Studia Anselmiana*, Roma 2017) 79-93; M. H. Deloffre, "La "suppletio" à Sainte Gertrude: de la sotériologie à la doxologie de la miséricorde", en: *Batllo, X. (dir.), Les liens de la miséricorde. L'enseignement de sainte Gertrude sur la miséricorde replacé dans ses contextes*. (Honoré Champion, Paris 2018); B. Sesboué, Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I: Problemática y relectura doctrinal. Ed. Secretariado Trinitario, ("Koinonia" 27, Salamanca 1990).

Gertrudis se refiere a la Trinidad inmanente en el contexto de la alabanza divina, meta final del ser humano y ejercicio cotidiano de su vida monástica. Así, por ejemplo, dirigiéndose al Hijo de Dios, le pide:

> ¡Ojalá pueda exhalar mi último suspiro en tu estrechísimo abrazo y tu poderoso beso! Para que mi alma sin la más mínima demora, llegue allí donde vives y gozas en la gloria, sin ocupar lugar y sin división posible en una eternidad florida con el Padre y el Espíritu Santo, Dios verdadero e inmortal, por los siglos de los siglos (LDP II.3.4)[5].

Ya en el contexto de la Trinidad inmanente, aparece la noción de *suppletio*. El verbo *suppleo* y sus derivados se hallan veintiún veces en los Ejercicios y trece en el Memorial. Se trata de un tema favorito de Gertrudis: "Me acojo a aquella eterna, inmensa e inmutable gratitud –dice– con la que tú, oh resplandeciente y siempre serena Trinidad, de ti misma, por ti misma y en ti misma *suples* plenamente toda deuda" (LDP II.11.1)[6]. La idea aquí es que la donación mutua y total de cada Persona a las demás, en el misterio del Dios Trino y Uno (*perijoresis*) y, por lo tanto, su inhabitación recíproca (*circunmincessio*), satisfacen plenamente a la Trinidad, y de esta manera completan, reparan, perfeccionan la alabanza imperfecta que rinde a Dios la creatura humana, por su naturaleza finita y pecadora. Así, Gertrudis, para suplir sus faltas en la alabanza divina, apela a aquella perfecta alabanza y acción de gracias que las divinas Personas se rinden entre sí en el seno de Dios:

> Que te ensalce, por mí, oh Dios de mi vida, la divinidad de tu imperial Trinidad, tu unidad esencial, la distinción de las personas, su suave sociedad, su mutua e íntima familiaridad […] por la cual puedes *suplir* perfectamente en mi lugar, la medida de alabanza y gloria que te debo (Ej. VI, 142 […] 144).

> ¡Oh Dios de mi corazón, amor que tanto anhelo! […] Por el poder que tienes de satisfacerte, por tu plenitud sobreabundante, en la alegría de tu corazón, añade a tu voz en ese momento, por mí, tan indigna, un acento nuevo de alabanza y de acción de gracias, que *supla* en mi lugar tu canto de júbilo, por todo el bien que me has hecho al crearme, al redimirme, al sacarme del mundo (Ej. VI, 133).

---

5 MTD I, 142.

6 MDT I, 166.

> Que toda la omnipotencia y la virtud de tu divinidad te alaben por mí; que toda la amistad y la ternura de tu humanidad te satisfagan por mí; que toda la magnificencia y la majestad imperial de la Trinidad te glorifiquen, te ensalcen y te honren a ti, en ti, por mí, con esa alabanza suprema por la cual tu sólo te satisfaces a ti mismo, y, *supliendo* las carencias de todas las criaturas, les das en ti su cumplimiento. Amén (Ej. IV, 56-57).

Es de notar, que aquí la satisfacción se refiere mucho más a las exigencias del amor, que a las de la justicia divina. El amor desencadena el mecanismo del deseo, que busca satisfacción en la unión con el ser amado. La Trinidad divina es amor infinito y posee en sí misma ese dinamismo de entrega mutual y total que produce la unión de Dios consigo mismo en el amor, la cual satisface y colma todo su deseo.

Dios no tiene necesidad del amor de su creatura para colmar una carencia en sí mismo; al contrario, Dios sobreabunda de amor infinito. Su amor –*divina pietas*, para Gertrudis– es incontenible: rebalsa y se derrama sobre sus creaturas. Dios abre la plenitud del amor de que goza en sí mismo al ser humano, para invitarlo a entrar su comunión de amor y participar de la eterna felicidad intratrinitaria. La creatura humana está creada para la alabanza divina y lleva en lo más profundo de su ser el deseo de Dios. Pero, a causa del pecado, es por sí misma radicalmente insuficiente para rendir a Dios el amor debido. Necesita ser levantada, capacitada por la gracia, primero por el don del bautismo y luego por la imitación de Cristo y la cooperación con su gracia. He aquí la médula del pensamiento de Gertrudis.

"¿Qué soy yo, oh mi Dios, mi dulzura santa? ¡Ay, ay!, soy el desecho de todas tus criaturas; pero tú eres mi gran confianza, pues en ti se halla lo que *suple*, en abundancia, mi miseria" (Ej. IV, p. 74). La cooperación sólo es posible a partir de la gracia primera y gratuita de la reconciliación, que suple su radical incapacidad y la habilita para la alabanza divina. A este respecto, evocando la gracia de su conversión, dice:

> Me uniste a tu conocimiento y a tu amor con tiernísima reconciliación y me introdujiste en mi intimidad ¡tan desconocida para mí antes de esa hora! Comenzaste a trabajarme de maneras maravillosas y secretas, para que pudieras tener en adelante tus delicias en mi corazón (LDP II.23.5)[7].

7 MTD I, 203.

> Al reparar cómo era mi vida tanto antes como después (de esa experiencia), confieso con toda sinceridad que fue una gracia totalmente gratuita e inmerecida. Desde ese instante me regalabas una luz tan viva de tu conocimiento, que el dulce amor de tu amistad me estimulaba con más fuerza, que el castigo merecido de tu severidad para moverme a la enmienda (LDP II.2.2)[8].

En los textos precedentes se expresan las categorías soteriológicas de reconciliación e iluminación, como efecto de la iniciativa primera de la misericordia divina, que sale al encuentro de la creatura pecadora. Sólo después de recibir esta gracia primera, Gertrudis es capaz de cooperar con su salvación. No hay ninguna prestación previa del ser humano, que merezca la gracia primera de la justificación.

Esta gracia primera, infundida en el Bautismo, pero que el creyente va haciendo propia poco a poco, es principio de vida divina; es decir, introduce realmente en la vida divina, si bien en forma germinal, pero eficaz. Así, mediando su libre cooperación con la gracia, la meta del cristiano es la divinización: participar de la naturaleza divina. La divinización es la categoría soteriológica más explotada en los escritos de los Padres griegos, pero menos frecuente en los latinos. También está presente en la pluma de Gertrudis. Jesús le promete:

> "Como yo soy "imagen de la sustancia del Padre"[9] en la divinidad, tú erás figura de mi sustancia en cuanto a la humanidad, recibiendo en tu alma divinizada las emisiones de mi divinidad como recibe el aire los rayos solares. Penetrada hasta la médula por su fuerza unitiva, quedarás preparada para una unión más íntima conmigo (LDP II.6.2)[10].

> La que quiera amarme, a esa, quiero hacerla mi esposa […]. Lo que yo soy por naturaleza, ella lo será por gracia. La abrazaré con los brazos de mi amor, apretándola sobre el corazón de mi divinidad para que, por medio de mi ardiente amor, se funda como la cera frente al fuego (Ej. III, 26-27).

La unión del Hijo con el Padre en la divinidad y la unión del Hijo con los hombres en la humanidad, es lo que permite al Hijo hacer participar a los hombres de su divinidad y darles por Él, acceso a Dios. Entonces Gertrudis, estalla en alabanza:

---

8 MTD I, 138.

9 Hb 1, 3.

10 MTD I, 152.

> Con las palabras de mi corazón y mi boca alabo, suplico y enaltezco tu misericordia diciendo: "A ti, Dios Padre, de quien todo procede. A ti te alaban con justicia. A ti honor, bendición y gloria". Así, quedará *suplida* de alguna manera mi deficiencia (LDP II.5.5)[11].

RELACIÓN PADRE-HIJO EN LA TRINIDAD ECONÓMICA

En el ámbito de la Trinidad económica, es decir en la revelación de Dios ad extra, que comprende las obras de la creación, la redención y la santificación o consumación final, el vínculo Padre-Hijo se refiere a Dios como Padre de Jesucristo, el Verbo de Dios encarnado, y aparece siempre en relación con la humanidad, por quien, para salvarla, el Verbo se hizo hombre. En este caso es la condición humana santísima del Hijo Único de Dios, en la que el Padre se complace, la que suple todas las faltas de la creatura humana. Dice Gertrudis:

> ¡Cuántas veces era [yo] descuidada en estas y otras muchas cosas que sabía eran de tu agrado! Te lo confieso, Padre lleno de bondad, por la amargura de la pasión de tu inocentísimo Hijo Jesucristo, en el que habías determinado complacerte cuando dijiste: "Este es mi Hijo amado en quien me he complacido"[12]. Por medio de él expreso mi propósito de enmienda para que sean por él *suplidas* todas mis negligencias (LDP II.16.2)[13].

La idea aquí es la radical falta e insuficiencia de la creatura humana, falible y pecadora, para reparar sus propios pecados y rendir a Dios el culto debido a su grandeza. Sólo el Hijo eterno de Dios hecho carne, Jesucristo, que une en sí mismo la naturaleza divina y la naturaleza humana, puede ofrecer a Dios el único sacrificio agradable. Así, el Hijo, ofreciéndose totalmente a sí mismo a Dios Padre en propiciación por los pecados, se constituye en mediador, puente o pontífice entre Dios y los hombres. Por su humanidad santísima, exenta de todo pecado, los seres humanos accedemos a Dios y recibimos de Dios la salvación. Por eso, en este texto, Gertrudis ofrece a Dios Padre toda la vida santísima de Jesucristo, para enmienda de sus faltas.

---

11 MTD I, 150.

12 Mt 17, 5.

13 MTD I, 177-178.

> Te ofrezco, Padre amantísimo, para mi enmienda, la Pasión de tu amantísimo Hijo, desde aquella hora en que recostado[14] sobre la paja en el pesebre dio los primeros vagidos, más tarde sufrió las limitaciones de la infancia, los defectos de la niñez, las adversidades de la adolescencia y las pasiones juveniles, hasta aquella hora en la que con la cabeza inclinada en la cruz entregó su espíritu[15] dando un gran grito (LDP II.23.3)[16].

La humanidad de Cristo no es sólo ejemplo moral para una enmienda obtenida a base del esfuerzo humano, sino que es en primer lugar sacramento, medio eficaz de la salvación, vehículo o instrumento por el cual llega a los seres humanos la gracia divina que nos reconcilia con Dios. Gertrudis no solo se refleja en la humanidad de Cristo como en un espejo a imitar, sino que se une a los méritos de Cristo, se los "apropia", los hace "suyos" para presentárselos como suyos a Dios. En la medida en que el creyente, reconociendo su impotencia, se une intencionalmente a los méritos de Cristo por el amor y la confianza, se produce la suplencia: los méritos de Cristo le valen para ser acepto a Dios y recibir su gracia y salvación. La noción de *suppletio* muestra aquí una gama de significados, que evocan otras categorías soteriológicas. La humanidad santísima de Cristo ofrecida al Padre suple la radical impotencia de la creatura, en el sentido de que completa su insuficiencia, repara su pecado, satisface lo debido, y es causa eficaz de enmienda, es decir, transforma a quien se acoge a ella, infundiéndole la capacidad de superar el pecado.

> Te ofrezco además en *suplencia* de todos mis descuidos, Padre amantísimo, toda aquella vida santísima y perfectísima en todos sus pensamientos, palabras y obras, desde la hora en que tu Unigénito, enviado desde la altura del trono [de su majestad] entró por el oído de una virgen en nuestro mundo, hasta después de aquella hora en que se presentó ante tus paternales miradas con la gloria de su carne triunfadora (LDP II.23.3).

La noción de suplencia connota también la idea de substitución, de tomar el lugar de otro; es decir, que lo debido a Dios se ofrece a través de una persona distinta del deudor. La ofrenda que el Hijo hace de sí mismo al Padre, satisface plenamente el culto debido por la creatura humana a Dios. Pero sólo produce su fruto para cada ser humano, en

---

14 Lc 2, 7.

15 Mt 27, 50.

16 MTD I, 201.

la medida en que cada uno une libremente su propia vida al sacrificio del Hijo, mediante el bautismo, la *sequela Christi* y la cooperación con la gracia.

> Te doy gracias, mi amantísimo Dios, amigo de los hombres, por la mutua gratitud en la Trinidad, digna siempre de veneración y adoración […]. Te presento mi dolor unido a la pasión de Jesucristo, y te ofrezco sus sufrimientos y lágrimas por todas mis negligencias con las que apagué en mí la efusión de tu santo Espíritu. Te pido en unión con la eficacísima oración de tu mismo Hijo amado y con la fuerza del Espíritu Santo la enmienda de todos mis pecados y la *suplencia* de todas mis faltas. Dígnate concedérmelo por aquel amor que te contuvo, cuando el único amantísimo de tu paternal amor, era contado entre los malhechores (LDP II.18.2)[17].

Gertrudis sugiere aquí que el sacrificio de Cristo contuvo a Dios Padre de aplicar a la humanidad el castigo debido por el pecado y transformó la justicia divina en misericordia y compasión. El teólogo jesuita Bernard Sesboüé ha puesto de relieve[18] cómo, en el siglo XX, algunos teólogos de la tradición reformada reaccionaron contra ciertas categorías soteriológicas como la satisfacción, la sustitución vicaria, la compensación. Sostenían que estos modos de conceptualizar la salvación ganada por Cristo eran tributarios de un esquema jurídico, donde el sacrificio del Hijo era concebido como prestación debida a Dios en reparación por la ofensa y como castigo vindicativo descargado por el Padre en el Hijo, en forma vicaria. Aducían que la tradición de la Iglesia en todo el primer milenio había subrayado el aspecto gratuito de la salvación divina, mediante categorías descendentes, que ponen el foco en la acción de Dios para salvar al hombre; por ejemplo: justificación, redención, rescate, reconciliación y divinización. En cambio, la teología del segundo milenio, sobre todo en la tradición latina, buscó más bien comprender la salvación desde la eficacia específica de la ofrenda de Cristo al Padre: satisfacción, sustitución vicaria, compensación. Esto supuso un cambio de perspectiva, ya que la salvación comenzó a enfocarse desde la acción del Hombre-Cristo hacia Dios Padre, mediante categorías ascendentes. A juicio de esta corriente, el giro habría comenzado con san Anselmo de Canterbury (+ 1109), quien habría desplazado el foco de la pregunta sobre por qué fue necesario el sacrificio de Cristo en la cruz, hacia el plano jurídico: según

17 MTD I, 184.

18 Cf. nota 4.

Anselmo –dicen estos teólogos– Cristo habría muerto en cruz para reestablecer la justicia divina vulnerada por el pecado.

El pensamiento de Anselmo aparece aquí reducido y puesto al servicio del *a priori* protestante. La lectura que a comienzos de la reforma protestante se hizo del *Cur Deus Homo*, respondía más a la situación vital personal de Lutero, que al contexto teológico de Anselmo en el siglo XII. Después, la masiva influencia del protestantismo determinó que, a partir del siglo XVI se acentuara más, en la teología y en la piedad popular, la idea de una justicia vindicativa en Dios, según la cual Cristo debía realizar la prestación capaz de satisfacer la justicia divina violada, para liberarnos del castigo eterno que nos deparaba la ira divina. Esta interpretación está siempre latente, puesto que el ser humano es proclive a proyectar sobre la fe sus propios sentimientos no convertidos; pero no pertenece al contenido de la revelación, de la cual los escritos del Santo doctor de Cantorbery dan cuentas. A partir de la reforma protestante, prevalecieron las categorías soteriológicas ascendentes: satisfacción, reparación, substitución vicaria. Bajo esta clave –del Hombre Cristo a Padre– se comenzaron a interpretar también otras categorías soteriológicas neotestamentarias, que en su origen se entendían como mediación descendente.

Gertrudis, mucho más cercana al contexto monástico medieval de san Anselmo, recepta las categorías ascendentes, pero en total complementariedad y correspondencia con las descendentes; es decir, sin los condicionamientos propios del pensamiento protestante. En particular, da a la *suppletio* un desarrollo original, porque, siendo inicialmente una categoría ascendente, en su pluma pasa a ser principalmente descendente y solo por derivación, ascendente. Oigámosla:

> Oh Verdad querida, oh justa Equidad de Dios, ¿cómo compareceré delante de tu rostro, llevando mi iniquidad, el crimen de mi vida perdida, el peso de mi gran negligencia? […] Ya sé qué hacer: tomaré la copa de la salvación. Colocaré el cáliz de Jesús en la bandeja vacía de la Verdad. Así, *supliré* todo lo que me falta. Así, cubriré todos mis pecados. Con ese cáliz, levantaré todas mis ruinas. Con ese cáliz, *supliré*, dignamente y con creces, todo lo que es imperfecto en mí (Ej. 7, 172-173).

> ¡Oh Ternura, oh bondad, oh dulce liberalidad de Dios! Tú presentas al Padre a su propio Hijo, en quien de veras se complace, para que se aplaque y así se reconcilie plenamente conmigo. Por este misterio, que puede perfectamente *suplir* mi imperfección y reparar en mí todo defecto, renueva mi vida y devuélveme al céntuplo todo lo que he perdido, para que mi alma exulte en ti de felicidad, […] y te glorifique todo mi ser (Ej. 7, 197).

En estos textos se ve la influencia del lenguaje y de la teología de su tiempo, pero sin los *a priori* propios de la mentalidad protestante, con que se revestirán a partir del siglo XVI. Es de notar, por ejemplo, la ausencia del pesimismo antropológico: En los escritos de Helfta no aparece la idea de que el pecado original no sólo dañara, sino que destruyera la naturaleza humana; y que ahora, siendo el ser humano incapaz de todo bien, sólo podría recibir la salvación como un don extrínseco de lo alto. Todo lo contrario, la teología de Gertrudis resuma el optimismo de los Padres de la Iglesia: la confianza en la capacidad del ser humano de buscar y encontrar a Dios (*homo capax Dei*) y la confianza en la victoria real de Cristo sobre el pecado, en cuanto Dios y en cuanto hombre verdadero.

Sobre todo en el séptimo ejercicio, Gertrudis dramatiza y escenifica el sacrificio redentor de Cristo, apelando a los recursos de la metáfora y la metonimia. Por la metonimia se expresa un concepto por medio de un término que designa otro concepto, unido al primero por una relación necesaria: la causa por el efecto, el continente por el contenido. En nuestro caso, la valoración afectiva del misterio de la cruz que se reconoce como insondable, tiene un poder evocativo mayor en cuanto se apoyan en una antinomia más escandalosa: el desencadenamiento de la violencia absoluta se invierte, para convertirse en el lugar de la revelación del amor infinito. La metáfora y la metonimia permiten expresar esa antinomia con mayor dramatismo, sobre todo cuando se trata de autores líricos como Gertrudis.

Pero la perspectiva fundamental de santa Gertrudis es litúrgica. La liturgia conoce la centralidad del sacrificio, pero este sacrificio que reconcilia a los hombres con Dios, no se orienta a satisfacer la sed de venganza divina. Al contrario, se enmarca en la iniciativa y condescendencia de Dios, que tiene un designio de salvación para con los hombres. El sacrificio pascual de Cristo, que se renueva cultualmente en cada eucaristía, no es sólo un misterio de muerte, sino de muerte y resurrección. No es la muerte lo que vence el pecado, sino la resurrección, cuyo presupuesto es la entrega de la vida hasta la muerte. "La muerte es el salario del pecado"[19]; por eso Cristo debió someterse a la muerte para vencerla en su misma raíz y así vencer el pecado, resucitando de entre los muertos.

Por otro lado, es el Padre quien resucita al Hijo. Cuando decimos que Cristo resucita, él es el protagonista de esa acción como sujeto siempre obediente al Padre, que lo llama de la muerte a la vida. Por lo tanto, en el sacrificio redentor de Cristo, el Padre es también partícipe

19 Rm 6, 23.

junto con el Hijo. El Padre no es sólo quien recibe el sacrificio de su Hijo como satisfacción del pecado, sino también quien corresponde al sacrificio del Hijo desde sus entrañas de infinita misericordia, con el don de la resurrección.

Vemos así que la *suppletio* se inscribe dentro del esquema fundamental de la mediación universal de Cristo. Esta mediación es a la vez descendente y ascendente. O sea, de Dios hacia la humanidad y de la humanidad hacia Dios. Sólo por mediación del Hijo único, los seres humanos accedemos a Dios y por Su mediación recibimos los bienes divinos, especialmente la salvación. Este esquema es al mismo tiempo soteriológico y litúrgico o cultual. Al movimiento soteriológico descendente de la misericordia divina que, por medio de Cristo, gratuitamente nos redime, nos justifica, nos reconcilia y nos salva, corresponde el movimiento doxológico ascendente de la creatura humana que, uniéndose al único sacrificio de Cristo, rinde a Dios con Él, el culto que le agrada. En efecto, la liturgia actualiza la obra de la salvación, en cuanto realiza cultualmente el sacrificio redentor de Cristo y lo presenta al Dios Padre, como sacrificio de alabanza, en unión con toda la asamblea de los fieles. Y por la eficacia de la liturgia, los fieles reciben de Dios los frutos de ese sacrificio redentor acepto al Padre, especialmente el perdón de los pecados y el acceso a la vida divina:

> Y ahora, Amado mío, por este amor triunfante, con que estás sentado a la derecha del Padre, me tienes inscrita con mi propia carne sobre tus manos y tus pies y en tu dulcísimo corazón, para que no te olvides nunca de mi alma a quien has redimido a tan alto precio (Ej. VI, 127).

CONCLUSIONES

En los escritos auténticos de Santa Gertrudis, la relación Padre-Hijo aparece siempre vinculando tres términos: en el ámbito de la Trinidad inmanente, concierne a la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, como relaciones personales subsistentes en Dios; estas son relaciones de reciprocidad. En el ámbito de la Trinidad económica, se refiere a la relación entre Dios Padre, el Hijo encarnado y la humanidad. Estas relaciones son de mediación: Dios es por antonomasia Padre de Jesucristo, su Unigénito, uno con Él en la divinidad. Pero en cuanto hombre verdadero, Cristo es también pontífice entre Dios y la humanidad, llamada a participar en Él de la adopción divina. La mediación universal de Cristo es de Dios hacia nosotros y de nosotros hacia Dios.

Las diversas metáforas que usa la Escritura para expresar la salvación operada por Cristo, se organizan en torno al esquema de la Mediación, en dos movimientos: de Dios hacia el hombre y del hombre

hacia Dios. En el movimiento descendente se ubican las categorías soteriológicas de: salvación, redención, rescate, iluminación, divinización. En el movimiento ascendente, las de reparación, satisfacción, expiación, substitución. Se trata de conceptos complementarios, que se corresponden mutuamente: el movimiento descendente expresa el don gratuito de la salvación por acción de la misericordia divina y el movimiento ascendente expresa la correspondencia del ser humano al Dios, sólo posible a partir del don primero de Dios que lo capacita. Ambos convergen en el sacrificio de Cristo. Fue a través del sacrificio de Cristo que recibimos la misericordia divina y por su sacrificio, Cristo nos capacitó para corresponder a ella.

Dentro del esquema de la única mediación de Cristo, compartido por todos los autores medievales, se inscribe la *suppletio*, que en los escritos teológicos de Helfta y especialmente en los de santa Gertrudis se explota como principal categoría soteriológica. Otras conceptualizaciones de la salvación aparecen en un sentido complementario o dependiente de esta noción fundamental. La *suppletio* es una intervención de la misericordia divina gratuita y descendente que, por mediación de Cristo, colma, cubre y remedia la radical insuficiencia de la creatura para obtener su propia salvación y la capacita para responder a ella. Al mismo tiempo desenmascara la pretensión pelagiana de poder obtener la salvación con los propios esfuerzos, o por una supuesta justicia fruto de la ascesis. Para el cristiano los frutos de justicia son también dones de la gracia, que previene, inspira y sostiene a la voluntad humana para que responda y coopere con la acción salvadora.

Si bien el término *suppletio* no es original de Gertrudis, ella lo desarrolla como concepto fundamental y englobante de otras categorías soteriológicas conocidas en la teología medieval: *cooperatio, enmendatio, satisfatio, redemptio*, etc. Esto resulta un aporte teológicamente relevante. Para Gertrudis, la *suppletio* las engloba las demás conceptualizaciones de la soteriología, porque, siendo principalmente una acción descendente, por la que Dios suple y colma, por los méritos de Cristo, la falta de méritos de la creatura, permite al mismo tiempo a la creatura ofrecer a Dios la reparación y satisfacción debida por sus faltas, presentándole el único sacrificio agradable y condigno: Cristo mismo, Dios y hombre verdadero. La posibilidad del ser humano de hacer propios los méritos de Cristo para ofrecerlos a Dios, viene dada por el sí de la Encarnación, cuando el Verbo quiso asumir la naturaleza humana y hacerse en todo solidario con los hombres, excepto en el pecado. En la óptica de Gertrudis, esta apropiación no le quita nada a Cristo, ni le inflige daño, sino que realiza y actualiza su amor infinito y por lo tanto, es fuente de su mayor gozo.

LA TRINIUNIDAD DIVINA EN LOS ORÍGENES CRISTIANOS: PROTOCATÓLICOS, JUDEOCRISTIANOS Y GNÓSTICOS

Francisco García Bazán*

Dos pasajes del *Evangelio de Mateo* el 11,27 sobre la relación paterno filial de Jesús y el cierre del escrito con la arcaica fórmula trinitaria, por una parte; pero asimismo la integración de ambos motivos en el *Credo de Nicea* o Símbolo de la fe son los disparadores de esta conferencia.

Expresa Mt. 11,27: "Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce (*epigineskei*) al Hijo sino el Padre, ni ninguno conoce al Padre sino el Hijo y a quien el Hijo quiera haber revelado". El otro pasaje al final del mismo Evangelio es la familiar fórmula bautismal del Cristo resucitado en Galilea al decirle a los once discípulos: "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo".

Alrededor de tres siglos después registra el *Credo* ecuménico *de Nicea* aclamado por los obispos de Oriente y Occidente en el año 325 en las líneas que ajustadamente nos interesan acerca del mismo tema:

1.Creemos en un Dios único. 2.Padre omnipotente <*pisteúmen eis hena theón Patera pantokrátera*>…4. Y en un único Señor Jesucristo (*kai eis hena Kýrion Iesoûn Khristón*) 5. El Hijo de Dios (*ton Huión toû Theoû*), 6. el solo nacido engendrado por el Padre <*gennethenta ek toû Patrós monogemnê*>, 7.es decir de la sustancia del Padre <*toutéstin ek*

* CONICET-ANCBA

tês ousías toû Patrós, 8.Dios de Dios, luz de luz <*Theón ek Theoû, phôs ek photós*>, 9.Dios verdadero de Dios verdadero <*Theón alethinòn ek Theoû alethinoû*> 10. Generado no creado, semejante al Padre <*gennethenta ou poiethenta, homooúsion tô Patrí*>, 11. por el que todo ha llegado a ser <*di' oû ta panta egénetho*>, 13-14 quien por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió < *ton di' hemâs toùs anthrópous kai dià hemeteram soterían katelthonta*>, 15-17 y tomó carne, se hizo hombre, padeció y resucitó el tercer día, ascendió a los cielos, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos >*kai sarkothenta, enandropésanta, pathonta kai anastanta te trite hemera, anelthonta eis tous ourannoús, erkhome krînai zôntas kai nekroús*>, 18. Y en el Espíritu santo <*kai eis to hagion Pneûma*> (1).

Desde el punto de vista trinitario proclamado, el acento recae en el Padre y el Hijo y en su recíproca relación paternofilial conceptualmente indisoluble, ya que no hay paternidad sin filiedad, ni filiedad sin paternidad. En tanto que el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios, el hálito divino que en Génesis 1,2 "se llevaba sobre la superficie de las aguas" <*epephéreto epano toû hýdatos*>, estaba con ambos articulándolos antes de que la creación discriminaba por la palabra de Dios se mostrara en las etapas cosmogónicas.

La magnífica tesis del P. Ortiz de Urbina tuvo en cuenta en su análisis extenso y erudito de este credo con sus antecedentes históricos en las corrientes de pensamiento anteriores, la base del Niseno en Eusebio de Cesarea con su antecedente en el Símbolo Cesariense y las impugnaciones más cercanas en la refutación antiarriana "generado no creado" de la línea 6 subrayada por las confirmaciones de las líneas 7-10. Símbolo de fe y convicción decantada rubricada por la mayoría de los PP. Nicenos con la dirección religioso-política del obispo de Córdoba Osio, mano derecha intelectual, frente a algunos dignatarios orientales con su líder aglutinante, el obispo Eusebio de Nicomedia, los esbozos ortodoxos anteriores como los del obispo Ireneo de Lión, y los eruditos Orígenes y Clemente Alejandrino, y asimismo los antecedentes heterodoxos de algunas filiaciones gnósticas, particularmente valentinianas.

ÁREA DE LA GRAN IGLESIA

Recortemos algunos de los reflejos del triple tema tanto en los llamados escritores Apostólicos como Apologistas, que emplean un vocabulario que está lejos de ostentar una unanimidad dogmática.

La *Didakhé* de finales del siglo I da muestras de una tradición cristiana triádica mantenida en el ritual a través de la fórmula bautismal (VIII, 1,3). En contexto semejante y al referirse a la fórmula del Padrenuestro, próxima a la de Mateo 6,9-13, habla del Nombre del

Padre: "Padre nuestro celestial, santificado sea tu Nombre" (VIII,2). Más adelante, en ambiente eucarístico se menciona igualmente el Nombre del Padre (X,2) que mora en el corazón del creyente o del Señor, por cuya causa (*héneken ton onómatos* (X,3), se realizó la creación.

Jesús, el siervo (*país*) de Dios ha dado el conocimiento (*gnôsis*), la fe (*pistis*), la inmortalidad (*athanasía*) (IX,3; X,2). El Siervo de Dios es también Jesucristo, quien ha manifestado el óleo santo (X,7). En XIV,3 se alude al Nombre del Señor admirable entre los pueblos (con *Malaquías* 1,11,14). En III, 10 hubo una referencia a la disposición divina (*hoti áter theoû oudén gínetai*). De este modo la expresión "el Padre quiere" (*thélei… ho pater*) (I,5), pese a su posibilidad de interpolación (como todo el fragmento I, 3 a II,1) se puede legítimamente conservar.

Es legítimo concluir que a pesar de la justificada parquedad especulativa del ritual, es Jesús, nombre encarnado, el que hace conocer al Padre y su disposición en el orden eterno, el Nombre como Primogénito, y en el de la creación y salvación (XVI,5), el Nombre como Jesús (=Jesucristo), que ha hecho también visible al Primogénito.

La expectativa escatológica aún conservada en XVI, 1,6, 8, confirma tanto la proximidad del escrito a la perspectiva religiosa de la más primitiva comunidad de cristianos judíos como asimismo el arcaísmo de la doctrina que sustenta (2).

La *Carta Primera a los corintios* de Clemente facilita los siguientes elementos: la fórmula trinitaria explícita (LVIII,2) o no tan precisa (XLVI,6; XVI, 1-2). La soberanía de Dios Padre y Creador del universo (*kai ktísten toû sympatos kosmou*) (XIX,2; XX) y de los eones (*ho demiurgos kai pater tôn aiónon*) (XXXV,3, también LV, 6 –*ton pantepópten despoten theón aiónon*--, cuyo poder (*autoû krátei*) –también LXI,1—afirmó los cielos y cuya inteligencia incomprensible (*te akatalepto autoû sinései*) lo ordenó (XXXIII 2,3). El maravilloso designio del Dios Padre lo contemplamos con los ojos del alma (…*kai emblépsomen toûs ómmasin tes psykhê eis to makróthymon autoû boúlema*)", XIX, 3.

También el Creador (*toû poiésantos*) (VIII,3), es Dios y Padre de Cristo que derramó su sangre por los hombres (VII,4, también XXI,6 y XLIX, 6 con el agregado del cumplimiento de la voluntad de Dios (*en thelémati theoû*), asimismo LVI,1.

En XLVII, 7 se alude a blasfemar el Nombre del Señor como resultado de la disensión que se registra en la iglesia de Corinto entre los presbíteros y en otros pasajes del mayor interés Cristo o Jesucristo se coloca en relación con el hombre. Así en XXII,1 se habla de la fe (asimismo en XXXII,4) en Cristo (*he en Khristô pistis*), el que por

el Espíritu Santo (*diá toû pneúmatos toû hagíou*) ha hablado en las Escrituras y Jesucristo no sólo es primicia de la resurrección futura (XXIV,1), sino sobre todo, camino del creyente, por él es visible en reflejo la presencia (*opsis*) de Dios y por él se han abierto los ojos del corazón, se ha aclarado la mente (*diánoia*) y se ha participado del conocimiento inmortal (*tes athánatos gnóseos*) (XXXVI,2).

Dejando para próxima oportunidad la terminología común con diversos testimonios gnósticos y la clara doctrina gnoseológica que surge de la evidencia de la fe, se puede mostrar a favor del camino que lleva a la fe de Nicea:

1) Dios Padre aparece como el sostén último de la realidad existente.
2) Su Voluntad y su Inteligencia intervienen en la creación del mundo, estableciendo y ordenando, uno de los eones, éste es el eón presente frente al porvenir que Jesucristo instaura. Ambas capacidades divinas sobrepujan al ser humano, aunque los "ojos del alma" –la fe—las vislumbran en su realización concreta. El Espíritu Santo ha colaborado en esta captación.
3) La función filial del Cristo puede vincularse al Nombre del Señor, ambos en su aspecto eterno e invisible, por sobre la economía salvífica.
4) Jesucristo, Cristo Encarnado, ha visualizado el misterio previo a la economía de la redención, es conducto que bajo constitución humana reaviva la fe –momento privilegiado, culminante de la gracia en la economía salvífica—y en su aspecto eterno el lugar de lo visible del Padre, y tal parece ser la vida superior a la que el hombre es llamado, el conocimiento inmortal, esencia del eón futuro. En este caso los elementos teológicos se han precisado bastante, aunque no tanto en el nivel intratrinitario (3).

La llamada *II Carta de Clemente*, redactada a mediados del siglo II, presenta en relación con el tema que estamos desarrollando un sugestivo interés.

Efectivamente, se trata de una homilía de corte ambiguo y con un lenguaje específico. Si se tiene en cuenta, además, que el denominado *Evangelio de la Verdad* perteneciente al NHC I, que expondremos más adelante, pertenece asimismo al género homilético, es un documento claramente gnóstico con un marco doctrinal valentiniano específico, de la misma época, aunque de diferente geografía, Roma y Alejandría, respectivamente, se comprenderá hasta dónde puede ser fructífero un estudio comparado de ambos textos (4).

Al final de esta homilía se habla del "solo Dios invisible" (*monos theós aóratos*), Padre de la Verdad, quien envió al Salvador y autor de la incorruptibilidad (*arkhegón tes aphtharsías*) –ver también XIX,3— por cuyo medio la verdad y la vida celeste nos fue manifestada (XX,5). Por Cristo hemos conocido al Padre (III,1) y se alcanza la vida eterna cumpliendo los mandamientos del Señor y la voluntad del Padre (VIII,4).

En el capítulo XIII hay varias referencias al Nombre con sentido absoluto, 1-4, y en 2 basándose en un *logion* ignorado se hace una referencia al nombre del Señor que es blasfemado, o sea negado como realidad ficticia, cuando la conducta del creyente no es reflejo de su fe. El Nombre, por consiguiente, parece ser lo presenciable del orden paterno para el que cree, vinculable de este modo con el Hijo e insistiéndose más en el carácter manifestable de la voluntad de Dios que de su propia naturaleza (5).

Si se presta mayor cuidado, sin embargo, los rasgos de gnosticismo son difíciles de refutar. En ella su anónimo autor proclama a sus hermanos de creencia que hay que pensar (*phronein*) sobre Jesucristo con la altura de que es Dios y con el mismo buen sentido sobre la salvación (*sotería*) y no desconocer "de dónde fuimos llamados, por quién y hacia qué lugar" y que por esto Jesucristo aceptó los sufrimientos. También nos dio la luz, la filiación, nos salvó de la muerte y nos llamó para llevarnos "del no ser al ser" (ya que nos convocó cuando no éramos y quiso que fuéramos desde el no ser (*ek me óntos*), y no adorar a dioses muertos, sino conocer (*egnomen*) por él al Padre de la Verdad (*ton patera tês alétheias*) y nuestro conocimiento de él será que no neguemos a aquél por quien Le conocimos Y sobre todo insistimos que en el capítulo XII de este interesante documento que ofrece la enseñanza gnóstica adaptada a la recepción del creyente protocatólico mayoritario de la gran Iglesia y en sintonía con el vocabulario y opiniones leemos en el fondo el sentido oculto de las syzygías gnósticas: "Preguntado el Señor cuando vendría su reino, contestó: 'Cuando el dos sea uno, y lo de fuera como lo de dentro, y lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino`"(6).

En el prometedor legajo que constituyen las *Cartas de San Ignacio de Antioquía* (años 110 en adelante), se pueden espigar asimismo nuevos elementos que ratifican aspectos del tema que vamos tratando.

En la *Epístola a los magnesios* XIII, 2-3 es enunciada la Trinidad. Se insiste en la relación paternofilial, Padre-Hijo, pero el Hijo aparece como Jesucristo, que es hombre y Dios, *Efesios* VII,2; *Esmirniotas* I,1.

--Jesucristo aparece en *Efesios* III,2 como la mente o mentalidad del Padre (*toû patròs he gnóme*), pero también y como hijo, ha manifestado al Dios único y es Palabra que ha procedido del Silencio

(*hoti heis theós estín, ho phanerosas heautón dià Iesoû Khristoû toû huioû autoû logos apó sigês proelthón*), *Magnesios* VIII,2 y hay misterios cumplidos en el silencio de Dios (*en hesygía theoû*), *Efesios* XIX,1.

Jesucristo procede de un solo Padre (*I.Kh. ton aph´henós patròs proelthonta*), *Ad Magnesios* VII,2, de la misma manera que es el Unigénito, *Ad Romanos*: saludo.

En repetidas oportunidades habla el santo Mártir de la relación inmediata Padre-Hijo, respecto de Jesucristo y de la función mediadora del último: Magn III,1; VII,1; *Tralianos* 2,3; *Romanos*, saludo; III,3; *Filipenses* VII,2; *A Policarpo*. Saludo.

En *Efesios* XVII, llega el Obispo a afirmar que Jesucristo es el "conocimiento de Dios" (*Theoû gnôsis*) que el cristiano ha recibido.

A su vez el Nombre es mencionado en varios lugares, siendo posiblemente el pasaje textual más claro el de *ad Ephesios* XX,2: "Y <os pondré de manifiesto> con paricular placer si el Señor me manifestare que todos y cada uno os congregáis, por la gracia que viene de su Nombre, en unánime fe y en Jesucristo".

Finalmente, Jesucristo es tal por la voluntad y potencia (*thélema kai dýnamis*) del Padre, *Esmirniotas* I,1, y el Espíritu existe también desde Dios (7)

Sobre la base de los textos anteriores, es posible extraer algunas consecuencias:

1) Las relaciones intratrinitarias no están claramente expuestas.
2) Se ha subrayado la función reveladora del Hijo en la economía temporal, en cuyo entramado se perfilan trazos tanto de la existencia de una economía trinitaria, como de la función mediadora del Hijo, Jesucristo.
3) El Hijo, en su totalidad de acuerdo con el Padre cumple su misión, pero también posibilita circunscribiéndolo la visibilidad paterna: es por esto mentalidad del Padre, pero asimismo Palabra del Silencio e Hijo único (8).

Si bien los testimonios de Policarpo de Esmirna (muerto en 167 y anterior a Ireneo de Lyón) y de la *Carta de Bernabé* son escasos para nuestro propósito y no abordaremos directamente el *Pastor de Hermas*,

la *Epístola a Diogneto* ofrece dificultades que por el momento consideramos de difícil superación, si bien ha habido recordados colegas que han sostenido con buenas razones el carácter ortodoxo del escrito e incluso antignóstico, los argumentos facilitados por Simone Pétrement sobre el gnosticismo de la obra y en especial del epílogo atribuible al mismo Valentín y la inseguridad que surge de la lectura del mismo texto, no permiten decidir algo concluyente (9).

Hay en la obra una específica referencia a nuestro tema. Así en VIII,5 se escribe: "Y lo cierto es que ningún hombre ha visto ni ha conocido a Dios, sino que ha sido Él mismo quien se ha manifestado por medio de la fe" y se agrega enseguida: "ahora bien, se ha manifestado por medio de la fe, a la sola que es permitido ver a Dios" (VIII,6).

Por otra parte, desde los primeros capítulos se rechazan tanto la idolatría pagana como el formalismo cultual judío y se ha llegado a oponer la sabiduría cristiana a la meramente humana (V,3). Por ello en el capítulo VII se hace notar el origen divino de la doctrina cristiana. Así se dice que el verdaderamente omnipotente (*pantokrátor*), que ha establecido todas las cosas (*pantoktístes*) y que es invisible (*aóratos*), ha enviado desde los cielos su Verdad y su Palabra santa e incomprensible (*aperinoeton*) por medio del Artífice y Creador del universo, el que lo ha ordenado, definido y sometido; el que es su hijo-rey, Dios, hombre y Salvador, para que las haga morar en el corazón del hombre. Y el Dios Padre, único bueno (VIII,7), ha comunicado a su Hijo un grande e inefable designio concebido (*ennóesas*) (VIII,7-9) y el Hijo amado revela lo que desde el comienzo tenía dispuesto. Así el hombre ve y entiende, lo que nunca hubiera el ser humano esperado (VIII,11) y con la entrega de su Hijo dio la mayor muestra de magnanimidad (IX,2). El conocimiento del Padre (*epígnosis patrós*), permite alcanzar la fe que se traduce en obras a imitación del amor de Dios.

Los anteriores diez capítulos han aportado el siguiente material:

1) Dios no puede ser conocido por medios puramente humanos, así fracasan los esfuerzos de los filósofos y la limitación de las creencias judías.
2) Existe un plan divino. Primero oculto en el pensamiento paterno, después manifestado al Hijo para que lo revele al hombre, que así puede conocer a Dios. La fe puede ser esta residencia del Verbo en el corazón del hombre.
3) La insistencia está puesta en la necesidad de ser cristianos, de ir al Padre por el Hijo, no queda por ello claro si el Padre se expresaba por la creación y las relaciones entre las funciones del Hijo en la doble economía trinitaria y salvífica.

La *Apología* de Arístides, según los fragmentos griegos, enseña que Dios ha sacado los elementos de la nada (*ek toû me ontos*), que es incorruptible (*áphtartos*), inmutable (*analloíotos*), e invisible (*aóratos*) (IV,1), aunque en este tema la versión siríaca dice más. Dios es creador del mundo por motivo del hombre (I, 3) y es ingénito, eterno, inmortal, perfecto, incomprensible, sin figura, ni nombre, inconmensurable, ni hembra ni varón, sin adversario, de nada necesita (I, 4-5).

En el capítulo XV se hace presente el tema que nos interesa. Se proclama la doctrina trina, puesto que el Señor Jesucristo es Hijo de Dios Altísimo (lo que los judíos niegan: XIV,2) en el Espíritu Santo, descendido del cielo para salvar a los hombres, tomó carne y cumpliendo su admirable dispensación, murió en la cruz (1). De los doce discípulos proviene la predicación de la doctrina de la verdad (*tò dogma tes alétheías*) que mantienen los cristianos y que así conocen al Dios creador y artífice del universo en su Hijo Unigénito y en el Espíritu Santo (2-3).

Este escrito es tan corto como elocuente, puesto que en él:

1) Se proclama la intrínseca incognoscibilidad del Padre.
2) Se habla de la economía salvífica en torno a la venida y función mediadora del Hijo, aunque el texto siríaco no ha omitido que la creación también se ha llevado a cabo por el hombre, es decir, por su inclusión en el designio temporal.
3) Tanto el Hijo como el Espíritu Santo permiten el conocimiento de Dios (10).

Justino de Roma (*circiter* 100-166) es el primer escritor cristiano que ha sostenido el vínculo inseparable entre la fe y la razón. En este sentido ha afirmado la naturaleza universal y única del pensamiento cristiano frente a herejes (simonianos y gnósticos) y disidentes arcaizantes (judeocristianos). Según esta interpretación que es la sostenida por la amplia mayoría de la cristiandad le correspondería el título legítimo de primer filósofo católico con sus consecuentes resultados (11).

El sirio Taciano (segunda parte del s. II) no en vano recuerda haber conocido el pensamiento de Justino en *Discurso* 18 (12).

Sus referencias a Dios Padre se inscriben en un cuadro mayor en que se combate la idolatría y desde ahí expresa que Dios es invisible a los sentidos, pero también que está más allá de la razón. Dios es espíritu (*pneûma ho theós*), invisible (*aóratos*) e intangible (*anaphés*) y lo conocemos por su creación y comprendemos por las criaturas lo invisible de su poder (*dýnamis aóraton*), Es también Dios sin nombre (*ton anonómaston theón*) (*Discurso* 4) y que de nada necesita. De modo positivo se nos dice que Dios es Rey (6), Dios Perfecto (17) e incorpóreo (25), Padre de la incorrupción (32) y Señor del universo (5).

Esta última referencia del capítulo 5 en relación con su maestro Justino es de gran interés, pues la exégesis que aquí se da en relación con el Prólogo del *Evangelio de Juan* 1,1 afirma haberla heredado. Dios --que es único sin principio y Principio de todo, era en el Principio, el que es la Potencia del Verbo. Pues Dios en tanto realidad (*hypóstasis*)

de todo, cuando la creación no existía estaba solo, pero poseyendo en sí la posibilidad de lo invisible y lo visible. Luego Él mismo y consigo mismo como potencia de su Verbo, todo lo dio (*hypéstesen*). El Verbo surge por voluntad del Padre, que es así su obra, primero nacida y engendrado en el Principio (como se dice un poco más adelante).

Hay por lo tanto, Potencia del Verbo (= Principio, Voluntad del Padre y Potencia del Padre de que procede el Verbo). El Verbo es el principio del mundo, producido por participación (*katá merismón*), o sea, conteniendo aquello de donde partió. Y para evitar la equivocación posible, el ejemplo sensible resulta menos huidizo que los conceptos:

1º Comparación con un fuego y varios fuegos que del primero se encienden y que no por ello disminuyen el fuego del primero. Es decir: Potencia paterna y Verbo, que no dejan sin lógos al primero del que habían partido.

2º Símil con el habla, los que escuchan y la ordenación de la materia: el que habla no disminuye su pensamiento porque los oyentes escuchen, sino que la posibilidad de entender se transforma en los que escuchan en lo entendido. Viene posteriormente la creación del mundo a imitación de la primera generación. Se necesita asimismo una materia. En este caso la crea el Verbo y fabrica la creación por sí mismo. La tarea del hombre ha de ser la misma, regenerado a imitación del Verbo, organizar la materia sin forma de la que participa.

En el capítulo 7 el Verbo Celeste es espíritu del Espíritu. Verbo de la Potencia Verbal –engendrada por el Padre y creador del hombre que lo imita en su inmortalidad. Porque Él tiene la posibilidad de todo sabe lo que ha de suceder. El ser humano ha sido creado a imagen de Dios (7). Sigue y obedece al Verbo de Dios (26 y 30). En 29 es Dios mismo quien enseña al alma, lo que viene de Dios está sobre todo bien del mundo (32).

Argumenta por tanto Taciano:

> Dios (=Padre) se da activamente por su voluntad la que opera en la Potencia del Verbo (=Principio, Potencia del Padre) permitiendo el surgimiento del Verbo, distinto, pero no diferente del Padre e instrumento para la creación. Se señala también, que el cristiano sigue y obedece al Verbo de Dios, que es Dios, quien enseña al alma, pero sin insistirse en la función necesariamente mediadora del Verbo como Jesucristo. Se diría que el aspecto de la economía salvífica ha pasado a segundo plano frente al interés en la dispensación superior.

San Ireneo en *Adversus Haereses* I,27,3 se refiere al período gnóstico de Taciano, dice, entre otras cosas que "inventó ciertos invisibles eones como los de Valentín", no sabemos si en la anterior acentuación sobre la procesión divina no se encuentra ya en ciernes el segundo Taciano (13).

Atenágoras en el capítulo 10 de su *Legación en favor de los cristianos* (*circ.* 178) ofrece ideas esenciales sobre la temática que nos ocupa. Hay un solo Dios (también 8), inengendrado (*agéneton*) --4 y 8--, eterno (*aídion*)—4—e invisible (*aóraton*), impasible (*apathê*) –8--, incomprensible (*akatálepton*) --8--e inabarcable (*akhóreton*), sólo por el intelecto (*noûs*) comprensible a la razón (*logos*), lo desborda (*periekhómai*) belleza, luz y potencia inenarrable y Él por medio de su Verbo (12) todo lo ha ordenado y conserva (4,6). Éste es el Hijo. Lo dicho se explica asi: El Verbo es Hijo de Dios Padre en idea y operación. Luego son uno solo por la unidad y potencia de espíritu. Es su Inteligencia, primer brote y no creado, pues siempre estuvo en la Inteligencia paterna, procediendo de ella cuando el mundo era materia informe (19), para llegar a ser también en él idea y operación. Se cita Proverbios 8,22 y se insiste también en que el Espíritu Santo es emanación (*apórroia*) de Dios, como el rayo del sol. Trinidad que muestra la potencia en unidad y la distinción en el orden (en 12 y 18 también se indica la inseparabilidad).

Con lo afirmado se ha insistido en la procesión superior y relación del Verbo con la obra creada, se ha dicho que el cristianismo no es doctrina de razón (9), sino enseñanza de Dios (11), pero sobre todo que el cristiano aprende de Dios sobre Dios, porque el Espíritu divino inspiró a los profetas. Se habla así poco de Jesucristo (14).

El pensamiento de san Ireneo (fl.180) sobre el tema que nos ocupa y abierto a su concepción teológica, se puede considerar sintetizado en el capítulo 7 de su *Demostración de la predicación apostólica*, que dice así:

> Y ésta es la causa por la que, en nuestro nacimiento, el bautismo tiene lugar por estos tres artículos, <el bautismo> nos acuerda la gracia del nuevo nacimiento en Dios Padre por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. En efecto, los que llevan el Espíritu de Dios son conducidos al Verbo, es decir, al Hijo; pero el Hijo <los presenta> al Padre y el Padre <les> procura la incorruptibilidad. Por lo tanto, sin el Espíritu no es <posible> ver al Hijo de Dios y, sin el Hijo, a nadie acercarse al Padre, pues el conocimiento del Padre <es> el Hijo y el conocimiento del Hijo de Dios <se lleva a cabo> por medio del Espíritu Santo, en cuanto al Espíritu, lo dispensa el Hijo según le place al Padre a título de ministro a quien quiere y como quiere el Padre (15).

Afirmación de la Santa Trinidad sobre la que se explica el acceso del hombre a Dios y a la que precede el descenso de Dios al ser humano, según el siguiente esquema:

a) Hombre a Dios: donación de la gracia espiritual de la que el cristiano participa desde el bautismo; posibilidad por la gracia del conocimiento de Jesucristo, Hijo de Dios; apertura del Padre a través del Hijo; seguridad por el Hijo de la vida bienaventurada.
b) Dios al hombre: Padre, cuyo conocimiento es el Hijo; Espíritu que el Hijo dispensa según la voluntad del Padre; criatura cristiana vivificada por el Espíritu que asciende según el anterior esquema. En este texto, pues, se gira en torno del versículo evangélico y se facilita su exégesis en el amplio campo de la teología ireneana. Sin embargo no se cita textualmente Mt 11,27, sino parcial o totalmente nueve veces en el *Adversus Haereses*, algunas de ellas contra los gnósticos y especialmente en los capítulos y 7 del Libro IV, en donde se muestra la errónea interpretación gnóstica, y la sana de los eclesiáticos, que se desarrollaría así:

> El Padre es invisible (*aóraton*, *invisibilis*), también inexpresable (*anexégaton-inenarrabilis*) (6,3) y de su propia voluntad surge la iniciativa (6,4) de ser conocida por el hombre, por lo tanto todo conocimiento sobre Dios vendrá de Dios mismo (6,4), por esto el Padre se revela al hombre por el Hijo (6,5), Jesucristo, Señor nuestro (6,4), contra judíos, que pretenden alcanzar a Dios sin el Verbo y contra gnósticos que sostienen que el Dios del Antiguo Testamento no es el Padre y que por lo tanto niegan la presencia del Verbo en el cosmos (6,1-2), para que el hombre creyendo en él y realizando prácticamente su fe, obtenga la vida incorruptible. Ahora bien, el Padre se revela por el Hijo de diferentes modos, pero también para todos es visible el Verbo, aunque no todos lo han creído igual: la creación, el orden del mundo, su modelación, la filiación divina, la Ley, los anuncios proféticos, finalmente el Verbo Encarnado, todo ello lo ha revelado y a todos, porque así se ha manifestado la Voluntad del Padre ("a quien el Padre quiere") y en las diferentes maneras que el Antiguo y el Nuevo Testamento testifican ("cuando quiere y cómo quiere" (6-7). Y en esta manifestación Dios se revela trinitariamente, queriendo, ejecutando y actuando en la obra de salvación como Padre, Hijo y Espíritu Santo.

¿Pero en qué consiste este conocimiento de Dios Padre? El Padre,

invisible, es conocido por el Hijo. El Padre inexpresable, es expresado por el Hijo; pero también el Hijo es sólo conocido por su padre (6,3). Ésta es la doble verdad que hace conocer el Señor. Lugo, sólo Padre e Hijo se conocen en realidad y sólo el Hijo puede dar el conocimiento del Padre por este conocimiento. Ese conocimiento ha sido dado por diferentes modos, cósmicos e históricos, pero ha habido un caso de excepción, el de Jesucristo, el Verbo en forma de persona. Realidad innegable, porque ha sido un hecho, aunque no se haya creído en él y en ella. A los ojos de la fe, el Hijo aparecía como lo visible del Padre, el Cristo, Dios (6,6); porque el Hijo es el conocimiento del Padre y es éste el que en diferentes maneras se da por medio del Hijo mismo y como quiere Dios por su medio. En conclusión:

> 1º El Hijo da el conocimiento del Padre.
> 2º Este conocimiento no es un mero saber de la existencia de Dios por sus obras, pero lo incluye.
> 3º Es un conocimiento de que Dios tiene que ser conocido. Por ello su Voluntad se expresa como conocimiento o Verbo en el mundo, en la historia, en Jesucristo, en el hombre.
> 4º Jesucristo es el momento culminante de la manifestación de la voluntad de Dios, de que Dios debe ser conocido, no de su esencia.
> 5º El conocimiento insoslayable de Dios, exige ponerse a su servicio con los actos humanos.
> 6º En la vida futura se participará en el conocimiento del Hijo.
> 7º No se dice de qué modo sea el Hijo conocimiento del Padre y cómo sólo el Padre conozca al Hijo, pero así se afirma (16).

Por lo tanto en San Ireneo se confirma, no sólo que el conocimiento del Padre viene necesariamente por el Hijo, sino también la interrelación del conocimiento Padre- Hijo. Se afirma, pues, el aspecto trinitario y el salvífico, se puede comprobar que el segundo estriba sobre el primero, pero en el contexto ireneano, se subraya con superior fuerza el segundo.

Para Clemente de Alejandría (150-215), se pueden analizar los breves textos en que comenta los *Extractos de Theodoto*, que él mismo ha conservado, que se encuentran en relación con el tema y que se pueden confirmar con otros comentarios clementinos.

En la segunda parte de su comentario al Extracto 23 nos dice Clemente:

> Sin duda el rostro (*ton prósopon*) es no sólo el Hijo, sino también lo comprensible (*kataleptón*) del Padre, los elegidos que han sido enseñados por el Hijo lo contemplan. El resto del Psdre es desconocido

(*ágnostón*). Tenemos: lo desconocido del Padre, el Hijo igual a Rostro agual a lo comprensible del Padre, el Hijo como dador de la enseñanza, la contemplación del Hijo por los elegidos ("los que han creído más, 9,3 (17).

Y si pasamos al comentario asimismo de Clemente al Extracto 8º, podemos obtener superiores aclaraciones. En efecto allí da su doctrina sobre el Verbo (18). Éste aparece ahora tanto como el Pensamiento, el seno del Padre, como este mismo pensamiento eternamente expresado (8,2), en ambos casos en unidad con el Padre (8,1-10,3). En la primera instancia es *Énnoia*, en la segunda, Verbo y Salvador, lo que permite concretar el Pensamiento paterno en una obra, la creación (8,2). Y bien sea Unigénito o Primogénito, es siempre la misma potencia paterna la que opera y en último momento como Luz de la Iglesia, el Unigénito que se muestra como Salvador. Y el Rostro del Padre o "el Principio de la visión del Padre" (12,1), es el Hijo, el que con el intelecto (*noûs*) contemplan de continuo los protoctistas (10,6), visión que poseerán los elegidos (11,1; también 15,12).

En 7,3c, se explica el sentido de los títulos filiales de Unigénito y Primogénito. Porque es Unigénito en cuanto a Dios Padre y Primogénito respecto de la creación.

Los Extractos 19-20 dan una aclaración mayor. En ellos se comenta Jn 1,14: "Y el Verbo se ha hecho carne", cuyo significado no es sólo el de su venida acá abajo, sino sobre todo la del Hijo como manifestación del Padre. "Cuando el Verbo en su constante identidad –*en taoutóteti*—ha llegado a ser Hijo en su delimitación (*katà perigraphén*) y no por *ousía*, o lo que es equivalente más adelante glosando a Pablo, "ha tomado la forma del esclavo", es decir, de su propia realidad, ha sacado su *ousía* que es pasiva y se somete a lo que la somete. Por ello también Pablo la ha llamado "Imagen del Dios Invisible" en tanto Verbo que profiere el Padre, Unigénito respecto de la creación y Nombre (19).

Interpretación del texto juanino que no invalida su sentido inmediato, sino que lo amplia, pues así ha obrado en los profetas y ha llegado también a ser Salvador.

Y en el Extracto 27 se describe el ascenso del Sumo Sacerdote en el Santo de los Santos igual que en *Stromateis* V,32ss, para significar la elevación del creyente a la visión beatífica. El Sumo Sacerdote abandonaba al ingresar en el segundo velo la placa de oro (lo sensible) y allí ingresaba en silencio con el Nombre grabado en su corazón (el mundo inteligible). Es decir, es el alma la que practica la elevación en diferentes grados de perfección hasta llegar a ser como el cuerpo del pnéuma, en adelante "animada" por el Verbo, el que como en el Gran Sacerdote

estaba presente como el Nombre inscripto en la plaqueta estaba en el alma y ahora ha tomado la función de Sumo Sacerdote para el alma. En este momento no es posible mayor purificación, es el último grado, el de la gnosis. Se ha superado la enseñanza de los ángeles y también el Nombre de la Sagrada Escritura para conocerlo en sí, como Hijo. Y resume el mismo Clemente:

> Hay dos economías, la de este mundo y la del otro. A la primera corresponde la mudanza y la instrucción en vista de aquella gnosis. A la segunda, dejar que la Potencia del Logos haga del hombre un "theóphoro", siendo por estímulo directo, como el cuerpo del Señor (20).

Con el alejandrino Clemente indudablemente ha cambiado el tono teológico, puesto que en él prima la tonalidad especulativa. El Verbo es siempre lo manifestable del Padre, que no se agota en la creación, sino que permite una más alta visualización de los tesoros paternos en el estado de perfección postrera.

De esta manera aparece el Verbo como ministro que manifiesta al Padre en función cósmica, profética y soteriológica, pero ésta dirigida por un interés especulativo que la muestra en su faz contemplativa, de manera tal que la salvación va orientada por un cocimiento cada vez más puro de lo manifestable o visible de Dios, que es el mismo Dios quien lo posibilita por el Verbo actuando en el interior del hombre y que remata en una noética escatológica.

Para concluir este apartado en su carácter de transición. Los cortos pasajes del *Contra Celso* que el también alejandrino Orígenes ha dedicado al tema en relación con *Mateo* 11,27, ofrecen una muestra de parentesco espiritual con su antecesor Clemente.

Para tomar un ejemplo. El primero de los apartados en que el *Contra Celso* se refiere a Mt. 11,27, en VI, 17, se apoya en el Salmo 17, 12, en donde se dice que Dios: "Puso las tinieblas por su escondrijo", y Orígenes interpreta el lugar bíblico diciendo que la expresión se refiere a la dificultad de conocer a Dios tanto por la impureza del espíritu como por su limitada capacidad para comprenderlo. Sólo algunos se han aproximado a las profundidades de Dios, Moisés, según *Éxodo* 20, 1-2; Pablo lo subraya en *1Cor*. 2,10 y el mismo Salvador, el único que "digna y principalmente" lo comprende y conoce así lo afirma también; aunque en segundo lugar lo conocen aquellos a quienes el Verbo-Dios, iluminará. Más aún, al Primogénito de la creación tampoco nadie lo puede conocer como el Padre que lo engendró y sólo participando de él se llega a conocer, pues lo puede hacer asequible quitando "las tinieblas que puso por su escondrijo y el abismo de que se cubrió como veste".

Poco después en VI,65 se discute contra Celso sobre la comprensión de Dios. El Verbo puede comprender a Dios, según Jn 1,1, pero no sólo esto, sino que también es comprensible para quien éste lo revelare. Asimismo Dios es innominable por esencia, pero algunas expresiones de atributos inferiores pueden servir de apoyo para conducir a Él.

Brevemente se expone en VI, 68 que el Verbo hecho carne puede revelar al Padre, salva al alma y la llama a Dios y en el capítulo 69 que sigue al anterior, se reafirma que también el Unigénito es difícil de conocer

En VII,44 siguiendo la polémica con Celso se insiste en que sólo por la gracia o la inspiración divina que brota de la bondad y el amor de Dios por los hombres, es posible conecerle (21).

Las reflexiones de estos textos muestran:

1º El espíritu del ser humano no puede conocer por sí mismo a Dios.
2º Necesita del Verbo para conocerle.
3º Sólo Dios y el Verbo se conocen en su propia esencia.
4º El Verbo respecto del conocimiento, es lo cognoscible del Padre para el hombre, pero más que esto.
5º La necesidad del Verbo como intermediario del conocimiento de Dios es doble: reveladora del Padre en el mundo, ya que el espíritu necesita de esa gracia por estar incorporado, pero también medida que haga cognoscible lo incognoscible por su capacidad limitada.
6º El énfasis metafísico adquiere privilegio en Orígenes sobre el histórico salvífico (22).

AREA GNÓSTICA

Tratándose de los gnósticos vamos a referirnos a tres testimonios directos, uno conservado por Hipólito de Roma en Elenchos VI, 9-18, la *Apóphasis megale* (23). Otro descubierto en el siglo XIX, traducido primero del copto por Karl Schmidt en 1907 y posteriormente hallado también en Nag Hammadi en tres copias diferentes y en dos recensiones diversas, el *Libro secreto de Juan* (24) y el tercero, conocido asimismo gracias a la colección de los manuscritos descubiertos en Nag Hammadi y perteneciente al llamado *Códice Jung*, el *Evangelio de la Verdad* (25).

El **primero** representa a la Gnosis simoniana, el **tercero**, a la valentiniana, y el **segundo** es muy probablemente la fuente sobre la noticia que Ireneo da sobre los barbelognósticos y setianos-ofitas en *Adversus Haereses* I, 29 y I,30.

En el primer caso resulta fundamental la comprensión del fragmento X conservado por Hipólito de Roma, dice el texto:

> ´A vosotros, pues, digo estas cosas que digo y escribo esto que escribo, referentes a este escrito: hay dos vástagos (*paraphýades*) de entre todos los Eones, que carecen de principio y límite, provenientes de una misma raíz, que es Potencia (*Dýnamis*), Silencio, Invisible e Incomprensible´. Uno de ellos se muestra desde arriba, el que es la gran Potencia, el Intelecto de todas las cosas, que todo lo invade, masculino; pero el otro, <que se muestra> desde abajo, es el gran Pensamiento (*Epínoia megale*), hembra (*thélys*) que concibe todas las cosas (26). De ahí que enfrentándose entre sí formen pareja y muestren un intervalo en medio, el Aire incomprensible, que no tiene principio ni límite. Sin embargo en él está el Padre que transporta todas las cosas y alimenta a cuanto tiene principio y límite. Ël es el que está, ha estado y estará de pie. Siendo una potencia macho-hembra (*arsenóthelys dýnamis*) respecto de la Potencia infinita preexistente, que no tiene principio ni límite y existe en aislamiento, porque una vez salida de ésta, el Pensamiento (*Epínoia*) ha llegado a ser dos. También el Padre era uno, porque teniéndolo en sí estaba solo y sin duda no primero, aunque preexistente, pero al mostrarse desde sí mismo ha llegado a ser segundo. En cambio no se ha llamado Padre hasta que el Pensamiento le ha llamado ´Padre`. Por lo tanto, lo mismo que él haciéndose salir de sí mismo se ha manifestado su propio Pensamiento, así también el Pensamiento manifestado no ha producido, sino que viéndole ha ocultado en sí al Padre, es decir, a la Potencia, y Potencia y Pensamiento son igualmente un ser hermafrodito; por esto se enfrentan mutuamente –porque en nada difieren la Potencia y el Pensamiento, puesto que constituyen una unidad. Potencia se encuentra en las cosas de arriba y Pensamiento en las de abajo. Por consiguiente lo que se ha manifestado a partir de ellos es también así: lo que es uno se encuentra siendo dos, un andrógino que tiene la hembra en sí mismo. De este modo Intelecto está en Pensamiento, siendo entre sí inseparables, y siendo una unidad se encuentran que son dos.

Según lo dicho, en la primera parte del fragmento se habla de cuatro seres: 1º Raíz, también denominada Potencia, Silencio, Invisible, Incomprensible. 2º Primer Vástago o Gran Potencia o Intelecto del Todo. 3º Segundo Vástago o Gran Pensamiento. 4º Aire incomprensible que se encuentra en medio de ambos vástagos, que son simétricos, y los separa, expandiéndose entre ambos. Por este Aire se hace presente el Padre, el que ahora aparece como el que se mantiene, mantuvo, mantendrá, igual a Potencia andrógina, Potencia Infinita Preexistente, sin principio ni límite, uno, solo, preexistente y el mismo nombre de Padre le viene apropiado por ser fuente de la paternidad, porque está sobre ella. Este es el comienzo de la segunda parte

y seguidamente aparece el Pensamiento como unidad de los dos vástagos anteriores, Epínoia salida de la Potencia Infinita Preexistente que es el Padre, o sea, representando al Pensamiento o Énnoia del Padre, en el modo como transmite el sistema san Ireneo (*Adv. Haer.* I,23,1ss). El Pensamiento así entendido es dual y también primero, pues de él provienen los demás seres y el Padre está por encima del primero y segundo, pues en rigor procede y está en dependencia ontológica de lo no numerable. Y en la parte final del fragmento el Pensamiento es mostrado como el comienzo, es decir, en doble perspectiva, como dos vástagos, Potencia, lo supramasculino como masculino y pensamiento, lo suprafemenino, como femenino. Primero esto se muestra como una perfección segunda, Ènnoia que oculta al Padre o Potencia. Después también como perfección segunda, pero por ello, naturalmente, en su aspecto dinámico o irradiante, ser macho-hembra que permite la subsiguiente generación. Este esbozo presentado puede ser confirmado por los nueve fragmentos anteriores, ya que son la aplicación a nivel antroposófico de esta concepción metafísica como una exégesis de los versículos del *Génesis* relacionados con la creación (27).

El *Apócrifo de Juan*, después de la escena de la revelación en el Monte de los Olivos registra un extenso monólogo del Salvador. La primera parte con una amplia referencia a la Divinidad Suprema, en la que a semejanza de Alcinoo y después de Clemente de Alejandría, se emplean las tres vías del conocimiento para referirse a Dios: la eminencial, la analógica y la negativa (28). A continuación se presenta la primera emisión superior proveniente del Padre, la péntada o década superior, precedida por Barbeló (*be-arbá-elohá*-Dios en cuatro <letras>:YHWH). De esta primera emisión paterna y su generación, se dice: "Su Eón es incorruptible, existe en la calma y descansa en el silencio. Ha existido antes que el Todo. Es la cabeza de los Eones. Si otro estuviera junto a Él…Sin embargo ninguno de entre nosotros ha reconocido o que pertenece al Inconmensurable excepto el que mora en él. Él nos ha dicho esto, el que solo se conoce en la propia luz de Él que le rodea, el que es la fuente del agua de vida, la luz plena de pureza.

La fuente del Espíritu manó el agua viviente de luz. Y él suministró todos Eones y los diferentes mundos. Conoció su propia imagen cuando la vio en el agua pura de luz suya que le rodeaba y su Pensamiento comenzó a ser realizador y se conoció a sí mismo…es el Eón perfecto…y lo exalta porque apareció por medio de Él y le conoció. Es el Primer Pensamiento, su Imagen…".

Más adelante, Barbeló, el Pensamiento Primero, mirando la pura Luz del Padre engendrará, virginalmente, al Hijo o Unigénito. Una

emisión de éste, el Intelecto, con el segundo Eón superior proveniente de Barbeló, darán nacimiento a Adán, el Hombre Perfecto, y después de la caída y creación, descenderá el Hijo como Salvador, rescatará al hombre caído, lo restituirá así en su perfección primera, como ungido será el mismo Cristo pleromático y como Cristo la materia de su unción, el Espíritu Virginal, que por eso también es llamado tres veces macho o varón, la misma Barbeló. De este modo participará directamente de la visión del Padre (29).

Con lo registrado es posible ingresar en el tecnicismo de la exposición gnóstica. Las emanaciones pleromáticas no parecen diferir del régimen de la procesión trinitaria, eso sí, mediante una profusión de Eones que vienen a representar una diversificación de la Potencia o Posibilidad divina concentrada que no se registra habitualmente en los teólogos eclesiásticos. Aunque la diferencia esencial en las exposiciones de teólogos eclesiásticos y de especulativos gnósticos no radica en esto, en la procesión, sea pleromática o bien trinitaria, sino en el hecho doctrinal de que entre los gnósticos la *probolé* no concluye en la dispensación superior, sino que a fuer de metafísica, llega hasta el hombre. El dualismo Dios—hombre o creador—criatura, es el que el gnóstico rechaza de plano. Por ello el Pneuma radica como pura Luz o Espíritu incontaminado en el Padre, como Luz o Espíritu Virginal en Barbeló y los restantes Eones y como Espíritu caído en el ser humano. Por eso la gnosis es conocimiento salvador, experiencia que levanta lo caído, aparta la tiniebla, lo extraño y reconstituye en la naturaleza primera, la de Hombre Celeste, la de Cristo, la de Pensamiento del Padre, para directamente reincorporarse en Él (30).

Ningún otro escrito mejor creemos para mostrar con rigor la problemática que se expone que el *Evangelio de la Verdad* (NHC I, 3).

El tema del Padre como Dios desconocido se halla presente en diferentes lugares del escrito. En el breve exordio que inicia el documento el Padre es la pura Posibilidad ontológica, por ese motivo inabarcable (*anakhóretos*) y, espontáneamente, incomprensible (*akataleptos*) e impensable (*aperinoetos*). En el capítulo II se repiten las dos atribuciones negativas primeramente mencionadas y en el III, se les agrega la expresión que tiende a la naturaleza eminencial de Padre Perfecto. En IV es nuevamente "Incomprensible" y en V Inengendrado (*agénnetos*). En VII aparece el Padre como raíz de la perfección pleromática y en VIII se indica la profundidad propia de lo Inabarcable. En el capítulo XIII se menciona la revelación de lo oculto del Padre, en XVI se insiste en el epíteto privativo de Inabarcable y en XIX se subraya de nuevo su Profundidad. En XXI nuevamente se reitera que es "Padre Perfecto" y en XXVI se le otorgan calificativos claramente polémicos, así es "bueno, inquebrantable y dulce" y no "pequeño, duro ni irascible" (31).

Es decir que la identidad propia del Dios Supremo es sugerida por recursos en relación con las vías negativa y eminencial que son conocidos en las exposiciones habituales y cuando se echa mano de designaciones simbólicas, se las emplea no como indicaciones, sino polémicamente.

Este lenguaje resulta coherente, ya que el documento no es una expresión del mito-relato gnóstico, sino una reflexión, una ayuda didáctica para su real comprensión (32).

Pero la incognoscibilidad intrínseca del Padre no impide su revelación externa. Como fuente de cuanto es, es superior radicalmente a cuanto de Ël procede por ocultamiento y aquí resuena.

De esta manera el Padre incognoscible se hace conocer *lato sensu*, en el Pleroma, del que es origen y sostén, de modo que "el Todo ha buscado a Aquél de que ha salido y el Todo estaba en él (cap. I), pero también reiterado III, V, VIII, XIII, XIV, etcétera incluso esa misma manifestación del Padre se hace realidad en los pneumáticos, o sea, en el mundo de la humanidad verdadero, en la medida en que los espirituales han surgido del Principio, en él se sostienen y a él deben retornar, C. XXIII (33). Vale decir, que la realidad ontológica pierde luminosidad en la medida en que lo posible va adquiriendo virtualidad de formalización, aunque con ello crezca su factibilidad de poder ser visto.

Manifestado de otra manera, la luminosidad o pura luz es genuinamente invisible, el objeto luminoso torna posible, por más que difícil la visión de la luminosidad en él por natural circunscripción y al mismo tiempo llega a ser posibilidad de que otros cuerpos sean iluminados y directamente visibles y esto gracias a la debilidad en la aparición de la luminosidad primigenia. Pero débil es la aparición de la luminosidad, no ella misma, por esto será posible que por iluminación, la última de sus apariciones que la agota en el ámbito del manifestarse, pueda tornar a su verdadera esencia. Iluminación, es decir, que lo que aparece, y elocuentemente, como "partícula de luz" irradie su potencia primitiva y no por lucir más, sino porque lo que impide su connatural lucimiento y la hace así más apresable, pero menos real, quede a un lado. De esta manera el mundo de la forma no será destruido, como si tuviera autonomía propia, sino consumido en su esencia de luz y el que luce será, iluminado, también foco de luz. Del modo de aparición más débil y captable y por ello más mudable y oculto, se pasa a aquel otro en que domina la inmutabilidad, porque la luminosidad se muestra con menos impedimentos de captación y así así se instaura en la posibilidad de lo posible.

Con la anterior analogía se han trazado lo niveles ontológicos y el supraontológico que se ofrecen en el documento y que son

considerados como reales y no el ámbito del Error, Mentira, Olvido… que no hacen a nuestro propósito (34).

Pero el lugar de la manifestación del Padre en sentido amplio en el Pleroma, exige más análisis. En nuestro texto aparece así constituido: Voluntad del Padre (VIII, XIX, XXIII), Pensamiento (*Énnoia*)=Gracia Silenciosa (XVII) e Intelecto (*Noûs*) (I, IV); Verbo (= Salvador, Verdad, Hijo, Jesucristo, Rostro del Padre, Hijo, Jesús, Pistis).

El Padre irradia como Voluntad que incluye todo querer o posibilidad de manifestación en los diferentes estratos de ser, de su temporalización y de su aventura en el ser humano, y que se determina como conciencia del Padre para sí mismo (Epínoia, Gracia Silenciosa) y para los demás (Intelecto o Noûs) que alcanza actualidad como Hijo, Rostro del Padre, Verdad, Verbo, Salvador y Cristo, que como Jesus-Cristo es el Jesús Ungido, último nivel de manifestación divina que todo gnóstico debe experimentar, para que se opere la salvación, o mejor, la liberación (35).

De este modo las reflexiones sobre el Nombre de Dios que ocupan los capítulos XXIV, XXV y XXVI conservan un doble significado. El Padre tiene Nombre, un Nombre que de Él proviene y a Él lo manifiesta en lo posible de su delimitación filial, éste es su Hijo, que desde su Voluntad viene por el Pensamiento y el Intelecto. Él es también el Cristo, el Nombre Invisible del Padre que ejemplarmente se ha hecho visible en Jesús el Cristo.

De este modo el Nombre Visible del Padre es cada gnóstico, cuya esencia está constituida por el Nombre Invisible, el Paraíso o lugar del reposo en donde se participa del Rostro del Padre, de lo cognoscible del Padre por la gnosis, el Intelecto, el conocimiento que el Padre tiene de sí respecto del hombre, descansando así en el Padre.

Pero esta presentación pleromática se muestra de otras dos maneras **a**) como síntesis total los diferentes aspectos noéticos se unifican voluntaria y amatoriamente como el Pleroma que en el Padre tiene su raíz, Pleroma o Plenitud es así sinónimo de Nombre del Padre de cuya elocución forma parte el gnóstico como ser pleromático (epílogo, c. XXVI) y **b**) bajo la forma triádica, Padre, Madre, Hijo (cap. IX) o Padre, Espìritu Santo, Hijo (XIII), en la que el Pleroma es integrado por los últimos elementos. En este caso el Espíritu Santo recubre los elementos analizados como Voluntad que ama y conoce (36).

NOTAS

1. Cf. I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1947, p. 21-23.

2. Sobre la *Didakhé* ver D. Ruíz Bueno, *Padres Apostólicos*. Edición Bilingüe Completa, BAC, Madrid, 1965, pp. 77-94 y algunos apoyos bibliográficos: J. Quasten,

Patrología I, BAC, Madrid 1961, pp. 37-48 y asimismo S. Giet, *L´énigme de la Didaché*, Éditions Ophrys, Paris 1970. Para el medio de aparición L. Goppelt, *Les Origines de l´Église*, Payot, Paris, 173-175. Para el tema tratado: J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée et Co., Paris, 1958, 38-40 y 391; 423; R: M. Grant, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Éd. Du Seuil, Paris, 1971; H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, A.R. Nowbray and Co. Lt, London, 1954, p. 242; A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, Università Gregoriana, Roma, 1966, p. 338, n. 6.W. Rordorf/A. Tuilier, *La Doctrine des Douze Apôtres (Didachè)*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978; Clayton N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*, Brill, Leyden, 1989. Ídem, *The Didache in Context*, Brill, 1995. .

3. 1Cor de Clemente, cf. *Padres Apostólicos*, Ruíz Bueno, o.c., pp. 177-238. Ver las reflexiones pertinentes de A.M. Javierre, *La primera "diadoché" de la patrística y los "ellógomoi" de Clemente Romano*, SEI, Turín, 1958; J. den Boeft &M.L. van Poll-van de Lisdonk (ed.) *The Impact of Scripture in Early Christianity*, Brill, Leiden, 1999 y AA. Hilhorst, *The Apostolic Age in Patristic Thought*, Brill, Leiden, 2004.

4. Ver *Padres Apostólicos*, 355-372, Contexto histórico J. Quasten, o.c. 52-61, comentarios: A. Orbe, "Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos", en *Estudios Eclesiásticos* 29, (1955), 299-234 y J.J. Ayán Calvo (ed.) Clemente de Roma, *Carta a los Corintios.Homilía Anónima*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1994, 157-209. Asimismo, Cilliers Breytenbach & Laurence L. Welborn, edd., *Encounters with Hellenism. Studies on the First Letter of Clement*, Brill, Leiden, 2004.

5 Ver asimismo sobre el acuerdo íntimo Hijo-Padre Ef. IV,2 y V,1.

6.Contexto histórico-literario ver J. Quasten, *Patrología*, pp. 71-82 y A. Orbe, *La Unción del Verbo*, p. 5-13. Para el texto de las Cartas de Ignacio Mártir, ver Ruíz Bueno, pp. 449-502.

7. Ver previamente Kenneth Berding, *Polycarp and Paul. An Analysis of their Literary & Theological Relationship in Light of Polycarps Use of Biblical & Extra-Biblical Literature*, Brill, Leiden, 2004.

8. Cf. A. Orbe, *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos III*, Università Gregoriana, Roma, 1961, pp. 14-20 y *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos IV*, ibídem, Roma, 1966, p. 671ss.

9. Cf. S. Pétrement, "Valentin est'il l'auteur de l'Épître à Diognète?", *Revue d`Histoire et de Philosophie Religieuse*1 (1966), pp.34-62.

10. Contexto literario, histórico, etc. en J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Desclée et Cie, Tournai, 1961, 15-16 y 303, brevemente, J. Quasten. 186-189.

11. Cf. F. García Bazán, "Justino de Roma, el primer filósofo católico" en *Teología y Vida*, Vol. LII (2011), 11-34.

12. Cf. asimismo *Discurso* 19. De Taciano habla con cierta extensión Epifanio en *Panarion*, 46-47, quien ha recogido noticias que parcialmente confirman Ireneo de Lyon en Adv. Haer. I, 27, 3; III,23,8; Hipólito, *Elenchos*, 8,16 y otros como Clemente Alejandrino y Orígenes.

13. Ver sobre todo A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos-1/1*, Universidad Gregoriana, Roma, 1958, pp. 584-603.

14.Cf. A. Orbe, Hacia la primera teología…147-152 y R.M. Grant, Le *Dieu des premiers chrétiens*, pp.98-101.

15.Cf. Irénée de Lyon, *Démonstracion de la Prédication Apostolique*, S.Ch. 62, Paris, 1959, pp. 41-42. Sobre la parte doctrinal en la obra total de Ireneo, ver A. Orbe, *Hacia la primera teología*, 111-143 y J. Ochagavía S.J., *Visibile Patris Filius. A Study*

of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1964.

16. Breve confirmación de lo expresado en A. Orbe, "Ireneo di Lione", A. Di Berardino (Dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane F-O*, Marieti, Roma, 2007, cols. 2009-2621.

17. Cf. F. Sagnard, Clément d'Aléxandrie, Extraits de Théodote, S. Ch. 23, París, 1970, p. 109 y nota 1 del mismo lugar para textos paralelos. También p. 77, n. 2. Más próximo, F. García Bazán, *La gnosis eterna I*, Trotta, Madrid,2003, pp.232-233.

18. Sobre el Verbo véase S.R.C. Lilla, *Clément of Alexandrie. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, 1971, pp. 199-212 y más específico, A. Orbe, *Hacia la primera procesión…*, pp. 604-610.

19. De propósito no se traduce el término *ousía*. Sagnard, *Extraits…*, p. 93, interpreta "y no por esencia" y poco después p. 97 (19,4), por "materia", insistiendo en el sentido pasivo del vocablo, Lo que se tiene en cuenta es la distinción entre materia inteligible y sensible como sustrato necesario de los seres, como es común en el platonismo. Ver F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara,* Depalma, Buenos Aires, 1982, pp. 1-128.

20. Cf. Th. Camelot, *Foi et Gnose*, Vrin, Paris, 1945, p. 97ss., asimismo S.R.C. Lilla, o.c. pp. 212-226. También Plutarco, *De Iside et Osiride*, cap. III, utiliza el vocablo *hierophoros* y *hieróstulos* para referirse a los conservadores de la doctrina sagrada y los asistentes que cubren las estatuas con ropajes simbólicos. V. Magnien, *Les Mystères d´Eléusis,* Payot, París, 1950, 227-232, ha expuesto los paralelos de Stromata V,11 con el ritual de iniciación mistérico. Ver asimismo las notas correspondientes de Sagnard a los extractos clementinos y la síntesis de M. Ruíz Jurado, "Le ´monde´chez Clément d´Alexandrie" en *Rvue. d`Histoire de la Spiritualité* 1 (1972), 5-23; André Méhat, *Étude sur les ´Stromates´de Clément d`Alexandrie*, Aux Éditions du Seuil, 1966; L. Rizzerio, *Clemente di Alessandria e la ´´phisyologia veramente gnostica^. Saggio sulle origini e le implicazioni di un´epistemologia e di un´ontologia "cristiane"*, Peeters, Leuven, 1996;Andrew C. Itter, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden, 2009..

21. Orígenes, *Contra Celso*, trad. de D. Ruíz Bueno, BAC, Madrid 1967; Origène, *Contre Celse*, M. Borret (éd.)Tome I-V, 1967- 1976; H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, Cambridge University Press, 1980.

22. Cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Aux Éditions du Seuil, Paris, 1958, pp. 183-189; A. Orbe, Hacia la primera teología de la procesión del Verbo, pp. 387-452; J. Daniélou, *Orígenes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1958, pp. 314-325; R. Cadiou, *La jeunesse d`Origène*, G. Beauchesne et ses Fils, Paris, 1935, pp. 344-369; H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Aubier, Paris, 1962, pp. 49-60 y 110-114; ídem, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Pierre Téqui, Paris, 1991; Le Boulluec, *Alexandrie Antique et Chrétienne. Clément et Origène*, Éd. établie par Carmelo Giussepe CONTICELLO, Institut d´Études Augustiniennes, París, 2006.

23. Cf. F. García Bazán, en *Stromata* 3/4 (1971), 529-532.

24. Cf. R.M. Grant (ed.), *Gnosticism. An Anthology, Collins Clear-Type Press, 1961, 69-85*; F. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóxtico*, Ediciones Castañeda, San Antonio de Padua, 1978, pp. 269-283; Michael Waldstein & Frederik Wisse (edd.), *The Apocryphon of John.Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III.1; and IV,1 with BG 8502,2*, E.J. Brill, Leiden, 1995.

25. Cf. más arriba n. 7 sobre *Evangelium Veritatis*.

26. Cf. Platón, *Timeo* 49ª, 50d; Plutarco, De Is. Et Osir. Cap. 58 y el reflejo antropológico en *Apophysis Megale,* Fragm. IX,5, lo confirma: "…y la forma femenina se trans-

forma en alimento para el que ha llegado a ser". Mayores datos en A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, pp. 338-342.

27. Ver F. García Bazán, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (1971), pp. 121-126; J.M.A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage*, Gabalda, 1969, Paris, 1969; A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución. Estudios Valentianos V*, Univ. Gregoriana, Roma 1956, 284-285.

28. Cf. nota 16. Ver A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, pp. 7-8, subrayando la trascendencia en general; p.16, n., la eminencia; p. 38, el simbolismo de la luz, también en *La teología del Espíritu Santo*, p. 42 y ss.

29. Cf. A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, p. 43.

30. En los dos volúmenes de *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Antonio Orbe examinó los autores y textos del cristianismo preniceno en torno a la *probolé* y también ha exhumado las razones histórico-doctrinales que encierra el lenguaje de estas primeras exposiciones cristianas.

31. Se trata de la oposición sobre la concepción divina entre el creyente profundo y el común, extremada por Marción y que conlleva el rechazo del Dios del A. T.

32. Cf. nota 35ª.

33. Cf. capítulos III, VII, IX, XI, XII, XVI, XIX y XXVII.

34. Se trata del imperio demiúrgico apoyado en la humana ignorancia y de naturaleza ilusoria, cf. García Bazán, *Gnosis.La esencia del dualismo gnóstico*, 1ª. Y 2ª. Ed., pp. 74-76 y H.Ch. Puech, en *The Jung Codex*, *Three Studies by H.Ch. Puech, G. Quispel, W.C. Van Unnik*, Translated and Edited by F.L. Cross, Mowbrays, Oxford, 1955, pp. 30-32.

35. Ver el análisis de A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, pp. 74-77.

36. Cf. A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, p. 82 y ss.

ETERNIDAD DINÁMICA. UNA LECTURA FILOSÓFICA DE LA UNIÓN DE LA DEIDAD Y EL ALMA EN LOS SERMONES ALEMANES DEL MAESTRO ECKHART

Ángel Enrique Garrido Maturano

1. INTRODUCCIÓN

Silvia Bara Bancel, una reconocida estudiosa hispanoparlante del pensamiento eckhartiano, afirma que "todo el esfuerzo del Maestro Eckhart y su dificultad se concentra en explicar en qué consiste la unión del alma con Dios y cómo se realiza."[1] En sentido concordante, Burkhard Mojsisch, refiriéndose al conjunto del pensamiento del Maestro, observa que éste "se empeña por avanzar hacia el yo como lo indiferenciado por antonomasia, hacia el yo en su identidad con la esencia divina, con la divinidad."[2] Ambos especialistas, concuerdan, pues, en que el problema de la identidad del alma y la deidad constituye la cuestión por excelencia hacia la que apunta el esfuerzo especulativo del pensamiento eckhartiano. Precisamente en torno de esta cuestión esencial girarán las reflexiones que aquí comienzan. Ellas no pretenden, en absoluto, agotar el tema, ni mucho menos reconstruir en detalle, minuciosa y eruditamente, el conjunto de referencias de la obra de Eckhart sobre el asunto. No es éste un estudio histórico-filológico sobre el pensamiento eckhartiano. De lo que se trata, por el

1 Silvia Bara Bancel, "Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana", *Ciencia Tomista*, 135 (2008), pp. 453-485, p. 483

2 Burkhard Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg: Felix Meiner, 1983, pp. 139-140.

contrario, es de ofrecer, por medio de la interpretación, un desarrollo filosófico posible acerca del sentido y la temporalización de dicha unión, postulada por el Maestro. Parafraseando el título del notable libro de Bernhard Welte sobre el prior dominico de Erfurt, de lo que aquí se trata es de elaborar "pensamientos en relación con sus pensamientos" [3]. Tres son los objetivos que articulan esta elaboración. En primer lugar, determinar el *sentido*, esto es, aquello sobre la base de lo cual resulta comprensible la unidad del alma (no con Dios, sino) con la deidad. Parto aquí de la hipótesis de que dicha unidad puede ser concebida como *unidad de acontecimiento* y que ésta se consuma no, obviamente, como identidad sustancial entre un ente llamado Dios y otro llamado alma, sino como *idemidad de estar o de in-stanciación*. En segundo lugar, procuraré elucidar la temporalización propia de esa idemidad acontecimiental. Parto, en este caso, de suponer que dicha temporalización, que el Maestro remite al concepto de "*Nun*", puede ser explicitada como "instantaneización dinámica de lo eterno". En último lugar, a modo de conclusión, me propongo también mostrar brevemente cómo la idea de la unidad del alma con la deidad confiere un sentido eminentemente *positivo* a la experiencia religiosa y en qué medida es este sentido positivo de la religiosidad humana, que Eckhart trae ejemplarmente a la luz, lo que le otorga a la obra del Maestro una vigencia y actualidad inmarcesible.

La mencionada Silvia Bara Bancel, en su excelente artículo, arriba citado, observa que, en términos generales, hay dos enfoques metodológicos a partir de los cuales abordar la obra de Eckhart. Uno, que es el asumido por la estudiosa, parte del contexto histórico y de las influencias desde las cuales escribe el maestro, como así también de su declarada intención de ajustarse a la verdadera doctrina y apartarse de toda herejía. Tomando tales ejes como punto de partida, este enfoque, absolutamente genuino, pretende "encontrar ´la comprensión verdadera y sana` que el autor quiso dar a sus palabras."[4] En otros términos, se trata de un enfoque prevalentemente exegético, complementado con una interpretación inmanente, que asume como compromiso primero y fundamental la fidelidad al propio autor estudiado. Sin embargo, la estudiosa reconoce otro enfoque metodológico posible desde el que usualmente también se ha abordado a Eckhart y que produjo "interpretaciones muy dispares, en función de los textos de estudio que se privilegian, o la manera de explicar sus afirmaciones

3 Bernhard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 1992.

4 S. Bara Bancel, *op. cit*., p. 479.

más llamativas (…).”[5] Pues bien, es este segundo enfoque aquel en el que se instala nuestra reflexión. No nos interesa ni pretendemos re-exponer con las propias palabras lo que verdaderamente el autor quiso decir, sino explicitar aquello que el autor nos dice en función de nuestras propias influencias y nuestro propio contexto hermenéutico. Dicho de otro modo, de lo que se trata aquí es de explicitar y articular, por vía de la interpretación, significaciones potencialmente implícitas (pero nunca arbitrariamente impuestas) en el texto en función del horizonte conceptual y los intereses temáticos del propio intérprete. Podríamos afirmar que este enfoque metodológico implica una hermenéutica dialógica de la facticidad. Así concebida, el término “hermenéutica” no refiere aquí ninguna teoría de la interpretación intratextual a aplicar a la lectura de Eckahrt, sino, precisamente, una hermenéutica “de la facticidad”, es decir, una explicitación, sobre la base del esquema “algo como algo”, del sentido de la experiencia fáctica que el autor intenta describir, en este caso la de la unión del alma y la deidad. Y ello porque, por su propio modo de darse, tal experiencia requiere de interpretación para que se ponga a la luz la significatividad que le es intrínseca. Esta hermenéutica de la facticidad es, además, dialógica, en cuanto el análisis despliega el esquema interpretativo “algo como algo” poniendo en diálogo el pensamiento de Eckhart con un horizonte conceptual otro que el de su propio pensamiento. En este sentido, resultará decisiva para nuestra interpretación de la unidad del alma con la divinidad como unidad de acontecimiento la lectura fenomenológica que de dicha unidad hace Bernhard Welte. Del mismo modo, para la comprensión de esta unidad acontecimiental como idemidad de estar resulta clave la comprensión que tiene de esta última noción Heinrich Rombach en su fenomenología estructural. El objetivo de una hermenéutica dialógica no es, pues, otro que iluminar retrospectivamente significaciones potenciales contenidas en el texto de un autor a partir de explicitar dicho texto desde un horizonte conceptual diferente de aquel que caracteriza al autor, en cuanto ambos horizontes resultan convergentes en una determinada cuestión. La labor del intérprete es, precisamente, mostrar la convergencia y desplegarla: hacer acontecer el diálogo. Finalmente, digamos que el análisis se sitúa en una perspectiva pre- (ni anti, ni pro) confesional, por lo que no nos importa ofrecer una comprensión “sana”, si por sana se entiende compatible con la ortodoxia. Antes bien, lo que al análisis le importa es determinar, desde un punto de vista filosófico, si es posible y hasta qué punto postular legítimamente una unión del alma con la

5 *Ibid*.

divinidad como una experiencia posible para todo hombre que se resuelva a ello con independencia de su denominación religiosa.

Ahora bien, el primer paso que debe afrontar un ser humano que se resuelva a abrirse a la experiencia de la unión mística entre el alma y la deidad es el que Eckhart califica con el término "desasimiento" (*Abgeschiedenheit*).

2. EL DESASIMIENTO COMO CONDICIÓN DE LA UNIÓN DEL ALMA Y LA DEIDAD

El término *Abgeschiedenheit* proviene del verbo medio alto alemán "*abscheiden*" que significa "separar", "apartar", "abandonar", "despedir". Por *Abgeschiedenheit* podemos entender, entonces, un estado por el cual el hombre se halla situado lejos de, apartado o separado de sí mismo. A. Haas y T. Binotto observan que "esta significación se deja por completo escuchar en Eckhart, pero él la transfiere incluso al ámbito espiritual y alude con ella a la separación del alma del cuerpo."[6] ¿Cómo, sin embargo, puede la esencia del alma humana separarse o despedirse del propio cuerpo? ¿Cómo -para expresarlo de un modo, tal vez, más preciso- puede el hombre abandonarse a sí hasta tal punto de llegar a estar apartado, desasido de sí mismo? La condición para que ello ocurra es la completa e íntegra renuncia a la propia voluntad. Se trata de una renuncia hasta tal punto completa que, cuando ella acontece, la voluntad divina deviene no sólo el principio que rige mi voluntad, sino mi voluntad misma. En un caso tal puede decirse, con razón, que Dios sólo quiere lo que yo quiero, porque, ante todo, yo no quiero absolutamente nada otro que lo que Dios quiere. Eckhart en el Sermón *Moyses orabat dominum deum suum* es explícito al respecto:

> Es ésta una verdad segura y necesaria: quien siempre y por completo entrega su voluntad a Dios, él agarra a Dios y Dios sujeta a Dios, de modo que Dios no puede hacer sino lo que el hombre quiera. Quien entrega su voluntad siempre y por completo, a él da Dios de nuevo su voluntad de un modo tan entero y propio que la voluntad de Dios deviene la propia del hombre; y él (Dios) se ha jurado a sí mismo que no será capaz de nada otro que lo que el hombre quiera; pues Dios no hace propio nunca a nadie que primero no se haya vuelto propio de Dios.[7]

---

6 Alois Haas, Tomas Binotto. *Meister Eckhart: der Gottsucher. Aus der Ewigkeit ins Jetzt*, Freiburg i. B.: Kreuz Verlag, 2013, p. 80.

7 Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktate*, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Zürich: Diogenes Verlag, 1979, p. 336. Sigla: *DPT*.

Aquí queda expresado el núcleo del concepto eckhartiano de *Abgeschiedenheit*, a saber, que la completa entrega de la propia voluntad a Dios resulta la condición necesaria ("Dios no hace propio nunca a nadie que primero no se haya vuelto propio de Dios") y a la vez suficiente ("quien siempre y por completo entrega su voluntad a Dios, él agarra a Dios y sujeta a Dios") para que la voluntad divina se vuelva la propia del hombre y, así, "Dios mismo llegue a ser sujeto, principio actuante de la voluntad que mueve al hombre."[8]

El sentido de esta entrega completa de la voluntad propia a la divina lo explicita Eckhart en el famoso sermón "*Beati pauperes spiritu*". Allí se ilustra el desasimiento a través de la figura de la verdadera pobreza. Ésta sólo puede ser alcanzada por aquel hombre que no *quiere* nada, no *sabe* nada y no *tiene* nada. En efecto, el hombre pobre, fundamental y radicalmente pobre, es aquel que se ha liberado hasta tal punto de sus deseos que ni siquiera quiere que su voluntad cumpla la voluntad divina, porque tal querer sería, de hecho, un querer del yo. Escribe Eckhart: "En la medida en que el hombre tenga aún en sí mismo la voluntad de *querer* cumplir la amadísima voluntad de Dios, entonces no tiene un hombre tal la pobreza de la que nosotros queremos hablar."[9] En efecto, este hombre sigue aferrándose a su propia voluntad y sigue concibiendo a esa voluntad y sus deseos como principio motor de su obrar, por más que esta voluntad quiera ajustarse con la de Dios. De lo que se trata en el "no querer" no es de querer lo que Dios quiere, sino, precisamente, de "no querer" nada, de manera que el hombre mismo pueda volverse pura receptividad susceptible, pura transparencia para que la voluntad divina fluya *no a través de*, *sino como* mi propia voluntad. De allí que en el citado Sermón 38 escriba Eckhart: "Si nuestra voluntad llega a ser la voluntad de Dios, eso está bien; pero si la voluntad de Dios llega a ser nuestra voluntad, esto está mucho mejor."[10] No se trata, aquí, de posicionarse como una creatura distinta de la divinidad, que, además, tiene una representación de lo que la divinidad quiere y se identifica con ello. De lo que se trata, al contrario, es de dejar que emerja en mí una especie de pura *abertura pre-creatural* y llegar, así, a ser no más que una in-stancia de asiento de la voluntad divina: una suerte de puro vacío o de nada[11] en

---

8 Markus Enders, "Die Reden der Unterweisung: eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen", en: Klaus Jacobi (ed.), *Meister Eckhart: Lebns-stationen – Rede-situationen*, Berlin: De Gruyter Akademie Verlag, 1997, pp. 69-91, pp. 77-78-

9 *DPT*, p. 304.

10 *DPT*, p. 336.

11 "Los que son iguales a nada, ellos solamente son iguales a Dios" *DPT*, pp. 184-185.

la cual aquella fructifica y se despliega; desplegando, a la par, el ser de lo que es. Ser esta "abertura", esta pura *pre*-disposición a dejar que algo sea, es volver al "eterno abismo del ser divino"[12] en el que, para Eckhart, el hombre era "cuando aún no era"[13] y adónde debe regresar para ser en verdad pobre y no querer nada. Desasirse o desprenderse de sí, volverse esta abertura pre-creatural no alude, pues, a identificar la propia voluntad con la de Dios, sino a desprenderse por completo de la voluntad propia, al punto que ella no sea ya nada del sujeto, sino que *sea* la *misma* voluntad divina.

Además de no querer nada, "el hombre pobre es aquel que nada *sabe*."[14] Quien es en verdad pobre debe desvincularse hasta tal punto de sus conocimientos y representaciones que incluso "él no sepa, ni reconozca, ni sienta que Dios vive en él."[15] En efecto, detrás de todo intento de conocer o poder representarse lo que quiere Dios se esconde el propósito de determinar la voluntad divina y, consecuentemente, se esconde también la propia voluntad de poder, pues, como bien observa Welte, "saber es asegurarse a sí mismo en todo lo que es sabido."[16] Por lo tanto, el hombre, a través del cual Dios obra, debe ser hasta tal punto uno y lo mismo con la voluntad de Dios, "que ni sepa ni reconozca que Dios obra en él."[17] Finalmente, al no querer y no saber nada, Eckhart agrega el no tener nada como tercer aspecto del desasimiento de sí. En efecto, la verdadera pobreza es "aquella en la que el hombre no *tiene* nada."[18] Que no tenga nada no significa encontrase sometido a la miseria material, sino *desinteresarse por completo tanto de la posibilidad de poseer cuanto de disponer*[19] de todo aquello que él pueda llegar a poseer. Se trata de una liberación tal que él posee no aquello que quiere o logra poseer, sino sólo aquello que le ha tocado en suerte cargar; y que lo posee, además, de un modo tal que es Dios quien dispone de sus posesiones para darse o, lo que es lo mismo, para dar ser al mundo a través de ellas. En síntesis, podríamos caracterizar la *Abgeschiedenheit* o desasimiento en tanto condición necesaria para la experiencia de la unidad del alma con la deidad como

---

12 *DPT*, p. 305.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

16 Bernhard Welte, *op. cit.*, p. 36

17 *DPT*, p. 306.

18 *DPT*, p. 307.

19 "Tener es apropiarse de la capacidad de disponer de todo" Bernhard Welte, *op. cit.*, p. 36.

la vida de aquel que no saca de sí el motivo para ser (que respecto de sí nada quiere), que no puede determinar por sí el sentido del ser que fácticamente tiene que padecer (nada sabe) y que tampoco puede disponer del ser que es (nada tiene). Tal existencia, en una palabra, no es otra que la de aquel hombre que ha vuelto *nada* su voluntad de poder, porque el querer, el saber y el tener son los modos esenciales a través de los cuales el yo despliega esa voluntad, y en los cuales se concentra su estar asido a sí mismo. Ese desasimiento radical de la voluntad de poder conduce a una mismidad tal entre el espíritu vuelto nada y la divinidad que en él se infunde que la propia divinidad acontece y *se da como* realización de ese espíritu. Y el espíritu, correlativamente, se revela hasta tal punto apropiado por la divinidad que, más allá de ese darse de ésta en aquel, no es nada. "Aquí es Dios uno con el espíritu, y esto es la pobreza más propia que se pueda encontrar."[20]

Cuando el hombre se ha desasido de sí y alcanzado esta verdadera pobreza, él se ha vuelto, en efecto, nada. Sin embargo, no se trata, por cierto, de una nada en un sentido puramente negativo. Antes bien, ser nada equivale, como vimos, a ser pura apertura, es decir, pura receptividad silenciosa; lo cual, en este contexto, significa estar enteramente libre y apto para dejar que emerja y se manifieste a través mío todo acontecimiento de ser. Por eso Welte identifica la esencia del desprendimiento con el puro dejar ser (*Seinlassen*) y afirma que "de aquel que se ha vuelto enteramente silencioso puede decirse que él deja ser todo cómo es y lo que es."[21] De este modo, el desasido no disuelve el mundo en nada, sino que se vincula con él, pero de una manera nueva y enteramente distinta. Ahora no intenta determinar nada por ni para sí mismo, sino que todo puede desarrollarse frente y gracias a él libremente, sin que aspire en absoluto a inmiscuirse en nada, ni quiera orientar hacia nada el despliegue de todo aquello que es por sí mismo y desde sí mismo se despliega.

De quien no solamente deja que todo sea lo que es y cómo es, sino que agota su ser en *ser-para* que todo sea y, más allá de ello, no es nada, bien puede decirse de ése, su ser, que no es sino amar; y agregarse que, como él lo deja ser todo, todo para él es amable. En efecto, ¿qué otra cosa es amar que agotarse en dejar ser y *ser-para* aquello que se ama? ¿Y qué otra cosa es ser amable que ser digno de que alguien sea para dejarme ser? La existencia del desasido es, pues, amor y lo que el ama es todo. En ese amor o, mejor aún, como ese amor el desasido es uno y lo mismo con la divinidad. En efecto, Dios es amor y tal amor, como

20 *DPT*, p. 309.

21 Bernhard Welte, *op. cit.*, p. 37.

bien observa M. Enders, se reconoce en el hecho de que para Dios "todas las creaturas sean amables, esto es, portan en ellas algo digno de ser amado, que Dios como su creador ha debido poner en ellas, sin, empero, dividirse ni disolverse en una multiplicidad en virtud de su actividad creativa."[22] Esto amable, que el desasido deja ser y que Dios ha puesto como digno de ser amado en todas las creaturas, no puede ser una característica peculiar diferente de cada creatura que porta en sí lo amable, pues, en ese caso, Dios se disolvería en la multiplicidad por obra de esa misma actividad creativa. Lo que hace amable a todo, que *en todo está presente* y que es lo que el desasido, en tanto su existencia es amor, deja ser no puede ser, pues, la figura concreta y finita que asuma cada creatura. Lo que es uno y lo mismo en cada creatura, lo que Dios y el desasido experimentan como amable en cada una de ellas es que *son*, que en cada una de ellas *se da el ser*. Por ello mismo, lo que ama el desasido, dejando que todo sea, es que *se dé el ser*, en el doble sentido de que se engendre, esto es, de que *acontezca* ser, y de que esa posibilidad de ser *esté* en todas las creaturas como una dación, como la donación de una potencia generativa que les permite llegar a ser, desarrollarse y ser lo que son. En consecuencia, existiendo como amor, como dejar y ser para que el ser se dé, el desasido es uno con la deidad, pues la deidad es amor y el amor no es sino dar ser. Ambos llegan a ser lo mismo en el acontecimiento del amor, concebido como dar y dejar ser a lo que es; y ambos, también, llegan a ser lo mismo respecto de lo amable, en cuanto su existencia se agota en dejar que lo amable de cada creatura (precisamente, que a través de ellas acontezca ser) sea. En este sentido, por ejemplo, puede interpretarse el siguiente texto eckhartiano: "Dios es amor, pues él me ama con el amor con el que él se ama a sí mismo y quien a él lo privara de esto, lo privaría de su entera deidad."[23]

De acuerdo con ello, la deidad -lo divino- de Dios no es sino amar. Y su amor a mí (y a todo lo que es) resulta el mismo amor que se tiene a sí mismo, porque amarme es darme ser y su ser es precisamente dar a todo lo que es la posibilidad de ser. En cuanto el desasido existe para dejar que el ser se dé, su ser se vuelve uno con el amor que la deidad de Dios, como dación de ser, es. Así vistas las cosas, la nada en que se ha vuelto el desasido no es un vacío inerte, sino que está traspasada por la presencia de la divinidad. De allí que el desasimiento, que vuelve

---

22 Markus Enders, "Das göttliche Wesen der Liebe im Verständnis Meister Eckharts", *Erbe und Auftrag*, N. 79 (2003), pp. 27-44; p. 40.

23 Meister Eckhart, Meister Eckhart. *Deutsche Werke Band 3: Predigten*, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, Stuttgart: Kohlhammer, 1977, p. 79. Sigla: *DW III*.

mi existencia un puro dejar ser, sea no sólo condición necesaria, sino también suficiente para la unión del alma con la deidad[24]. Habrá que profundizar en el sentido de esta unión acontecida como amor.

3. LA UNIDAD DEL ALMA CON LA DEIDAD

3.1. UNIDAD DE ACONTECIMIENTO

Hemos afirmado que gracias al desasimiento el hombre se vuelve uno e "idéntico" con la deidad, con la esencia misma de lo divino. Se trata -es menester resaltarlo- no de una unidad del alma, comprendida como el conjunto de la vida psíquica del sujeto, con "Dios", concebido, por su parte, como un ente personal al que le es inherente el poder infinito. Ello sería, naturalmente, un sinsentido. La unidad no puede ser con Dios, porque el nombre "Dios" implica de suyo la relación con un ser suprapotente, esencialmente diferente de la creatura finita a él subordinada[25]. En este plano, entre la creatura y Dios no podría haber unidad ninguna. De allí que, bien pueda decirse, que "quien pregunta por Dios, pero no por cómo es él en la relación, sino en sí mismo, debe llegar a ser ´libre de Dios`"[26]. No se trata, pues, aquí, de una unidad relacional del alma con "Dios, sino de una identidad entre algo del alma y Dios en sí mismo: entre la esencia del alma y la divinidad o deidad de

---

24 Hemos dicho que la voluntad del desasido se convierte en un puro dejar que el ser se dé y, haciéndolo, es una con la voluntad de Dios, concebido como dar ser. Ahora bien, ¿qué es lo que vuelve necesario que el hombre que se ha vaciado de su voluntad se llene de la voluntad divina? M. Enders observa que dicha necesidad radica en el ser de Dios mismo. "La necesidad de Dios de autocomunicarse se funda en su esencial bondad, esto es, en su amor.: porque Dios es verdaderamente bueno, y porque el ser bueno consiste en compartirse a sí mismo (..), en verterse a sí mismo (*bonum est diffusivum sui*) Dios debe ser, como dice Eckhart, ´lo que más se comparte a todos`." Markus Enders, "Die Reden der Unterweisung: eine Lehre vom richtigen Leben durch einen guten und vollkommenen Willen", p. 80. Podría radicalizarse esta idea y extraerla de su contexto metafísico. En tal caso cabría afirmar que, si darse a sí mismo no es una propiedad de Dios, sino que la deidad de Dios es obrar dando ser, entonces una completa dación de sí a todo lo que es resulta inherente al ser de Dios mismo. "Por ello no debo pedir yo por su don, pues él debe darlo; antes bien debo pedirle que me haga digno de recibir su don y agradecerle que él sea de un modo tal que él deba dar." Meister Eckhart, *DW III*, p. 81.

25 En este sentido puede afirmarse que la misma idea de "Dios" sólo es posible en función de su relación con un yo creado, enteramente diferente suyo y del cual es precisamente su Dios creador. "La aparición del nacimiento del Yo-creado despliega a su vez el surgimiento de Dios ´como Dios`, es decir, como un supra-ente posicionado enfrente del Yo-creado." Ricardo García Baeza, "El concepto de origen en Meister Eckhart y la relevancia filosófica de su pensamiento en la obra de Martin Heidegger", *Pensamiento,* vol 67 (2011), n. 252, pp. 197-212, p. 206.

26 Dietmar Mieth, *Meister Eckhart*, München: C.H. Beck, 2014, pp. 46-47.

Dios. Dicho de otro modo, la unidad sólo puede aludir a que la esencia del alma *se da* de un modo idéntico al que se da la deidad o esencia divina. ¿Cómo concebir esta identidad? El propio Eckhart nos da, al respecto, indicaciones decisivas. Escribe el Maestro en el sermón *Iusti vivent in aeternum*:

> Lo que es transformado en otro, deviene uno con él. Tan enteramente soy yo transformado en él, que él me obra como su ser (y, por cierto,) como uno *no* como *igual*; en el Dios viviente es verdadero que no hay ningún tipo de diferencia.[27]

¿Qué tipo de identidad es aquí aludida? No, por cierto, una identidad de substancias, pues lo transformado -la creatura humana- es en y por sí misma distinta de aquello -Dios- que la transforma. Se trata, por el contrario, como bien observa y desarrolla Bernhard Welte, de una *unidad de acontecimiento28*. En efecto, gracias a una transformación -el desasimiento en el que el hombre se desprende de sí y se hunde en el abismo sin nombre de la divinidad- la realización de mi ser, el modo en que éste deviene y acontece, se vuelve uno con el acontecer de la divinidad. Y lo hace hasta tal punto que mi ser es obrado, esto es, es hecho suceder por la divinidad como su propio ser. Lo determinante aquí son los términos "uno" e "igual". Cuando Eckhart afirma que Dios me obra como uno y *no como igual* excluye la posibilidad de que el proceso de transformación iguale dos seres diferentes, pues para que algo sea igual a otra cosa se necesita no uno, sino dos seres no idénticos que llegan a igualarse sin perder su identidad respectiva. Sin embargo, aquí el discurso habla verdaderamente sobre unidad en el sentido de identidad de lo mismo. Pues bien, esto "mismo", que no es una igualdad de dos seres diferentes, es un acontecimiento: el modo en que acontece la existencia del desasido es, en su acontecer, indistinguible del acontecer mismo de la deidad. Se trata, por tanto, de una identidad que, *cuando acontece*, hace que dos entidades sustancialmente diferentes se reúnan en el acontecimiento, de un modo tal que, la realización del ser de una de ellas, el alma humana, deviene la obra, esto es, el modo en que realiza su ser, la otra, la divinidad. Por ello, puede decirse que "él me obra *como su ser*". Fuera del acontecimiento en que soy uno con y lo mismo que la deidad, a saber, fuera del momento en que mi ser es un puro ser para que se dé el ser de lo que se da, el alma y la divinidad son diferentes. Pero en el instante del

27 *DPT*, p. 186.

28 Cf. Bernhard Welte, *op. cit*, pp. 110-121.

acontecimiento todas las diferencias del alma con la divinidad son, por así decir, puestas entre paréntesis, y se enciende una "chispa del alma" en la que arde la divinidad misma. El desasimiento no es sino la condición para poner al descubierto, si se me permite prolongar el símil, la inflamabilidad del alma: el hecho de que la última esencia del alma -la espiritualidad del alma- sea el ser susceptible de arder como la divinidad, esto es, de ser un lugar en el que se enciende o un modo de encenderse de la misma divinidad. Por eso mismo, el alma, sin ser por sí misma Dios (no hay aquí panteísmo), puede, si se prepara a través del desasimiento, experimentarse a sí misma como aquello que desde sí no es nada y que se agota por completo en darse como el obrar mismo de la divinidad. Eckhart ilustra esta unidad de acontecimiento con la analogía entre el ojo que ve y lo visto:

> Si mi ojo debe ver el color, debe estar libre de todo color. Si veo el color azul o blanco, entonces es el ver de mi ojo que ve el color precisamente lo mismo que él está viendo, lo mismo que es visto con el ojo. El ojo, en que veo a Dios, es el mismo ojo en el que Dios me ve; mi ojo y el ojo de Dios, esto es *un* ojo y *un* ver y *un* conocer y *un* amar.[29]

Ante todo, esta imagen del ojo alude a la idea de desasimiento. Para que el ojo sea lo mismo que él está viendo y en él se imprima el color que ve, es necesario que el ojo esté libre de todo color, como el alma debe estarlo de toda voluntad. Si esto es así, entonces el ojo, *en la acción* de ver, es lo mismo que lo visto y lo visto acontece *como tal* gracias al ver del ojo. El ojo, por cierto, no es igual a lo visto, pero, en la visión, lo visto y el ojo son la misma cosa. "Ver y ser visto son, pues, un único proceso que, sin embargo, puede ser recorrido o considerado desde distintos lados."[30] Resulta, así, por obra de la visión, una identidad o unidad en el acontecimiento entre dos seres que, considerados por sí mismos y fuera del acontecimiento, permanecen separados y diferentes. Del mismo modo, en aquel acontecimiento que consiste en convertir mi ser en un puro dejar que se dé el ser, dos seres que, considerados en sí mismos son diferentes, el yo y Dios, devienen uno y lo mismo: el puro fluir de la dación de ser.

Así vista, como unidad de acontecimiento, la unión mística entre alma y lo Divino es una unión en el obrar o una unidad en la acción. Por eso puede afirmar el Maestro, en el pasaje arriba citado, que mi ojo y el ojo de Dios son uno en la acción, esto es, son "un ver y un conocer",

---

29 *DPT*, p. 216.

30 B. Welte, *op. cit.*, p. 114.

y, sobre todo y fundamentalmente, "un amar". El alma ve y conoce lo amable en cada creatura, cuando deja que el amor con que Dios ama lo amable en ella se apropie de sí y fluya hacia cada creatura que ella ama, de modo tal que en su amar el amor con que ella ama es el mismo amor de Dios. El obrar de Dios en mí como amor y el devenir yo mismo ese amor son uno y lo mismo. Eckhart es explícito al respecto: "El obrar y el devenir son uno"[31]. Cuando esta acción no ocurre, cuando mi propia voluntad impide que Dios obre en mí y que mi ser sea un puro dejar ser, entonces yo no devengo uno con Dios. "Cuando el constructor no obra, tampoco la casa llega a ser"[32]. Es por ello que la unidad mística entre el alma y Dios es sólo una unidad en la acción: Dios me da mi ser como un ser que puede asumir la obra de dar ser. En esa obra mi ser y el de Dios son uno. "Dios y yo, nosotros somos uno en tal obrar"[33]. Pero no lo somos, repito, porque nuestra sustancia sea idéntica, sino porque él obra[34] en aquel que el desasimiento ha vuelto nada, haciéndolo ser de modo tal que su ser sea un obrar que obra la obra divina. "Él obra y yo llego a ser"[35]. Dios es como el fuego que transforma en fuego todo aquello que a él se arroja y de lo cual él se apodera[36].

Así comprendida, "esta identidad del acontecimiento, no disuelve la diferencia del respectivo ser para sí"[37]. Por ello bien puede decirse que se trata de un "pensamiento que se sitúa muy lejos de un panteísmo primitivo"[38]. Sin embargo, para que la madera pueda volverse fuego por el fuego, es necesario que la madera sea inflamable. Algo debe haber en la madera para que ésta pueda arder. Análogamente, algo debe haber en el alma que pueda volverse divino en el acontecimiento en el que ella obra la obra divina. La pregunta por este algo nos conduce a la comprensión del sentido último de la unidad o identidad de acontecimiento como *idemidad de estar*.

---

31 *DPT*, p. 186.

32 *Ibid*.

33 *Ibid*.

34 También para Dietmar Mieth es este obrar, al que Dios por su propia esencia divina se ve movido, aquello a través de lo cual, en la acción misma, dicha esencia se difunde o se autocomunica en y se vuelve una con el alma: "La densidad de la unidad es forzada por la autocomunicación de Dios en su obrar constantemente actual que constituye su ser." *Dietmar Mieth*, *op. cit*., p. 49.

35 *DPT*, p. 186.

36 "El fuego transforma en sí aquello que lo alimenta y ésta es su naturaleza. La madera no transforma el fuego en madera, sino que es el fuego el que transforma la madera en él mismo." *Ibid*.

37 B. Welte, *op. cit*., p. 120.

38 *Ibid*.

3. 2 IDEMIDAD DE ESTAR

Esta esencia (indecible) del alma que es (no igual, sino) lo mismo (no que Dios, sino) que la divinidad o deidad de Dios, es llamada por Eckhart en el célebre Sermón 2 "ciudadela del alma". Refiriéndose a eso divino que se asienta en el alma y a su denominación como "ciudadela" escribe el Maestro:

> He dicho a veces: sólo hay una fuerza en el espíritu que es libre. A veces he dicho que es un vigía del espíritu; a veces he dicho que es una luz del espíritu; a veces he dicho que es una chispa. Ahora digo que no es ni esto ni lo otro; y, sin embargo, es algo que está por encima de esto y lo otro, como el cielo lo está sobre la tierra. Por eso lo llamo ahora de un modo más noble de lo que nunca lo llamé y, con todo, ese algo sobrepasa tanto la nobleza como el modo y queda por encima de ellos. Esta libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente suelta y libre, como Dios es suelto y libre en sí mismo. Es tan plenamente uno y simple como Dios es uno y simple, de modo tal que en manera alguna es posible asomarse hacia su interior.[39]

Esta fuerza libre, este algo, uno y simple, que está por sobre toda palabra, que no se deja definir, y que las múltiples imágenes del vigía, la luz, la chispa y la ciudadela no pueden terminar de asir, es, para Eckhart, la mismísima deidad de Dios que está presente en el alma. Refiriéndose a ella, continúa el Maestro:

> Aquella misma fuerza, de la que he hablado, en la que Dios, floreciendo y reverdeciendo, está con su entera divinidad y el espíritu [está] en Dios, en esa fuerza engendra el Padre a su Hijo unigénito tan verdaderamente como en sí mismo, pues él vive en verdad en esa fuerza, y el espíritu engendra con el Padre el mismo Hijo unigénito y a sí mismo como el mismo Hijo y es el mismo Hijo en esa luz y es la verdad.[40]

Si atendemos a este texto, la ciudadela o chispa, que es aquella única parte del alma[41] idéntica a Dios, aparece asociada con la capacidad,

---

39 *DPT*, p. 163.

40 *Ibid*.

41 "Con *esta* parte es el alma igual a Dios, y si no, no" *DPT*, p. 164. No se entiende, entonces, interpretaciones que sostienen que la *scintilla animae* "no es parte integrante del alma", sino que tan sólo señalaría "la relación más profunda (…) puramente dinámica y espiritual entre Dios y el hombre, (…)". Alfonso Maestre Sánchez, "Maestro Eckhart (1260-1327) o la «secularización» de la experiencia mística cristiana", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 24 (2007), pp. 119-140, p. 134.

potencialidad o fuerza (*Kraft*) de engendrar. En efecto, en ella Dios florece y reverdece, es decir, se engendra engendrando ser; en ella engendra el Padre a su Hijo unigénito; en ella el espíritu se engendra a sí mismo como el mismo Hijo y en ella es la verdad, pues sólo lo que llega a ser puede ser verdad. Si esto es así, si, además, como antes vimos, lo divino de Dios es ser dación de ser[42], entonces es la potencialidad de engendrar, la creatividad o capacidad de dar o hacer emerger el ser lo propiamente divino que atraviesa todas las cosas y que está presente *como divinidad* misma en el alma; y lo está *en el momento* en que el existente existe dando ser. Así vistas las cosas, la identidad de la ciudadela del alma, a la que ni siquiera el propio Dios puede entrar sin dejar fuera sus nombres y propiedades, con la divinidad, que no es ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo[43], no es una unidad de substancia, tampoco una unidad que surja de la relación entre dos diferentes. Es una mismidad de *estar* antes que una identidad de ser o de relación. La divinidad -la creatividad o fuerza engendrante, simple y, por lo pronto, indiferenciada- que está en todas partes *está* también como ella misma en lo profundo del hombre cuando, por obra del desasimiento, éste experimenta que su existencia deviene un dejar que se dé y engendre el ser. En el momento en que ello acontece, el hombre es uno con la divinidad, lo divino actúa en él y él forma parte de la constante y continúa creación, que es lo propiamente divino[44]. Como está unidad no es sustancial, como ella sólo se da en el instante en que el hombre, gracias al desasimiento de sí, deja que acontezca la obra creativa de dación y despliegue de todo lo que puede ser, bien podemos decir que no se trata aquí de una unidad de ser, si se entiende ser como subsistencia sustancial (*Bestand*). Antes bien, se trata, como afirmábamos, de una unidad de *estar o de instanciación*. En el

---

42 La idea de que es posible identificar lo divino no con un ente que da algo, sino con un puro darse que da todo ser, todo bien y toda verdad puede ser refrendada con pasajes como el siguiente del Sermón 10 *(Quasi stella matutina…)*: "El sol da su brillo y permanece, sin embargo, fijo en su lugar; el fuego da su calor y, con todo, sigue siendo fuego. Dios comparte lo *Suyo,* porque él es desde sí mismo, lo que él es, y en todos los dones que él da, se da ante todo el mismo." *DPT*, p. 197.

43 "Dios mismo no va nunca a asomarse ni siquiera un instante allí y aún nunca se ha asomado allí, en cuanto existe en el modo y propiedad de sus personas." *DPT*, p. 164.

44 Aun cuando no identifica la divinidad o deidad con la creatividad, también Silvia Bara Bancel advierte que cuando el ser humano es uno con Dios se vuelve actor de la creación continua: "Entonces sólo Dios actúa, y el ser humano, siendo uno con Dios, participa también de la obra divina de la creación, una creación continua." Silvia Bara Bancel, "El Reino de Dios en nosotros según el maestro Eckhart", *Pensamiento*, vol. 73 (2017), n. 275, pp. 147-167, p. 164.

acontecimiento en que el hombre es para que se dé el ser, la misma divinidad *está* o se *in-stancia* en el alma como ella misma, a saber, como fuerza de engendrar o creatividad pura y simple. Se trata de aquella creatividad, por lo pronto libre e indiferenciada, que era antes de que el alma y el mismo Dios fuesen; que siempre es como la misma potencialidad creativa que todo lo atraviesa y renueva; y que siempre será aquello que haga llegar al ser y sostenga en él a todo lo que es. Esta divinidad, que se instancia en el alma y deviene su ciudadela última, bien puede ser llamada una "chispa", pues se enciende a cada instante y su luz transforma la oscuridad informe del caos en la claridad en que cobran forma las figuras del cosmos. Pero debe entenderse bien el símil. La chispa no es lo iluminado. La chispa -lo divino, la deidad, la ciudadela de la que hasta el propio Dios "como Dios o ente suprapotente" queda fuera- es la fuerza o potencialidad, una y simple, pero contantemente renovada, de traer a la luz todo lo que a la luz viene. La chispa no es lo que luce cuando ella se enciende, sino el encenderse mismo del proceso creativo. Del mismo modo, el hombre *no* es divino por *lo que* pueda crear, lo divino en él radica en que porta en sí la creatividad, la potencialidad de engendrar, de hacer que su ser sea dación de ser. La unidad con lo divino es, entonces, el encenderse de la chispa en él, pues eso basta para que forme parte del fuego siempre vivo del ser. Cuando un hombre experimenta el encenderse de esa chispa dentro suyo, entonces él accede a la unión mística con la divinidad o, lo que es lo mismo, experimenta que la divinidad *está* también en él.

A mi modo de ver, esta identidad de estar, de carácter acontecimiental, puede ser elucidada, antes que con el término identidad, con el de "idemidad". El alma y lo divino son, no precisamente idénticos, sino "idémicos"; y lo que Welte llama "identidad de acontecimiento" puede ser expresado con mayor exactitud con la palabra "idemidad". Tomo el término de Heinrich Rombach. Permítaseme traer a colación algunos puntos esenciales del concepto rombachiano de idemidad, en cuanto ellos pueden, retroactivamente, iluminar la lectura hermenéutica del sentido último de la unión eckhartiana del alma con la divinidad.

Para Rombach, cuando el modo en que realizo el conjunto de mi existencia posibilita o "deja" que todo lo que es en la situación en la que me encuentro despliegue y articule su ser, de modo tal que la situación alcance el mayor grado posible de desarrollo y estructuración de sus potencialidades, entonces el existente y la situación son *idémicas*. Se trata de una identidad total o mismidad entre el despliegue del ser de la situación y del existente que Rombach llama, precisamente, "idemidad. Así, por ejemplo, un hombre que decide voluntariamente colocarse al servicio de una causa a lo sumo se identifica con ella. "En cambio un

hombre en el que y a través del cual *se genera* una determinada filosofía, un nuevo pensamiento fundamental, una verdad no se identifica, sino que se idemiza con ésta."[45] Quien se idemiza con su potencialidad de generar ser no lo hace voluntariamente, sino que, como el artista que no puede sino generar la obra que late dentro suyo, resulta tomado desde el interior de su ánimo por una fuerza que lo mueve a hacer ser aquello que se siente encomendado a hacer. En consecuencia, aquel que se idemiza con las posibilidades vitales que se gestan en su situación o, mejor dicho, con el poder gestarlas, no *tiene* un determinado tipo de vida, ni *tiene* una cierta situación, sino que *es* esa vida, *es* esa situación por él posibilitada; y, a la inversa, esa situación es, es decir, se genera y se despliega como tal, porque él es como es. Según Rombach, el existente que vive idemizado con su situación y traspasado por ella, en lugar de estar enajenado por dicho traspaso, obtiene, gracias a él, su ser-propio. Y ello porque el hallarse transido por el impulso a lleva al mayor grado posible de despliegue y articulación de ser a la situación en la que se encuentra es lo que le permite desarrollar el conjunto de posibilidades de ser que lo justifican y le dan sentido a su existencia. Quien llega en algún instante a esta idemización experimenta que "ahora sí" está viviendo su propia vida. Sin embargo, estrictamente hablando, no es su "propia" vida lo que vive, "sino que se trata de la vida en absoluto."[46] Es *la* vida, el impulso de generación, despliegue y articulación de ser -lo que hemos llamado creatividad- lo que se realiza a través de o (mejor) como su propia vida. Por ello afirma Rombach que, donde resplandece la idemidad, se advierte también el "sello del espíritu"[47], es decir, se hace presente y se realiza el impulso generativo de autoconfiguración estructural que atraviesa todo lo que es. A ese impulso creativo lo llama Rombach avance emergente (*Hervorgang*) y es, para él, lo divino mismo: la vitalidad o energía creadora que fluye en y traspasa todo lo que es. En consecuencia, no es, estrictamente hablando, mi vida la que se realiza en la idemidad, sino la vida divina misma.

Estimo que la unión eckhartiana del alma con la divinidad bien puede ser leída como un acontecimiento de idemización, en el sentido esencial que asume esta noción en el pensamiento de Rombach cuando la refiere a la presencia y realización en mí de la propia vida divina. En efecto, también en el caso de Eckhart, la identidad del alma con la deidad se da como aquel acontecimiento en el que mi propio

---

45 Heinrich Rombach, *Der Ursprung. Philosohie der Konkreativität von Mensch und Natur,* Freiburg: Rombach Verlag, 1994, p. 58.

46 *Ibid*.

47 Heinrich Rombach, *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit*: *die philosophische Hermetik.* Basel: Herder, 1983, p. 130.

ser se agota en dejar que la vida divina, el impulso creativo o fuerza engendrante que es la divinidad misma, se haga presente y se vierta como mi existir. Cuando ello ocurre yo y la divinidad no somos idénticos, sino "idémicos"; y ello -repito- no porque yo sea Dios, sino porque la divinidad *está*, esto es, se enciende, brota y reverdece en mí alma, obrando mi existir.

4. LA TEMPORALIZACIÓN DE LA UNIÓN DE ALMA Y DIVINIDAD: EL NUN

Con el término "*Nu*" o "*Nun*", que traducimos por "ahora", designa Eckhart la mínima unidad de tiempo pensable en tanto instante aconteciente. El *Nun* es, pues, el ahora presente y es el tiempo en que Dios crea o, dicho de otro modo, en que la divinidad se da. Escribe Eckhart:

> Si dijéramos que Dios habría creado el mundo ayer o lo crearía mañana, estaríamos comportándonos de modo insensato. Dios crea el mundo y todas las cosas en un ahora presente, y el tiempo que ha pasado hace mil años le es a Dios en él del mismo modo presente y del mismo modo cercano como el tiempo que es ahora.[48]

De acuerdo con ello, Eckhart utiliza el término "*Nun*" en el sentido del eterno estar-presente de Dios como creador en cada ahora, en cada uno de los átomos del tiempo. En efecto, Eckhart ve la creación -el darse de Dios como generación de ser- como una ejecución continua. Está convencido de que, si la divinidad en el más mínimo momento dejara de darse y se retirase de su creación, ésta cesaría de regenerarse y se precipitaría en la nada. "Dios era, es y seguirá siendo el incesante dispensador de ser de todo aquello que es. Y esta eterna e interminable presencia creadora de Dios que todo lo atraviesa se expresa, para Eckhart, en el *´Nun`* como la más pequeña unidad de tiempo pensable."[49] Así concebidas las cosas, el "ahora" o "*Nun*" es el modo en que la divinidad de Dios, su potencia engendradora o creatividad, se temporaliza, en el sentido de hacerse presente en todos los seres. El *Nun* es, también, por tanto, la temporalización misma del acontecimiento de unión idémica entre el alma y la divinidad. ¿Cómo entender este *Nun* que es a la vez lo eterno que está presente tanto ahora como hace mil años, como también el instante en tanto mínima unidad de tiempo pensable? Esta paradoja, consistente en que la divinidad acontezca en el instante y este instante, a la vez, sea eterno, sólo puede resolverse, si se comprende que, para

48 *DPT*, p. 206

49 A. Haas, T. Binotto, *op. cit*., p. 83.

Eckhart, la eternidad no acontece ni se hace presente como un final escatológico del que nada sabemos y en el que Dios estaría en reposo y todos los seres habrían llegado a su consumación, sea ésta la que fuese. La eternidad no es un tiempo quieto, sino un permanente recomenzar. La eternidad es dinámica. El *Nun* mienta, en consecuencia, la eternidad en el instante, en cuanto en cada instante recomienza ininterrumpida y, en tal sentido, eternamente, la obra de la creación. Ese instante, a pesar de ser diferente en cada caso, es siempre el mismo instante para Dios. No, obviamente, porque se trate del mismo momento cronológico en la historia humana, sino *porque cada instante acontece como lo mismo*, a saber, como el tiempo propicio para que lo divino se difunda y despliegue, desplegando y renovando el ser. Por ello mismo puede decirse que la unión mística entre el alma y la divinidad, en tanto acontecimiento actual, se da en el instante en que el hombre deja que su existencia no sea obra suya, sino, precisamente, una in-stancia de la obra de la divinidad; pero, en tanto potencialidad, es decir, en tanto presencia de esa capacidad creadora divina en el alma, susceptible de ser puesta en acto una y otra vez, la unión con la divinidad está constantemente presente en cada ahora del alma y mora siempre en ella. Como chispa acontece en un instante que puede siempre reiterarse, pero como inflamabilidad es lo que siempre está presente en cada ahora. Así concebida, la temporalidad de la unión mística es, a la vez, instante y eternidad: es la eternidad "instantaneizándose" y el instante eternizándose. La eternidad se vuelve, así, en el caso de Eckhart, "no un tiempo quieto, sino tiempo dinámico, movido, incitante; un tiempo al que incesantemente afluye nuevo ser."[50]

Ciertamente Eckhart está convencido de que el instante en el cual Dios creo al hombre, el instante en el que él mismo escribe y aquel en que perezca el último humano son, desde la perspectiva de Dios, un mismo punto en el tiempo.

> Si el espíritu estuviera todo el tiempo unido con Dios en esta fuerza, el hombre no podría envejecer, pues el ahora en el que Dios creo el primer hombre, y el ahora en el que el último hombre va a perecer, y el ahora en el que yo hablo, ellos son iguales en Dios y no son nada más que un ahora.[51]

Si el hombre estuviera efectivamente todo el tiempo unido a la divinidad, si él no fuese nada más que potencial creativo infinito, dación

50 *Ibid*, p. 85.

51 *DPT*, p. 162

de ser y no también creatura creada, esto es, prosecución sucesiva de un ente finito ya dado, entonces para él todos los momentos también serían uno: "Ahora atended, este hombre habita en *una* luz con Dios, por eso en él no hay sufrimiento ni sucesión, sino una eternidad que permanece siendo igual."[52] Más allá de la especulación metafísica acerca de cómo se da el tiempo para Dios, lo cierto es que el hombre no es la divinidad, aun cuando la divinidad pueda estar en él y obrar su obra. Por ello este único instante eterno es, para el hombre, cada vez que se reactualiza su unión con la divinidad, un instante nuevo. Sin embargo, cuando es idémico a la deidad, mora en un ahora que es uno y el mismo y que contiene todos los momentos de la creación, a saber, el ahora en que la divinidad se hace presente en el tiempo y *ya siempre* genera y renueva el ser. Este ahora, siempre nuevo para el hombre, es, en efecto, para Dios, siempre uno y el mismo, pues el ahora en que la divinidad está presente y hace ser a lo que es comprehende cada uno y todos los fragmentos del tiempo.[53]

La representación de la eternidad de Eckhart no es, entonces, de ningún modo, estática, sino la de un proceso creativo en constante desarrollo y vitalidad. La eternidad sería, así vista, una dinámica absoluta. Y el acontecimiento en que se da la unión del alma con la divinidad funge como aquel instante en que lo eterno se va realizando en el tiempo humano. Esto eterno no resulta, sin embargo, despedazado por el instante, sino que se concentra, una y otra vez, en el acontecimiento que en él ocurre y desde allí se vierte, bullente, cual desde un manantial. No es, pues, la incursión del alma en el *Nun* divino un acontecimiento exclusivo que suceda una sola vez y que vuelva lo eterno un átomo del tiempo. Antes bien, es el propio *Nun*, latiendo en la ciudadela del alma con innúmeros latidos, el que una y otra vez deja al alma humana experimentar en sí la eternidad. Es, tal vez, desde esta convicción que el Maestro haya podido escribir pasajes como el siguiente:

> Cuando una gota se vierte en el mar bravío, entonces se transforma la gota en el mar y no el mar en la gota. Así también ocurre con el alma: cuando Dios la atrae hacia sí, ella se transforma en él, de modo tal que la gota se convierte en divina y no Dios en alma.[54]

---

52 *Ibid*.

53 "Si yo tomo una parte del tiempo, ella no es ni el día de hoy ni el de ayer. Tomo yo, sin embargo, el ahora, entonces comprehende esto todo el tiempo en sí. El ahora en que Dios creo el mundo, él está tan cercano a este tiempo como el ahora en que yo hablo, y el día del Juicio lo está tanto como el día de ayer." *DPT*, p. 195.

54 *DPT*, p. 410.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: POSITIVIDAD DE LA MÍSTICA ECKHARTIANA

En lugar de una conclusión que repita, resumida, la interpretación de la índole de la unidad del alma con Dios, de su condición y de su temporalización, que ya hemos desarrollado en los parágrafos precedentes, quisiera terminar con una breve reflexión acerca de la significatividad actual de esta experiencia de unión mística con la divinidad de la que habla Eckhart, cuya fascinación no ha perdido, a pesar del transcurso de los siglos, ni su fuerza ni su vigencia.

El conocido teólogo contemporáneo Edward Schillebeeckx ha observado lo siguiente:

> Los hombres modernos no necesitan a Dios para la explicación del cosmos, tampoco para la edificación de una ética coherente o una antropología. Precisamente por ello, en el clima social occidental de secularización e indiferencia religiosa, de cientifización y tecnificación, de pensamiento instrumental medio-fin, la pregunta por Dios se convierte en la pregunta más libre e infundada que el hombre se puede plantear y también el camino hacia Dios en el más libre de los caminos de la vida.[55]

Schillebeecks observa, aquí, que Dios, si todavía puede tener lugar en nuestra sociedad secularizada, no lo obtendrá porque se lo necesite para demostrar con él otra cosa: la moral, el orden del mundo, el poder del Estado, etc. Dios ha dejado de ser significativo como fuerza explicativa que viene a rellenar una carencia de la inteligencia o del poder humanos. No necesitamos ni nos satisface buscar a Dios como instrumento para aclarar algo. Su significación no puede ser meramente negativa, como si se acudiese a él para solucionar un déficit cognitivo o social. Si ha de tener alguna, ella no ha de provenir de la *necesidad* de encontrar una *explicación* a alguna otra cosa, sino la de un *don* que es *buscado libremente*. ¿A cuál don me refiero? Pues bien, ha de tratarse de uno que da lo que el hombre no necesita para ejercer su poder, ni para explicar o dominar los entes del mundo, ni siquiera para vivir en una sociedad ética. Ha de tratarse, también, de uno que da lo que ninguna de aquellas realidades externas, para cuya fundamentación se ha usado a Dios, puede ofrecerle al hombre. Me refiero a aquel don que radica en recibir la experiencia de una completa plenitud de mi propio existir. La búsqueda de Dios, en todos los tiempos, pero, tal vez, hoy

55 Edward Schillebeeckx, *Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt*, Freiburg i. B., Herder, 1987, p. 16.

más que nunca, es inseparable de la libre y *positiva* (es decir, no forzada por ninguna necesidad exterior) búsqueda de un sentido absoluto de mi propia existencia. Se trata de una plenitud incorruptible, que el existente ansía experimentar *en sí*, como si fuese inherente a su propio ser, y que, por lo mismo, nunca hallará en alguna exterioridad finita. Pues bien, la mística eckhartiana, concretamente su idea de la unión del alma con la divinidad y el consecuente don de la presencia de algo divino y absoluto en el hombre, le ofrece a éste un camino hacia esa experiencia religiosa de plenitud, a la que, sin lugar a dudas, no lo llevan los caminos de la sociedad secularizada. ¿De qué experiencia estamos hablando? Silvana Filippi nos dice que Eckhart intenta expresar "la experiencia inefable de la unión amorosa del alma con Dios"[56] y que "concibe a Dios en su más pura esencia como vida bullente que se brinda por sobreabundancia en la emanación creadora."[57] En un sentido convergente, podría decirse que la planitud o sobreabundancia que la idea eckhartiana de la idemidad del alma y la divinidad nos invita a buscar es la de la *pura alegría de ser*. Eckhart nos desafía a cada uno a experimentar la alegría de que el ser *se dé*, esto es, de que una y otra vez se enciendan el ser y la vida en todo el universo y de que en nosotros mismos (en cuanto hemos recibido la posibilidad de dar ser) se prenda también esa misma chispa divina. Él, como quizás nadie en la historia del pensamiento, nos llama a experimentar, en lo abisal de nuestras almas, que la deidad "siempre se está derramando en todas las cosas con ser y con vida y con luz"[58]; y que ese derrame nos hermana con todos y cada uno los seres. Cuando tal experiencia ocurre, es posible experimentar también, aunque sólo fuere por un instante, esa fusión de alegría, paz y consuelo imperturbables que hoy día nos es tan ajena y que bien podríamos llamar bienaventuranza.

---

56 Silvana Filippi, "Martin Heidegger y la mística eckhartiana". *Invenio*, n° 11 (2003), pp. 33-39; p. 38.

57 *Ibid*.

58 *DPT*, p. 409.

"PATER ET PROLES, QUOD DE NULLO SIT AC QUOD NISI DE ALIQUO ESSE NON POSSIT"
LA RELACIÓN PADRE-HIJO EN EL SERMÓN 23 DE ISAAC DE LA ESTRELLA

Pedro Edmundo Gómez, osb.[1]

En los *Sermones* 23 al 26 para el domingo de la Sexagésima, Isaac de la Estrella pasa de la reflexión sobre de la unidad de Dios y la demostración de su existencia[2] a la cuestión de la Trinidad y su relación con la creación.

A finales del siglo XII se estableció una clara distinción metodológica entre las esferas del conocimiento natural y sobrenatural de Dios: el hombre podía probar su existencia a partir de la razón, pero era un don exclusivo de la revelación el conocimiento de la Trinidad, más allá de las analogías que pudieran usarse para su comprensión, sin embargo, en el tiempo de Isaac no era así, como señala el profesor B. McGinn:

> No sólo la concepción básica de la unidad del conocimiento tradicional -Platón y los filósofos antiguos habían vislumbrado las verdades de la esencia de Dios (incluso la Trinidad) (…) - sino también una

---

1 Abad de Cristo Rey, El Siambón, Tucumán, Argentina. Miembro honorario de la ACIF, Córdoba. Argentina.

2 *Cf.* P. E. Gómez, "*Sermo* 20 de Isaac de la Estrella: un sermón monástico-metafísico sobre la esencia de Dios", *Res-Vista* 12 (2017), pp. 103-161; "*Sermo* 19 de Isaac de la Estrella: un sermón monástico-metafísico sobre la existencia de Dios", *Res-Vista* 13 (2019), pp, 9-70.

> interpretación tradicional de Romanos 1, 20 (…), llevó a la convicción de que era posible encontrar la Trinidad en textos de pensadores paganos y construir argumentos cosmológicos y aritméticos para la necesidad de las Tres Personas en Dios. Mirando hacia atrás en estos intentos desde un punto de vista posterior, es fácil hacer juicios fáciles sobre ellos. Que una determinada interpretación historizara o naturalizara las procesiones trinitarias no es la cuestión de importancia esencial; más bien hay que intentar ver si estas opiniones (…) contribuyeron al desarrollo heurístico del hablar de Dios en el contexto medieval[3].

D. Pezzini en su introducción a la edición italiana de los *Sermones* nos orienta:

> Se ha dicho que la palabra que parece haber desencadenado en Isaac este 'curso intensivo de teología' ha sido el verbo 'salir' que abría la parábola del sembrador. En efecto, el *Serm.* 23 constituye una respuesta a la pregunta múltiple concerniente a los orígenes del Verbo que había comenzado el *Serm.* 19, con una investigación que continuará en el *Serm.* 24: estos textos forman así la parte trinitaria del tratado. Isaac trata de explicar cómo el Verbo/Hijo 'sale' del Padre (…) El lector podrá ver pos sí mismo la sutil habilidad dialéctica con la cual, en analogía con el proceso que en la mente racional lleva del conocimiento a la palabra que lo expresa, Isaac deriva del Padre el Hijo/Verbo…[4].

A partir de este marco teórico referencial podemos acceder al texto que nos ocupa. Isaac al finalizar el *Sermón* 23 pide: "al propio Sembrador del Verbo santo y secreto, que se digne sembrar en nosotros la inteligencia de estas verdades, y a vosotros hermanos, os conceda cosechar de la paja de nuestro sermón, el fruto de esta misma inteligencia"[5]. Ejerciendo el oficio de espigadores expondremos en esta comunicación solo la gavilla de la relación Padre-Hijo, el misterio del Verbo y su generación, para comprender como es a la vez distinto del Padre y uno con Él.

En el parágrafo 19 el abad hace un balance de su búsqueda, señalando que "encontramos en parte lo que nos propusimos buscar"[6],

---

3 B. McGinn, "Isaac of Stella on the Divine Nature", *Analecta Cisterciensia* 29 (1973), pp. 35-36.

4 D. Pezzini, "Introduzione", en Isacco della Stella, *I Sermoni, I*, Paoline, Milano, 2006, p. 68.

5 Isaac de la Estrella, *Serm.* 23, 20, en *El Misterio de Cristo. Sermones*, (Padres Cistercienses 15), Monasterio Trapense de Azul, Azul, 1992, p. 142. En adelante *Serm.*

6 *Serm*. 23, 19, p. 142.

¿qué es lo que ha expuesto sólo en parte y el auditorio ha comprendido también sólo en parte?: "de dónde salió el Verbo, cómo, cuándo y con qué cualidades, es decir, quién hablo primero, qué dijo, a quién, cómo, cuando habló"[7], por lo tanto el esquema de la exposición es: 1. "de dónde salió el Verbo", 2. "cómo" y 3. "cuándo y con qué cualidades".

1. "DE DÓNDE SALIÓ EL VERBO"

El sermón se inicia con una frase, que es como la clave de lo que sigue: "Verdaderamente hermanos carísimos, es verdadera, la promesa de la Verdad: *Llamad*, dice, *y se os abrirá*". El acento esta puesto como se ve en *veritas*. El predicador ha llamado y volviendo la mirada hacia atrás ve que se "ha abierto una puerta grande y visible", en la cual se pueden apreciar dos realidades: a) "apareció el Uno, que llamamos Dios, que existe antes de todas las cosas", y b) "hemos visto cómo todo viene de él, y de qué manera es él mismo en todas las cosas"[8].

El profesor B. McGinn señala:

> Los Sermones para la Sexagésima desarrollan dos temas entrelazados: la naturaleza triple de la Divinidad y la relación de las tres personas con la obra de la creación. Isaac no sostiene que Dios sea tres porque crea, pero indica ciertamente que a través de la acción creadora de Dios es como se la conoce en la Escritura llegamos a conocer la Trinidad. Dios es el origen y la causa eficiente de todo (Sermones 21,1-3; 22,8) (…) Así, la creación nos revela al Padre y al Hijo (…) Isaac presenta una de las teologías de la creación más estrictamente organizadas de su tiempo[9].

La relación unidad-multiplicidad se explica de la siguiente manera, las cosas "existen con más verdad y prioridad en él que en ellas mismas: porque en él existe desde la eternidad lo que ha sido creado en el tiempo o con el tiempo"[10], como argumento de autoridad cita *De consolatione Philosophiae* de Boecio: "Él mismo, belleza soberana, lleva en su pensamiento la belleza del mundo"[11], que según afirma McGinn es: "el preludio al programa que viene, Isaac abre con una de sus raras

---

7 *Serm*. 23, 19, p. 142.

8 *Serm.* 23, 1, p. 136.

9 B. McGinn, "Introducción", en Isaac de la Estrella, *El Misterio de Cristo. Sermones*, pp. XXV-XXVI.

10 *Serm.* 23, 1, p. 136.

11 Boéce, *Philos. Consol.*, III, metr. 9, (éd. L. Bieler, Corp. Christ. XCIV, p. 52, v. 7-8).

citas textuales (…) que introducen la palabra operativa, *mens*"[12], de esta forma la frase contiene en cifra la relación Padre-Hijo. *Mens* y *Veritas*/*Pulchrum* serán las coordenadas del sermón.

Luego de una invitación a no guardar silencio (parágrafo 2) y de una excitación de inspiración agustiniana[13] que aviva la fe (par. 3), ingresa de lleno en el tema: "4. Preguntémonos pues, hermanos, acerca del santo pensamiento de Dios que engendra el mundo antes de la existencia del mundo (…) Pero si él tiene un pensamiento, ¿cómo no es el mismo este pensamiento, él que es todo lo que tiene?"[14], y cita a Platón en las *Leyes*: "El pensamiento de cada uno es él mismo"[15], idea que también se encuentra en Cicerón[16], aplicándolo primero al hombre y luego ampliando la cuestión: "Así hay motivo para distinguir el ser como tal y el tener, el ser como tal y alguna cosa que es de él, que sea de él y sea lo que él mismo es"[17].

En el parágrafo cinco el razonamiento descubre de modo asombroso que "en esta verdadera y autentica unidad" hay también por tanto "una verdadera dualidad": "lo que es y lo que es de él"[18]. Unidad: "Y estos dos son verdaderamente uno, porque lo que él posee, él lo es"[19]. Dualidad: "Y este uno es verdaderamente dos, porque nada puede ser de sí mismo"[20] y esto porque no es posible decir que "uno se posea a sí mismo y que uno se pertenezca a sí mismo"[21]. Estos elementos se profundizan en el párrafo siguiente:

> Así, en esta bienaventurada e inefable unidad que hemos descubierto, se prueba que hay, por una más admirable dualidad que sin embargo no se aparta de la unidad, una realidad que existe de una realidad, es decir una que viene de otra; son dos y sin embargo una, una y sin embargo dos: existe el principio que antes de todas las cosas, el pensamiento en el cual son todas las cosas, y sin embargo no hay dos principios, porque lo que él tiene, lo es; padre y progenie, lo que no es de nadie y lo que es necesariamente de alguien. Porque a lo que no

12 B. McGinn, "Isaac of Stella on the Divine Nature", p. 36.

13 *Cf.* San Agustín de Hipona, *Serm.* 169, 18; *In Ps*. 69,8.

14 *Serm.* 23, 4, p. 137.

15 *Leyes* XII, 859a; *Cf.* 959b; *Alcibíades* 130c.

16 *Cf. El sueño de Escipión* 8,2.

17 *Serm.* 23, 4, p. 137.

18 *Ibidem.*

19 *Ibidem.*

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem.*

> es de nadie y de quien es siempre alguien, ¿cómo designarlo mejor que con el vocablo 'padre' de lo que es de él? Del mismo modo, no es inadecuado, si ninguna razón se opone a ello, llamar progenie suya a lo que es de él[22].

Isaac retoma aquí el principio metafísico[23]: Dios es todo lo que tiene[24], que se encuentra en el *Sermón* 8, 8 cuando comenta el pasaje de Jesús perdido y hallado en el templo: "no sabes que aún me conviene estar en las cosas de aquel que es todo lo que tiene, porque yo no soy él, sino de él, y sin embargo soy una sola cosa con él"[25], y que articula, por así decirlo, también el curso de los *Sermones* para la Sexagésima, a partir del *Sermón* 21, 4:

> ya se revela a nuestras búsquedas bajo la claridad deslumbradora de la gracia, es decir, un ser que es antes de todas las cosas y de quien provienen todas las cosas; después del cual no hay nada, y por encima del cual no hay nada; el principio que conduce todo al ser, el fin que contiene todas las cosas para que no recaigan en el no ser; la eternidad que mueve y rige todas las cosas en el ser, el creador, el moderador y el conservador del universo; el principio inmutable por el cual Jacob amado de Dios sirvió durante siete años –porque ésta es la traducción y el sentido de *Raquel*- el principio donde aquel bienaventurado Teólogo pescó en su red lo que buscamos, el santo Verbo de Dios, el principio que es todo lo que él posee y que no puede ser de otro modo u otro de lo que él es?[26].

También en el *Sermón* 22, 3: "Todo lo que es verdaderamente simple se identifica de modo necesario con lo que posee"[27], y en el *Serm.* 24, 10 sobre el Espíritu Santo: "el que se regocija es uno con aquel de quien se regocija y en quien se deleita, y puesto que todo lo que posee el ser uno, él mismo lo es, seguramente no hace más que uno con su alegría"[28].

---

22 *Serm.* 23, 6, p. 137.

23 *Cf.* P. E. Gómez, "El vuelo del pájaro. Isaac de la Estrella: una metafísica orientada hacia la mística", *Cistercium* 240 (2005), pp. 843-860.

24 *Cf. De Anima* 1876 BC; 1878 A.

25 *Serm.* 8, 8, p. 51.

26 *Serm*. 21, 4, pp. 124-125.

27 *Serm.* 22, 3, p. 129.

28 *Serm.* 24, 10, p. 145.

En el *Sermón* 34, 26, lo reencontramos: "Sólo se basta a sí mismo, aquél que es todo lo que tiene y no tiene necesidad de otro distinto de él"[29] y en el 40, 6: "Él, empero, con esa ternura que le es peculiar, que es él mismo, se acuerda con afecto de los que lo olvidan…"[30].

Quedan sólidamente establecidas dos realidades que se exigen mutuamente el Uno y lo que es de él, sin embargo, no hay dos principios, porque lo que él tiene, lo es; padre y progenie. Padre: "lo que no es de nadie y de quien es siempre alguien"[31], "de lo que es de él"[32] y progenie: "lo que es necesariamente de alguien"[33].

2. "CÓMO"

En el parágrafo siete, después de afirmar que uno es dos, da un paso más al decir: "todo lo que en él se presenta, en una verdad incomprensible, como no siendo de nadie, lo llamamos Padre; todo lo que tiene su origen en él solo, que no es de nadie y es llamado Padre, porque algo es de él como si eso fuese progenie suya, lo llamamos Hijo"[34]. Y luego especifica en qué consiste la distinción: "es distinto por su propiedad, porque es suyo, de él y en él y junto a él", y la identidad: "es idéntico a él en la unidad de esencia, puesto que es todo lo que tiene aquél que es todo lo que tiene y puesto que lo que es en él mismo y de él mismo, no puede en modo alguno ser otro que él mismo, que es perfectamente simple e indivisible"[35].

En estas ideas se aprecia la influencia del *Monologium* de Anselmo[36], que deduce, presuponiendo los datos de fe, de manera similar la segunda persona de la Trinidad. Dos pasajes son fundamentales, el primero del cap. 32:

> Así, pues, este espíritu supremo, como es eterno, se recuerda eternamente a sí mismo y se comprende de la misma manera que un alma racional. ¿Qué digo? Es El quien se comprende primero, y a su semejanza el alma racional se comprende a su vez de la misma manera. Si se comprende eternamente, se habla eternamente; si se habla eternamente, su Verbo está eternamente con El. Bien sea, pues, que se admita

29 *Serm.* 34, 25, p. 206.

30 *Serm.* 40, 6, p. 241.

31 *Serm.* 23, 6, p. 137.

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem.*

34 *Serm.* 23, 7, p. 138.

35 *Ibidem*.

36 *Cf.* San Agustín de Hipona, *De Trin*. 1, X.

> que no exista nada más que El, o que hay otras muchas creaturas, es necesario que su Verbo le sea coeterno[37].

Y luego el cap. 48, en el que el Padre es presentado hipotéticamente como "memoria", para poder explicar la procedencia del Hijo:

> "el Padre está en la memoria de la misma manera que el Hijo está en el Verbo, porque el Verbo parece nacer de la memoria, como se ve claramente en el pensamiento humano (…) Esto se puede ver claramente, en cuanto a la sabiduría suprema, que se dice siempre, como siempre también se acuerda de sí misma, porque de su memoria eterna nace el Verbo coeterno. Así, pues, como el Verbo es llamado con razón Hijo, del mismo modo la memoria es llamada con razón Padre"[38].

Anselmo anteriormente en el cap. 22 demostró que en la Trinidad no hay pasado, ni presente, ni futuro, y por consiguiente memoria, de lo que se hará eco Isaac en el párrafo 12:

> puesto que para Dios no hay futuro ni pasado, sino que todo lo que es o puede ser, con todas sus variaciones y sus posibilidades de variaciones, está presente simultáneamente y de una vez y siempre en el latido se su intuición, la reflexión no puede extraer nada de la memoria; no hay incluso lugar para la reflexión ni para la memoria allí de donde nada puede irse; adonde nada puede volver; la búsqueda no podría traer nada a la inteligencia: no hay incluso lugar para la una ni para la otra, allí donde nada podría faltar. Con acierto, se dice que todas las cosas están como superpresentes a Dios e inmutablemente eternas en el Verbo y la Razón de su Pensamiento, de manera que hablar consigo mismo de una vez y juntamente siempre, y decírselas a sí mismo[39].

En la opinión de B. McGinn: "Agustín y Anselmo parten de un sentido de la distinción para argumentar la identidad, Isaac, a la inversa, utiliza el axioma para pasar de su sentido dominante de la unidad a cierta comprensión de la dualidad"[40]. Isaac concluye el argumento mostrando cómo esta nueva dimensión de la naturaleza divina no anula las propiedades básicas del ser: *unum, simplex et immobile*.

A continuación deduce lógicamente la eternidad del Padre y la

---

37 San Anselmo de Canterbury, *Monologio* 32, p. 275.

38 San Anselmo de Canterbury, *Monologio* 48, pp. 299 – 301.

39 *Serm.* 23, 12, p. 140.

40 B. McGinn, "Isaac of Stella on the Divine Nature", p. 38.

sempieternidad del Hijo, porque son una sola esencia, un mismo ser[41]. El Padre es eternidad-principio-potencia, el Hijo es eternidad-principio-potencia que viene de la eternidad-principio-potencia, siguiendo la senda de san Fulgencio[42] y san Agustín[43], y "así la justicia, así la fuerza y las perfecciones de este género". Y esto se explica a nivel del conocimiento retomando la distinción entre los tres tipos de teología que ha desarrollado en el *Sermón* 22,9, explicando que:

> conforme a nuestra teología racional (…) son múltiples pero que, en la teología suprema y divina, son inefable unidad (…) Descendiendo también hasta la teología simbólica, seguimos el mismo camino de la verdad: cuando se habla de Verbo, de imagen, de esplendor, de carácter, de figura, de blancura, de brazo, de mano, de derecha, todos estos términos hacen entender algo que pertenece a alguien, todos designan a un solo, idéntico a él por esencia, diferente por la propiedad[44].

En los parágrafos 10 y 11 plantea y resuelve, en clave agustiniano[45]-anselmiana[46], la cuestión: porqué es llamado Verbo. Hay tres ejercicios del pensamiento racional efectuados por tres potencias naturales, a las que se ha referido en el *Sermón* 17, 10[47] y particularmente en el *De Anima*[48]: la inteligencia que explora, la razón que juzga y la memoria que guarda lo juzgado y propone, además, otras cuestiones que deben ser juzgadas. Al hablar de lo propio de la razón hace mención, apoyándose en la metáfora alimenticia de matiz sapiencial, a la "boca del corazón, (que) no cesa de ya sea de masticar lo que los dientes de la inteligencia recogen, ya sea de rumiar lo que le pone ante los ojos la entraña de la memoria"[49]. Esto es de suma

---

41 *Cf. Serm.* 23, 8, p. 138.

42 *Cf.* Fulgencio de Ruspe, *De fide ad Patrum*, 1, 4 (65, 674).

43 *Cf.* San Agustín de Hipona, *De Trin.,* 15, 26, 47 (42, 1094).

44 *Serm*. 23, 9, pp. 138-139.

45 *Cf.* San Agustín de Hipona, *De Trin.* 10, 11, 17-18 (42, 982-983). McGinn señala que "Agustín había utilizado la analogía para demostrar que era posible llegar a una cierta comprensión del conocimiento como atributo de Dios en sentido general; no la utilizó como analogía trinitaria. Buscamos en vano la analogía psicológica verdaderamente agustiniana de la Trinidad en Isaac" ("Isaac of Stella on the Divine Nature", pp. 38-39).

46 *Cf.* San Anselmo de Canterbury, *Monologio* 48 (158, 199-200).

47 *Cf. Serm.* 17, 10, p. 102.

48 *Cf. De Anima* 1879 BC.

49 *Serm.* 23, 10, p. 139.

importancia porque: "el verbo es formado actualmente por la boca del corazón para resonar exteriormente en los labios"[50].

Isaac recibe de la tradición agustiniana-victorina[51] el tema del verbo del corazón y la palabra, aunque se percibe mejor aquí la influencia de Anselmo en el *Monologium* 29: "Que la palabra de este espíritu no es otra cosa más que él mismo, y que le es consubstancial, y que ambos no constituyen dos espíritus, sino uno"[52] y del cap. 48 al que se hizo referencia en párrafos anteriores.

Isaac ha llevado su investigación hasta el punto en que puede resolver su tema principal: la procesión de la Palabra en Dios. El Padre-*mens* engendra al Hijo-*verbum*, se dice a sí mismo y "dice indeciblemente"[53] todo, en la boca del corazón.

3. "CUÁNDO Y CON QUÉ CUALIDADES"

En los parágrafos 12 al 17 a partir del hablar de Dios reflexiona sobre el tema de la memoria y concluye: "todas las cosas están como superpresentes en Dios e inmutablemente eternas en el Verbo y Razón de su Pensamiento, de manera que hablar consigo mismo de una vez y juntamente y siempre, y decírselas a sí mismo"[54], como señala D. Pezzini: "El texto latino presenta una serie de aliteraciones sobre la *s*, asonancias y ritmos iniciales (*simul/semel/secum*) que hacen de este coloquio interior una música perfecta*: quae simul et semel et semper tractet, sibi loquatur*"[55].

El tema de la dicción eterna en y por el Verbo se encuentra ya en Agustín[56] y Anselmo[57]. Escribe nuestro autor: "Y así como dice todo simultáneamente, así también dice todo de una sola vez, y como deja de estar por encima de todo y ver todo en sí mismo, esto es así siempre"[58].

Hemos visto como Isaac llevó su investigación hasta el punto en el que pudo abordar su tema principal: la procesión de la Palabra en Dios. En el espíritu humano (*mens*) se forma el verbo interior. Pero entre el espíritu humano y el espíritu divino hay una diferencia esencial:

---

50 *Serm.* 23, 11, p. 139.

51 *Cf.* San Agustín de Hipona, *De Trin.,* 15, 10-11, 17-21 (42, 1969-1073); Hugo de san Víctor, *De sacr.,* 1, 3, 20 (176, 225)

52 San Anselmo de Canterbury, *Monologio* 29, pp. 267-269.

53 *Serm*. 23,13, p, 140.

54 *Serm.* 23, 12, p. 140.

55 D. Pezzini, en Isacco della Stella, *I Sermoni, I*, Nota 10, p. 176.

56 *Cf.* San Agustín de Hipona, *De Gen. ad litt*., 1, 2, 6 (34, 248); *In Ps*. 44 (36, 487); *Conf.,* 9,9, 24 (32, 774).

57 *Cf.* San Anselmo de Canterbury, *Monologio* 23-26 (158, 187-190).

58 *Serm.* 23, 14, p. 140.

en Dios no hay memoria, ni razonamiento (*ingenium*), todas las cosas le son como superpresentes e inmutablemente eternas en el Verbo, piensa con él y le habla. En Dios todo es presente, siguiendo en esto a Agustín[59] y a Gregorio[60].

En el conocimiento de Dios no hay principio ni fin, sino que todo es, nada es pasado, nada es futuro, sino que todo es presente. Pero, incluso, esto dice demasiado poco para Isaac, y no es verdad en el sentido propio. La palabra presente no es exacta, como tampoco lo son pasado o futuro. De ello se sigue que, cuando hemos de hablar de la inefable sobrenaturaleza de Dios o de su Verbo, del mismo modo que no se puede encontrar ningún nombre para expresar aquello de lo que se habla, tampoco ningún verbo para significar en el sentido propio. Tanto los verbos como los nombres deben someterse a la reducción de la teología negativa[61], porque el verbo humano no basta, frase que es casi un eco del PseudoDionisio[62].

> Porque si decimos ´Dios habla, o piensa' no se ve aún el verbo perfecto o el pensamiento que todo lo ha dicho y concebido. Y si decimos 'Habló' parece que todo hubiera terminado, y que ahora calla. Si decimos 'Hablará', parece como si fuera algo futuro como si no ha comenzado. 17. Por lo tanto es evidente que cuando nos vemos obligados a hablar de la inefable superesencia de Dios o de su Verbo, nosotros no podemos callar, constatamos que no se puede pensar ningún nombre que exprese aquél de quien hablamos, ni tampoco una palabra que signifique de modo adecuado lo que con justa razón se dice de él[63].

Aunque le parezca que se dice casi nada, como afirma F. Bliemetzrieder: "Verdaderamente, estos pobres cistercienses de la isla de Ré debían tener una cabeza sólida para seguir la sublime filosofía de su superior[64].

En esta búsqueda-seguimiento del Verbo Luz, Cordero, Esposo (parágrafo 18), en clave de iluminación (*Cf. Sal* 118, 105) pascual (*Cf. Ap* 14,4) – esponsal (*Cf. Ct* 3, 4):

---

59 *Cf.* San Agustín de Hipona, *Serm.* 261, 4. 4 (38, 1204); *In Ps.* 101 (37, 1311).

60 *Cf.* San Gregorio Magno, *In Evang. hom.,* 18, 3 (76, 1152).

61 *Cf.* P. E. Gómez, "*tacere, aut mutuatis uti verbis, necesse est*: del silencio a la palabra prestada sobre Dios en el *Sermón* 22 de Isaac de la Estrella", en *Silencio y palabra en el pensamiento medieval*, Ricardo O. Díez (comp.), Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, C.A.B.A., 2020, pp. 187-195.

62 *Cf.* Pseudo Dionisio Areopagita, *De Div. Nom*. 5 y 7.

63 *Serm*. 23, 16-17, p. 141.

64 F. Bliemetzrieder, "Isaac de Stella: Sa speculation théologique", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* (1932), pp. 132-159. P. 151.

a) el Verbo "nos introdujo en la casa de su Padre y en la alcoba de su Madre, es decir en la de la ingénita esencia paterna, de su sabiduría y de su poder: porque el Padre engendró al Hijo de su propia esencia"[65].

b) Y nosotros:

> introdujimos al Verbo –porque así está escrito- en la casa de la madre nuestra. Pues al indagar acerca del origen de esta semilla santa, es decir del Verbo de Dios, hemos descubierto la nuestra, que no proviene de otro principio, sino del mismo, aunque de manera diferente. Porque mientras todas las cosas proviene de un solo principio, por creación temporal, y con comienzo, él solo proviene del mismo principio por generación natural y eterna sin comienzo[66].

El *Sermón* 23 se refiere a la salida de la Palabra del Padre y marca así un retorno al problema inicial del *Sermón* 18: "El sembrador salió… "[67]. Nuestro sermón concluye acentuando nuevamente la dimensión monástica: siguiendo a la Palabra, somos conducidos a la casa de su Padre; habiendo investigado el origen de esta santa Semilla, encontramos nuestro propio origen, diferente en la forma, pero proveniente de la misma fuente.

Isaac ha explicitado la relación Padre-Hijo, el misterio del Verbo y su generación, basándose libremente en la teología trinitaria y la psicología de Agustín y sobre todo de Anselmo, el Hijo es la Palabra de la boca del corazón del Pensamiento, distinto por tanto del Padre y uno con Él, porque Él es todo lo que tiene.

Y ¿qué es lo que aún queda por buscar?: "en todo esto aún no encontramos al Verbo sembrado afuera, sino sólo al que puede ser encontrado afuera"[68], por eso en el *Sermón* 24 nos guiará al misterio del Espíritu Santo. "Que se digne concedérnoslo a nosotros y a vosotros, el Hijo del hombre, el propio Verbo de Dios, que es a la vez semilla y Sembrador, nuestro Señor Jesucristo, a quien sea el honor y el imperio por los siglos de los siglos. Amén"[69].

---

65 *Serm*. 23, 18, p. 141.

66 *Serm*. 23, 18, pp. 141-142.

67 *Cf*. P. E. Gómez, "*Sermo* 18 de Isaac de la Estrella: Un sermón propedéutico a un 'tratado filosófico-teológico' sobre la naturaleza divina", *Res-vista* 11 (2016), pp. 11-45.

68 *Serm*. 23, 19, p. 142.

69 *Serm*. 23, 20, p. 142.

ARQUEOLOGÍA DEL ESPÍRITU SANTO COMO PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO EN LAS FUENTES CRISTIANAS TARDO-ANTIGUAS Y MEDIEVALES

Fabián Ludueña Romandini*

I. INTRODUCCIÓN: ANTECEDENTES DEL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO

Nos proponemos, en esta ocasión, retomar los análisis llevados adelante en las XVII Jornadas de Filosofía Medieval acerca del debate conocido como "querella sobre la secularización" que puso en cuestión la naturaleza y el alcance del legado de la llamada "teología política medieval" sobre la filosofía y el mundo modernos. Ahora bien, mientras en las Jornadas del año pasado nos dedicamos al estudio de pensadores contemporáneos de la política medieval, tales como Carl Schmitt, Erik Peterson, Erik Voegelin o Hans Blumenberg, en esta oportunidad llevaremos adelante una arqueología del Espíritu Santo como problema político desde las fuentes tardo antiguas y medievales.

En ese camino, analizaremos especialmente la noción de Espíritu Santo como Paráclito (vale decir, como vocablo de tenor jurídico) en su dimensión metafísico-política en la Edad Media. De este modo, buscaremos una nueva comprensión de la relación Padre-Hijo en el pensamiento medieval a través de la consideración de la función mediadora del Espíritu Santo prolongando así un debate y una reflexión que nutren las preocupaciones contemporáneas sobre la cristología, la teología política y la ciencia del gobierno que, como veremos, se

* CONICET – IIGG – UBA – UADE

desprende de las reflexiones medievales acerca de la naturaleza del Espíritu Santo en la matriz de la Trinidad.

II. LA FUNCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO COMO DISPOSITIVO TEOLÓGICO-ECONÓMICO

Habitualmente, los historiadores suelen abordar la problemática que aquí presentamos bajo un paradigma diferente (pero netamente concordante con el nuestro), comúnmente clasificado bajo el rótulo de la *potestas spiritualis* de la Iglesia. En estos casos, por cierto, los especialistas, en muchas ocasiones, se detienen sobre los avatares socio-históricos (por lo demás esenciales) de las contiendas entre el Emperador y el Papa, dejando de lado, las implicancias ontológico-políticas que subyacen al debate.[1] En este sentido, es importante señalar que los medievales no estimaban que el poder estuviese, desde el punto de vista metafísico, dividido en tanto esencias diferenciadas. Por el contrario, podríamos decir que, para el pensamiento medieval, toda *societas* humana constituye el terreno jurisdiccional de la aplicación de dos poderes co-pertenecientes en origen (aún si pueden disputar su hegemonía en el terreno de la historia humana efectiva): el espiritual encarnado en el *sacerdotium* y el temporal representado por el *regnum*.[2]

La esfera temporal corresponde al ejercicio de aquello que, en el mundo antiguo, se denominaba política y derecho civil, mientras que el poder espiritual designa una esfera superior y más difusa, cuyos contornos trataremos de definir sucesivamente. Sin embargo, los conflictos históricos que se suscitaron entre el Papa y el Emperador y, consecuentemente entre los teólogos partidarios de uno u otro tipo de preeminencia o jurisdicción de aplicación de la ley, no debe hacernos olvidar que, en efecto, ninguna comunidad humana puede prescindir de la existencia simultánea de ambos poderes (más allá de cómo se establezca su equilibrio recíproco) dado que, dichos poderes derivan, conjuntamente, de una misma surgente no-humana sino divina.

---

1 Una importantísima excepción en este punto que toma en cuenta los problemas ontológicos que subyacen a la cuestión de la *plenitudo potestatis* papal está constituida por el excelente trabajo de Bertelloni, Francisco. "Sobre las fuentes de la Bula *Unam Sanctam* (Bonifacio VIII y el *De Ecclesiastica Potestate* de Egidio Romano)", *Pensiero Politico Medievale* II (2004): 89-122.

2 Esteban de Tournai. *Summa in Decretum Gratiani,* en Johann Friedrich Schulte. *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart. 1, Von Gratian bis auf Papst Gregor IX*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956. 251, praefatio: "*in eadem civitate sub uno rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, duo principatus, duplex iurisdictionis ordo procedit*".

Percy Schramm ha mostrado, en efecto, cómo ambos poderes se interpenetraban mutuamente hasta el punto de que la *imitatio imperii* por parte del poder espiritual encontraba su exacto eco en la *imitatio sacerdotii* por parte del poder temporal.[3] Sin embargo, esto no debe hacernos perder de vista, por un lado, la preeminencia[4] y la prestación específica que le corresponde al poder espiritual[5] y, por otro, el hecho de que el poder temporal nunca fue pensado como independiente de todo origen divino[6] aún por quienes defendieron más acérrimamente su autonomía frente al poder eclesiástico.

Por esta razón, aún un enemigo declarado de la *iurisdictio coactiva* de la Iglesia como lo fue Marsilio de Padua, no puede dejar de sostener que Dios es "quien otorga todo principado terreno"[7] y, por

---

3 Schramm, Percy Ernst. "Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte", *Studi Gregoriani*, II (1947): 403-457.

4 Yves de Chartes. *Epistola CVI (a Henrico Anglorum regi)* en *Epistolae* (*Patrologia Latina*. París: Excudebat Migne: 1844-1855, vol. 162, col. 125, en adelante abreviado PL): "*Et quia res omnes non aliter bene administrantur, nisi cum regnum et sacerdotium in unum convenerint studium, celsitudinem vestram obsecrando monemus, quatenus verbum Dei in regno vobis commisso currere permittatis, et regnum terrenum coelesti regno, quod Ecclesiae commissum est, subditum esse debere semper cogitetis. Sicut enim sensus animalis subditus debet esse rationi, ita potestas terrena subdita esse debet ecclessiastico regimini. Et quantum valet corpus nisi regatur ab anima, tantum valet terrena potestas nisi informetur et regatur ecclesiastica disciplina. Et sicut pacatum est regnum corporis, cum jam non resistit caro spiritui, sic in pace possidetur regnum mundi, cum jam resistere non molitur regno Dei*".

5 Bernardo de Claraval. *De Consideratione libri quinque ad Eugenium tertium*, IV, cap. 3 (PL, vol. 182, col. 776 C): "*Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis, et jussum imperatoris*".

6 En efecto, ya Agustín de Hipona constituyó la base de la doctrina según la cual todos los poderes temporales fueron instituidos por Dios, siendo estos aún válidos para los reinos existentes antes de la llegada del Mesías. Cf. Agustín de Hipona. *De Civitate Dei*, V, 21 (edición de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007): "*Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit; qui dedit Assyriis, vel etiam Persis, a quibus solos duos deos coli, unum bonum, alterum malum, continent litterae istorum, ut taceam de populo Hebraeo, de quo iam dixi, quantum satis visum est, qui praeter unum Deum non coluit et quando regnavit. Qui ergo Persis dedit segetes sine cultu deae Segetiae, qui alia dona terrarum sine cultu tot deorum, quos isti rebus singulis singulos, vel etiam rebus singulis plures praeposuerunt: ipse etiam regnum dedit sine cultu eorum, per quorum cultum se isti regnasse crediderunt*".

7 Marsilio de Padua. *Defensor Pacis*, I, 9, 2 (edición de Charles William Previté-Orton. Cambridge: Cambridge University Press, 1928). Sobre este autor y su enorme importancia en la teoría política medieval, cf. el reciente libro de Gerson Moreno y Riaño & Cary Nederman. *A Companion to Marsilius of Padua*. Leiden: Brill, 2011.

ello mismo, sólo una decisión propia de quien tiene el poder absoluto, esto es, el soberano Mesías, puede *abdicar* del ejercicio de un poder secular que podría haber ejercido pero *elige* no detentar para dejarlo librado al Emperador: "quiso Cristo someterse al príncipe temporal".[8]

Ahora bien, nunca se ha señalado adecuadamente que, todo cuanto se conoce bajo el nombre de *potestas spiritualis* se trata de un poder que no sólo supera los límites de una simple jurisdicción eclesiástica sino que, además, supone un centro y un origen que se hayan, precisamente, en el denominado Espíritu Santo. De este modo, en el centro de toda la ciencia política medieval cristiana que se articula privilegiadamente alrededor de la noción de poder espiritual, se halla no sólo Dios como soberano indiscutido, ni tampoco únicamente el Hijo como administrador de la *oikonomia* divina, sino precisamente un poder de tipo inmaterial, un Espíritu, que es presentado como una Persona que forma una misma sustancia con Dios pero que posibilita y expresa, no obstante, todo acto de poder ejercido por el Padre, el Hijo o, incluso, la jerarquía angélica en tanto portadora de la cualidad ministerial que entrelaza el mundo divino con el humano.

De esta manera, si bien el origen de todo poder se halla en la soberanía creacional del Padre, el ejercicio del mismo así como la naturaleza ontológica del acto de poder divino sólo puede comprenderse a través del misterio del Espíritu Santo. En este sentido, la primera constatación que se impone es que, para los medievales, el poder político era la esencia misma o la derivación más elocuente de la omnipotencia divina. Por lo tanto, en el origen así como en su naturaleza, todo poder político es intrínsecamente exógeno al mundo de los hombres y de sus pasiones. Sólo en un segundo momento, y a partir de la intervención de las fuerzas divinas en el mundo, las pasiones y la historia humana se convertirán en la materia donde se dirimirán las contiendas surgidas en el mundo supra-celestial.[9]

Ahora bien, ¿qué debemos entender cuando hablamos de poder *espiritual*? Según un antiguo testimonio, se trata nada menos que de la acción del Espíritu Santo sobre el espíritu de los hombres[10] o, dicho

---

8 Marsilio de Padua, *op. cit.* II, 4, 9.

9 Esta afirmación se desprende de cuanto podemos aprender del ciclo de Henoch como antecedente primordial para comprender la explicación acerca de los orígenes de la política humana que llegará al relato del *Génesis*. En este sentido, me permito reenviar a Ludueña Romandini, Fabián. *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Madrid – Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2010. 93-106.

10 Sobre la relación entre el espíritu del hombre –en la antropología cristiana– y el Espíritu Santo, cf. Schütz, Christian. *Einführung in die Pneumatologie*. Darmstdadt:

de otro modo, la revelación del *Logos* divino concerniente al misterio del reino de los cielos.[11] De allí que Marsilio de Padua pueda escribir que, cuando en términos jurídicos, se habla de lo espiritual debamos entender no sólo "la ley divina, la doctrina y la enseñanza de los preceptos y los consejos derivados de ella" sino también "la totalidad de los sacramentos y sus efectos, toda la gracia divina, las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo ordenados para nuestra vida eterna".[12]

Por ello mismo, el Espíritu Santo no sólo es la forma más propia del nuevo Reino que propone el mensaje mesiánico cristiano sino que, al posibilitar la articulación interna de las Personas de la Trinidad, posibilita la existencia misma de la Iglesia.[13] Con todo, de un modo aún más fundamental, el Espíritu Santo tiene por misión inspirar la Escritura Santa en cuanto tal, transformándose, de este modo, en el operador jurídico-político por excelencia del dispositivo teológico cristiano dado que se transforma en la surgente presupuesta de la Ley escrita tanto en la forma del Antiguo Testamento cuanto del Evangelio.[14] En este sentido, en el mitomotor cristiano, la Ley no ha sido inspirada por ningún legislador mítico o por la decisión soberana de un pueblo sino por un Espíritu que actúa como representante del Lenguaje divino en el mundo humano. El nuevo dominio jurídico que el cristianismo inaugura, por lo tanto, es un espacio en el cual la letra misma de la Ley ha sido instituida por un Espíritu que adquiere, por lo tanto, la paradójica función de poner por escrito los acontecimientos que antecedieron y que prosiguieron al advenimiento mismo del Mesías como *lex animata*.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. 201 ss. Por una cuestión de espacio, dejamos aquí de lado, la sumamente importante temática del *pneuma* dentro del contexto gnóstico. Sobre el gnosticismo, cf. García Bazán, Francisco, *El Gnosticismo: esencia, origen y trayectoria*. Buenos Aires: Guadalquivir, 2009.

11 Pedro Lombardo. *In Epistolam I ad Corinthios* en: *Id. Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli Epistolas*, cap. IX, (PL vol. 191, col. 1609 B): *"[Ambrosius] dicat: Vere potestatem accipiendi habemus, quia si nos seminavimus vobis spiritualia, scilicet ea quae spiritum vestrum vivificant, vel quae a Spiritu sancto data sunt, scilicet verbum Dei, et mysterium regni coelorum, est magnum si nos metamus ad sustentationem vestra carnalia, id est haec temporalia quae vitae et indigentiae carnis indulta sunt*".

12 Marsilio de Padua, *op. cit*, II, 2, 5.

13 Orígenes. *In Exodum Homilia*, 9, 3 (*Patrologia Graeca*, Paris: Excudebat Migne, 1857-1866, vol. 12, col. 365 B en adelante abreviado PG): *"Funis enim triplex non rompitur, quae est Trinitatis fides, ex qua dependet, et per quam sustinetur omnis Ecclesia*".

14 Orígenes. *De principiis*, III, 1 (PG, vol. 11, col. 146): "[....] *Scripturae quae a Spiritu sancto inspirata est, id est, evangelicae atque apostolicae, nec non legis ac prophetarum, sicut ipse Christus asseruit*".

En este sentido, como puede verse, los textos medievales le dan plenamente la razón a Carl Schmitt cuando sostiene que, en efecto, el poder ha sido pensado a lo largo de toda la cristiandad, como una forma teológico-política destinada a enlazar, en un vasto sistema cósmico, la política humana pensada como la articulación de un modelo externo que actúa no sólo como arquetipo sino además y, primordialmente, como surgente originaria de todo poder que pueda ejercerse en el ámbito de la historia humana. Sin embargo, el punto central señalado por Erik Peterson también es de la máxima relevancia: a partir, por lo menos, del siglo IV de nuestra era, el poder ya no es pensado exclusivamente bajo la matriz de un decisionismo soberano (correspondiente, por ejemplo, al Dios Padre). La Trinidad como dogma (es decir en tanto estatuto jurídico) supone un cambio decisivo en la forma de concebir el poder en Occidente.

Esto implica que la Trinidad introduce un exceso en la matriz del poder supra-celestial que no puede ya ser asimilado exclusivamente bajo la forma de un decisionismo soberano. Este *plus-de-poder*, sin embargo, tampoco puede ser cabalmente comprendido bajo la forma de una *oikonomia* articulada en el dispositivo ministerial angélico.

De hecho, ya Basilio de Cesarea había defendido, explícitamente, la armonía posible entre la nueva configuración trinitaria del poder divino y la Monarquía[15] ejercida por el Padre en tanto detentor de la función soberana:

> Por tanto, la vía del conocimiento de Dios va del único Espíritu, pero por medio del único Hijo, hasta el único Padre. Y al revés, la bondad nativa, la santidad natural y la regia dignidad proceden desde el Padre, por medio del Unigénito (*Monogenoûs*), hasta el Espíritu. De esta manera se declaran también las hipóstasis, sin causar la ruina del pío dogma de la Monarquía (*eusebès dógma tes monarchías*).[16]

Desde este punto de vista, la noción de Espíritu Santo no sólo sería integrada a la esfera de la soberanía divina sino que, además, como veremos, dicha incorporación entrañaría una completa transformación de lo que, hasta entonces, se entendía por la jurisdicción propia de un monarca. Al mismo tiempo, Basilio también subraya la compatibilidad de la inclusión del Espíritu con la economía propia de la

---

15 Sobre el llamado "monarquianismo", cf. Simonetti, Manlio. "Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi", *Rivista di storia e letteratura religiosa* 22 (1986): 439-474. Asimismo, cf. Uríbarri Bilbao, Gabino. *Monarquía y Trinidad*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.

16 Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XVIII, 47 (PG vol. 32, col. 154).

administración divina del mundo a través de las jerarquías angélicas, modelo y paradigma de la burocracia humana, eclesial o temporal:

> Por lo tanto, si alaban a Dios todos sus ángeles y le alaban todas sus potencias, es mediante la cooperación del Espíritu. Y si miles de millares de ángeles y miríadas y miríadas de ministros están junto a él (*leitourgoúnton*), cumplen irreprochablemente su oficio (érgon) propio por la fuerza del Espíritu Santo (*en tê dunámei toû Pneúmatos*). Así toda esta inefable y supraceleste armonía en el servicio de Dios sería imposible que se conservase, si no la presidiese el Espíritu. De esta manera, pues, en la creación, el Espíritu Santo está presente en los seres que no se perfeccionan mediante un progreso, sino que son inmediatamente perfectos desde la misma creación: les confiere su gracia para otorgar completitud y perfección a sus substancias.[17]

Como puede verse, por un lado se halla la política divina como soberanía y por otro, la economía del Hijo que gobierna el universo a través del misterio más recóndito de la liturgia que es el oficio burocrático propio del ministerio angélico.[18] Sin embargo, como señala Basilio, esta bifuncionalidad sería completamente imposible si no interviniese como articulador el Espíritu Santo. De este modo, en el centro de la ciencia política cristiana medieval se halla nada menos que una doctrina del poder que permite la existencia ontológica de un dispositivo que establece el ligamen decisivo y otorga capacidad de ejercicio a todo el gobierno divino del mundo. La política y la economía sólo pueden existir conjuntamente y como parte de un mismo y necesario paradigma gracias a la intervención de un tercer elemento que actúa como fuerza performática: el Espíritu Santo. Es en razón de dicho Espíritu, en definitiva, que la economía y la política pueden ser concebidos como dos manifestaciones co-pertenecientes del mismo poder originario postulado como un mitomotor teológico.

De hecho, esta posibilidad que contiene el Espíritu Santo es posible, justamente, dada su naturaleza ontológica dado que no pertenece, dicen los tratadistas, ni a las criaturas corporales (o visibles) ni a las incorporables (o invisibles). A las primeras pertenecen las sustancias del mundo natural y las esferas celestes mientras que, entre las segundas, se cuentan, por ejemplo, los ángeles.[19] En lo que quizá sea una de

---

17 Basilio de Cesarea. *De spiritu sancto*, XVI, 38 (PG vol. 32, col. 140).

18 Sobre el "misterio" del "ministerio" sigue siendo de importancia capital, Blatt, Franz. "Ministerium-Mysterium", *Archivum Latinitatis Medii Aevi,* nº 4, 1928, pp. 80-81.

19 Dídimo el Ciego, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, Madrid: Ciudad Nueva.

las definiciones onto-teológico-políticas más refinadas producidas en el medio alejandrino sobre el Espíritu Santo, podemos leer:

> Si pues él [el Espíritu Santo] es santificador, se debe deducir que es de una sustancia no mudable, sino inmutable. Ahora bien, la palabra de Dios afirma con toda claridad que únicamente la naturaleza de Dios y de su Hijo unigénito es inmutable, mientras que proclama que toda sustancia de las criaturas es mudable y alterable. Y pues hemos demostrado que la sustancia del Espíritu Santo no está sujeta a alteración sino que es inalterable, no puede ser *homooúsion* a las criaturas […]. De hecho, todo lo que es capaz de recibir un bien extraño está separado de esta sustancia. Tal son todas las criaturas. Dios es un bien "subsistente" y por lo tanto participable pero no participante.[20]

En esta densísima formulación se articula la distinción entre *capax* (participante) y *capabile* (participable) que busca colmar el abismo entre la jerarquía de las sustancias y las criaturas. Probablemente, estas nociones tengan una directa relación con el concepto de *methektón*, de origen platónico y con resonancias en Porfirio y Jámblico. Por ello mismo se manifiesta la dimensión teúrgica que caracteriza al Espíritu Santo. Finalmente, la teología política es posible, precisamente, por la mediación del Espíritu Santo que es quien asegura que en el abismo onto-teológico que separa a Dios de las criaturas, estas últimas puedan participar de su jerarquía divinizada. Desde este punto de vista, el Espíritu Santo actúa como operador de pasaje entre la esfera divina y la humana. Por ello es condición de toda teología política. En este punto, los autores contemporáneos, demasiado concentrados en la esfera de la soberanía del Padre, han olvidado mostrar cómo la teología medieval ha concebido que el mundo supraceleste pueda ser el arquetipo de la política humana. Esto no se debe a una mera acción contemplativa sino directamente a una acción cuasi-teúrgica de participación en la divinidad.

Si la Iglesia o los principados se constituyen como modelos temporales de la ciudad divina esto no ocurre meramente por imitación sino que un poder intermediario – denominado Espíritu Santo – actúa directamente sobre el mundo profano produciendo su "santificación", es decir, su inclusión dentro de la esfera de la política sacra. Por lo tanto, como puede apreciarse, el Espíritu Santo se transforma en núcleo de la nueva ciencia jurídica cristiana que ya no trata meramente con

---

Traducción de Carmelo Granado. 1997, IV, 10.

20 Dídimo el Ciego, *op. cit.*, V, 16.

ficciones jurídicas[21] – como podía hacerlo el antiguo derecho romano – sino, sobre todo y primordialmente, con un Espíritu que asegura la *vis obligandi* del derecho. En este sentido, a partir del cristianismo, se instaura un verdadero *jus pneumatológico* cuyas supervivencias en el derecho contemporáneo están aún muy lejos de haber sido sopesadas. Por lo tanto, no es casual entonces, que la categoría preferencial para la denominación del Espíritu sea la de Paráclito, es decir, un término jurídico que designa la función del abogado.[22]

Esta caracterización tiene inmediatas consecuencias para la comprensión de la jerarquía angélica ministerial puesto que, en efecto, "los ángeles no son santos por su propia naturaleza sino por participación de la Trinidad Santa".[23] Dado que la santificación es el modo en el cual el Dios soberano politiza al mundo y sus criaturas, es de especial relevancia que los ángeles no posean su rango establecido por naturaleza ontológica sino por asignación ministerial y que su potencia de ejercicio sea, precisamente, garantizada por delegación, a través del poder del Espíritu Santo.[24]

Sin embargo, la acción sobrenatural de Dios a través de su poder espiritual no se limita, como ya se ha visto, al mundo angélico sino que tiene como objetivo primordial al mundo humano. En este sentido, resulta de especial importancia que el Espíritu Santo sea inspirador de ese código jurídico fundacional del cristianismo que es la Biblia el cual, por ese mismo rasgo, será denominado Canon, según la usanza del derecho.[25] Así, el Nuevo Testamento se trata del primer código

---

21 Thomas, Yan, "Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales", *Droits* 21 (1995): 17-63.

22 Niceto. *De Spiritus Sanctis Potentia*, 16 (PL vol. 52 col. 860 B-C): "*Quis autem illam dignitatem Spiritus sancti possit tacere? Antiqui enim prophetae clamabant: Haec dicit Dominus. Hanc vocem Christus adveniens in suam revocavit personam dicens: Et ego dico vocabis. Novi autem prophetae quid clamant? sictu Agabus prohetans in Actibus apostolorum ait: Haec dicit Spiritus sanctus. Et iterum se a Deo Patre et a Christo vocatum et missum Paulus apostolus, non ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem [...] Nequis autem Spiritum sanctum quia Paraclitus dicitur contemptibile quid aestimet; Paraclitus enim advocatus sive consolator est secundum Latinam linguam; quae appellatio etiam Filio Dei communis est, sicut docet Joannes (I Joan. 2, 1). Sed nec a Patre hoc nomen Paracliti alienum est: beneficientiae enim nomen est, non naturae (II Cor, 1, 3)*".

23 Dídimo el Ciego, *op. cit.*, VII, 26.

24 Eusebio Jerónimo. *Interpretatio Libri Didymi Alexandrini De Spiritu Sancto*, VII (PL vol. 23 col. 116 A): "*Verum sancti sunt angeli participatione Spiritus sancti, et inhabitatione unigeniti Filii Dei, qui sanctitas est, et communicatio Patris. Si igitur angeli non ex propia substantia sancti sunt, sed ex participatione sanctae Trinitatis, alia angelorum ostenditur a Trinitate esse substantia*".

25 Sobre el concepto jurídico de Canon, cf. Oppel, Herbert. *Kanon. Zur*

jurídico de Occidente que es postulado como habiendo sido dictado por una fuerza in-humana denominada Espíritu Santo (en lugar de cualquier legislador humano o mítico) cuya función no sólo consiste en dictar el nuevo *nomos* del mundo divino y temporal sino también en introducir un nuevo tipo de normatividad donde, precisamente, la ley adquiere, por primera vez, el carácter proto-gubernamental de lo que hoy se denomina *soft law*.[26]

Al mismo tiempo, la función del Espíritu Santo no es sólo jurídica, teológico-teúrgica y política sino también cognoscitiva. En el centro de la polémica que, a fines de la Antigüedad, enfrentaría a los filósofos con los teólogos cristianos, la noción de Espíritu Santo será, una vez más, colocada en el centro de la escena por los cristianos. Como señala Dídimo el Ciego: "la sabiduría y la inteligencia que hay en el Espíritu Santo, son concedidas por Dios, mientras que aquella sabiduría que proviene de los hombres no es espiritual, sino carnal y humana".[27] Es decir, si los antiguos concebían a la sabiduría como un hito al que se tiende pero que resulta, por definición, inalcanzable en cuanto plenitud, el cristianismo postulará, en cambio, un Espíritu Santo que es portador de la sabiduría en sí misma. En los medios gnósticos, precisamente, ya se había hipostasiado a la Sabiduría como entidad cósmica, algo que pueda constatarse en un tratado como la *Pistis Sophía*. De modo que si los antiguos conservaban para la sabiduría un lugar que podía pensarse aún como un no-todo, el cristianismo propondrá un Absoluto de sapiencia únicamente alcanzable porque, precisamente, se halla personificado en la Persona del Espíritu Santo en cuanto tal.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

Sin duda, si el Espíritu Santo vuelve a adquirir toda la importancia teológico-política que, hasta ahora, le había sido negada, esta posibilidad traerá consecuencias de importancia para el modo en que, en el futuro, podrá volver a pensarse el problema de la secularización de lo teológico-político en el mundo moderno y las probables herencias teológicas que aún permean la vida socio-económica de las comunidades humanas en el mundo global. En este sentido, el presente artículo sólo

---

Bedeutungsgeschichte des Wortes uns seinen lateinischen Entsprechungen (regula – norma). Leipzig: Philologus Suppl. xxx, 1937. Y más recientemente, Bruce Metzger. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 289-293.

26 Morth, Ulrika (ed.) *Soft Law In Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis*. Massachusetts: Edward Elgar Publishing Limited, 2005.

27 Dídimo el Ciego, *op. cit.*, X, 42.

querría dar los primeros pasos y sentar los puntos de partida de una futura indagación acerca del Espíritu Santo como estructura política determinante en el mundo medieval y moderno.

En este sentido, en nuestro breve recorrido por las fuentes tardoantiguas y medievales, hemos querido mostrar cómo se ha podido sellar un pacto entre la gnoseología y la ley (evangélica) que permeará no sólo toda la historia del cristianismo sino que sobrevivirá hasta buena parte de la filosofía de la Ilustración del Occidente moderno. Sin embargo, como señalan los mismos tratadistas, la definición del funcionamiento del Espíritu Santo en las esferas macrocósmicas tiene como objetivo su transformación en un operador teológico-político, en otras palabras, en su constitución como modelo para todas las instituciones humanas:

> Y en esta Trinidad alcanza la perfección la economía de la disciplina eclesiástica. En efecto, cuando el Salvador envió a sus discípulos a predicar el Evangelio, y cuando se dice que el Padre los estableció en la Iglesia para enseñar los principios de la verdad, se afirma con verdad que el Espíritu Santo los ha constituido en la Iglesia como dispensadores y jefes.[28]

De este modo, la perfección del Espíritu Santo se alcanza en la configuración de una jerarquía eclesiástica y, *a fortiori*, humana y asimismo temporal. La Iglesia misma debe su existencia material a la acción del Espíritu Santo y la jerarquía misma que articula su configuración es un efecto taxonómico-político instaurado por el poder inmaterial del Espíritu y fortalecido por la acción teúrgica de los ministros humanos que se unen, en la liturgia, a la jerarquía angélica que son llamados a modelar en el mundo terrenal.[29] En ese sentido, la relación entre Padre-Hijo supone, ya desde los comienzos del cristianismo, la mediación de una figura tercera que, bajo la nómina de Espíritu Santo, garantiza la función salvífica del Padre a través de la filiación en el Hijo como garante de la historia de la Salvación.

---

28 Dídimo el Ciego, *op. cit.*, XXIV, 104.

29 Sobre este punto, es importante referirse a Peterson, Erik. "Die Kirche", en *Id*. *Theologische Traktate*. Würzburg: Echter Verlag, 1994, p. 250 pero también ya a la formulación eclesiástica ya presente en Cirilo De Jerusalén. *Catequesis*, XVII, 29 (PG vol. 33 col. 968 sq).

EL CONOCIMIENTO DEL PADRE EN LA CREACIÓN POR MEDIO DEL HIJO EN *CONFESIONES*

Claudio Damián Martínez

I. INTRODUCCIÓN: SER HUMANO Y CREACIÓN EN SAN AGUSTÍN

En el presente trabajo intentaremos rastrear la vinculación entre el Ser humano y la creación en San Agustín. Este análisis partirá de la hipótesis de que es posible identificar en el autor una teoría del conocimiento, aunque no siempre explícitamente formulada. Se tomará como punto de partida la noción de conocimiento que Agustín presenta en *De trinitate* y, si bien tomaremos como corpus de análisis principalmente *Confesiones* se recurrirá cuando sea necesario a *Contra académicos* para echar luz sobre ciertos aspectos de dicha teoría.

Para brindar un marco teórico a nuestra problemática, partiremos de las consideraciones de Hannah Arendt en *El concepto de amor en San Agustín* (2001). La autora, al momento de tratar la forma en la que se proyecta la existencia humana en Agustín, señala que para aquel "la vida es el bien que debemos buscar, o sea, la verdadera vida, que es idéntica al Ser y por ello dura siempre. Este bien, que no cabe obtener en la Tierra, se proyecta a la eternidad" (p.32). Como la *beatitudo* consiste en la posesión y conservación de la vida, sumando a esto la seguridad de no perderla, el deseo de la vida feliz inaugura la pregunta por una vida que no pueda perderse. Esa felicidad, entonces, debe estar proyectada hacia el futuro y no puede anclarse en el presente humano. En este sentido, las cosas finitas, si son objetos de deseo, son también productoras de un temor a perderlas, ya que no duran.

Si la *beatitudo* como finalidad de la vida depende de la posesión del bien y de la seguridad de su conservación, la verdadera meta de la vida debe proyectarse hacia un futuro en donde la privación no pueda tener lugar, como ocurre en el presente, en el que no obstante se produce la vinculación con las cosas creadas. A lo largo de *Confesiones*, Agustín insiste en la problematicidad de la inclinación hacia los objetos mundanos o los placeres corporales e intelectuales, cuyo aspecto compartido es su instantaneidad y fugacidad. La afirmación de Arendt, que acierta en lo referido a una proyección de la existencia humana más allá de la fugacidad de las cosas terrenales en Agustín, no resuelve el problema de la vinculación del ser humano con aquellas, con las cuales debe inevitablemente relacionarse. En este sentido, intentaremos observar cómo el conocer aparece en Agustín como una de las vías posibles para resolver este hiato. Tomaremos como hipótesis central que el problema del vínculo del Ser Humano con la creación intenta resolverse en Agustín a través de un tratamiento en su gnoseología, dentro de la cual esta encuentra, aunque de manera dispersa, un campo para su desarrollo. Este tratamiento nos llevará, a su vez, a revisar las consideraciones ontológicas del autor en vistas a las cuales resulta posible hablar de un posible conocimiento de la creación, así como de los fundamentos metafísicos en los que se sustenta.

II. LA *BEATITUDO* EN AGUSTÍN Y EL PROBLEMA DE SU PROYECCIÓN HACIA EL FUTURO

Hanna Arendt ha señalado que en Agustín "[…] el verdadero fin o la verdadera meta de la vida debe quedar separada de la vida misma y de su realidad existencial presente; la verdadera meta de la vida se proyecta a un futuro absoluto" (2001, p.46). Esta afirmación podría ser matizada en función de ciertas consideraciones. En primer lugar, si se tomase al futuro absoluto en términos de oposición a un presente signado por su propia fugacidad, la afirmación de Arendt podría resultar pertinente. En *El concepto de amor en San Agustín*, Arendt señala que

> la cosa que conocemos y deseamos es un bien (*bonum*); no la buscaríamos por sí misma si no lo fuese. (…) El rasgo distintivo de este bien que deseamos es que no lo tenemos. Una vez que tenemos el objeto, nuestro deseo cesa, a no ser que estemos amenazados por su pérdida. En este caso, el deseo de tener (*appetitus habendi*) se torna temor a perder (*metus amittendi*) (2001, p.25).

En los primeros libros de *Confesiones*, Agustín insiste en su pasada inclinación a los objetos mundanos o los placeres corporales e intelectuales: "era desdichado, como lo es todo aquel espíritu vencido

por las cosas mortales, y desgarrado por ellas cuando las pierde. Ante su pérdida, siente esa miseria, por la que es desdichado aún antes de perderlas" (IV. 6.11). Como habíamos mencionado antes, la proyección de la *beatitudo* hacia el futuro no concluye la problematicidad de la vinculación efectiva del ser humano con la creación. En IV. 9.14, Agustín da algún indicio sobre este vínculo problemático: "Feliz el que te ama a ti, al amigo en ti, al enemigo a causa de ti. Pues no perderá ningún ser querido, únicamente quien los quiere a todos en aquel que no puede perderse". Si bien las cosas creadas están sujetas a la impermanencia puede evadirse el sufrimiento amandolas *en* su creador de las cuales emanan y no atándose a su devenir "no ser". Considerada así la relación con las cosas creadas, la afirmación de Arendt puede leerse como un señalamiento del carácter impermanente de estas que, como se marcó también antes, es advertido por Agustín: "tal es su condición. Sólo esto les diste: el ser parte de cosas que no existen todas al mismo tiempo, sino que, muriendo y sucediéndose, constituyen todas el universo cuyas partes componen" (X.15). La meta de la vida podría encontrarse en un futuro absoluto, si se considerase a este como un tiempo despojado de la sucesión y por ende, en donde no pueda darse el miedo a la pérdida del sumo bien.

III. HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA DE LA GNOSEOLOGÍA EN *CONFESIONES*

Especialmente en los libros IV, V y VI de *Confesiones*, podría tomarse como un hilo conductor la pregunta, formulada por Agustín de diferentes maneras y en relación a diferentes tópicos, por una forma de conocer a partir de la cual fuera posible concebir la verdad en términos de certeza. En IV. 15.24., Agustín señala un impedimento para obtener, por la vía del conocimiento humano, una certeza de verdad: "De aquí pasé a la naturaleza del alma, pero la falsa opinión (*falsa opinio*) que tenía de las cosas espirituales no me permitía distinguir (*cernere*) la verdad". Agustín parece manifestar como problemática la relación entre la certeza y la falsa opinión, en la medida en que la segunda puede impedir el discernimiento de la verdad o, lo que es peor, sustituirla. Más adelante, en IV, 15.25. Agustín advierte la necesidad de los seres humanos de apelar a la mediación de Dios para evitar la falsa opinión: "Y así estaba [mi alma] entonces, ignorando que debía ser iluminada por otra luz para participar de la verdad, porque no es ella [el alma] de la misma naturaleza de la verdad (*natura veritatis*)". La verdad no aparece como un objeto que pueda poseerse a través de las solas potencias humanas, sino que su naturaleza, al ser diferente de la del alma, requiere de la mediación de Dios para poder participar

de ella. Sobre el final de IV. 9.14. , la verdad aparece directamente homologada con la figura de Dios: "Pues tu ley es la verdad (*veritas*) y la verdad, tu mismo". De esta manera, parece señalar Agustín que la participación en la verdad se emparenta (o se homologa) con el ascenso del alma hacia Dios.

En V.3.5., Agustín vuelve a insistir sobre el tema: "[los filósofos] dicen muchas cosas ciertas (*multa vera*) sobre lo creado, pero no buscan piadosamente la verdad, artífice de lo creado (*veritatem, creaturae artificem*), y por eso no la encuentran. Agustín parece hacer referencia a que sería posible, por medio de la indagación filosófica, el conocimiento de muchas cosas verdaderas pero con el señalamiento de que necesariamente serán contingentes y mortales. Sólo se puede participar de la Verdad a partir de la búsqueda de su creador. Más adelante, en V. 6.10., Agustín coloca a Dios cómo única vía posible de "aprendizaje" de lo verdadero: "nadie más que tú puede ser maestro (*doctor*)." Resulta llamativo que en V. 10. 19. Agustín pondere entre los filósofos a la rama escéptica del Platonismo: "se me ocurrió también la idea de que aquellos filósofos a los que llaman "académicos" habían sido más prudentes que los demás, al haber establecido que de todo se debe dudar y al no conceder que el Ser Humano pueda alcanzar alguna verdad". Parece señalar Agustín que es preferible no conceder como verdadero aquello que no lo es a incurrir en el error al pretender un acceso por vías ilegítimas a la verdad, pero esto no significa que no haya vía legítima alguna.

En VI. 11.19, Agustín recuerda el momento en que la búsqueda de la verdad se transforma en la meta principal de su vida junto con sus amigos: "Dejemos estas cosas vanas y vacías; entreguémonos a la sola búsqueda de la verdad". En este mismo libro, más adelante, Agustín hace un señalamiento fundamental:

> Quería estar tan seguro de las cosas que no veía como lo estaba de que siete más tres son diez. Pues no estaba tan loco como para pensar que ni siquiera esto podía ser aprehendido, sino que deseaba aprehender de la misma manera las demás cosas, tanto las corpóreas que no estaban presentes a mis sentidos, como las espirituales en las que no podía pensar sino bajo forma corpórea (VI.4.6.).

Como un primer acercamiento, podemos conjeturar que en los libros iniciales de *Confesiones*, el problema de la vinculación del Ser Humano con la creación y su impermanencia es inescindible de otro, el del establecimiento de un criterio firme de Verdad. En este sentido, la verdad en términos gnoseológicos que no pudiera cimentarse en la sola mera experiencia parece dar lugar a un fundamento metafísico

en la divinidad.[1] Sólo a través de la comunicación de los eternos modelos de la creación le sería al ser humano posible resolver ese hiato gnoseológico. No obstante, esta participación en la Verdad revelada como fundamento de toda gnoseología nos arroja nuevos problemas: ¿Cuánto y cómo le es posible al Ser Humano conocer de la realidad divina? ¿De qué manera dicho conocimiento debería acompañarse de un obrar recto en relación con la creación?

IV. FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD DIVINA

En el libro VII de *Confesiones*, Agustín plantea una serie de dificultades generadas a partir de su intento de intelección de la infinitud de Dios. En el comienzo del libro, Agustín parte de la evidencia de que la incorruptibilidad de Dios está asegurada por su mayor perfectibilidad, ya que "claramente (*plane*) y con seguridad lo que puede corromperse es inferior a lo que no puede corromperse" (VII. 1.1). La presencia en el fragmento anterior del adverbio *plane* para afirmar la absoluta certeza de la perfectibilidad de Dios como evidente no parece haberse obtenido por una vía externa a la observación de las cosas del mundo. Si Dios es necesariamente un ser absolutamente perfecto y la corruptibilidad y la finitud son atributos de las cosas mundanas, que son imperfectas, entonces Dios, si es perfecto, debe ser necesariamente incorruptible e infinito. Si bien, como afirmamos, esta concepción de Dios que se le aparece como evidente a Agustín se deriva de una observación directa de las cosas mundanas, la dificultad aparecerá cuando otros atributos de Dios no puedan ser pensados o derivados de esta observación.

En VII 1.2, Agustín presentará la dificultad de concebir a Dios como infinito en términos que escapen a la espacialidad: "me parecía que todo lo que yo despojaba de tales espacios se volvía nada (*nihil*)". Cerrando el fragmento, Agustín comenta que, despojado de toda corporalidad, el ser incorruptible de Dios se transformaba en una "nada espacial" (*spatiosum nihil*). Es en este punto en donde la observación del mundo resulta insuficiente para lograr captar el Ser de Dios al que, como ya había mencionado Agustín en el libro IV, no podían aplicársele las categorías aristotélicas por ser "admirablemente simple e inmutable *(simplicem atque incommutabilem*)" (IV. 16.29). Agustín, pretende comprender a Dios con categorías que pueden predicarse de lo ente pero no de Dios como Ser, cuya completa simplicidad no admite accidentes. Ya en VII. 10.16, Agustín accede a la contemplación y la evidencia de la infinitud e inconmensurabilidad de Dios:

1 Agustín desarrollará en extenso esta problemática en *De Magistro*.

> Amonestado por aquellos libros a volver a mí mismo, entré en lo más íntimo de mí, guiado por ti, y pude hacerlo porque tú te convertiste en mi auxilio (*adiutor*). Entré y vi con el ojo de mi alma (*oculo animae*), como quiera que fuese. Sobre ese ojo de mi alma, sobre mi mente, vi una luz inmutable (*lucem incommutabilem)*, no la común y visible a toda carne, ni una luz de este género pero más grande, como si resplandeciera más y más claramente (*multo multoque clarius claresceret*) y lo llenara todo con su intensidad.

Este pasaje arroja algunas claves sobre la posibilidad de comprender de forma clara por parte de Agustín la naturaleza ontológica de Dios, ajena a la corporalidad. Es llamativa la sustitución del adverbio "*plane*" (que tiene sólo una aparición más en todo el libro), con el que se describe el modo de percibir la inmutabilidad de Dios a partir de su oposición a las cosas del mundo, por la familia de palabras vinculada con "*clarior*", cuya evidencia como revelación parece, al menos como hipótesis inicial, superar a la anterior.

El segundo aspecto que se desprende del fragmento es la necesidad del auxilio de Dios para su contemplación. Aunque el ser humano no pueda acceder a esta por la mera vía de la mente sí parece poseer un *órganon* (de fuertes reminiscencias neoplatónicas) a partir del cual puede recibir el auxilio divino. De cualquier modo, esta contemplación parece dar algún rumbo a inquietudes que se presentaban en libros anteriores. En principio, Agustín afirma que "quien conoce (*novit*) la verdad conoce esa luz, y quien la conoce, conoce la eternidad" (VII, 10,16). La aparición de "*nosco*" parece dar a entender que dicha contemplación da lugar a un conocimiento absolutamente verdadero que no es otro que el conocimiento de Dios. Agustín irá aún más lejos y fundamentará este conocimiento como el único conocimiento verdadero realmente. Si "lo que de modo inmutable permanece existe verdaderamente" (VII. 11.17), las cosas mudables no *son* en sentido estricto y su conocimiento no es verdadero si no se fundamenta en Dios como dador del ser de las cosas: "Y vi que todas son verdaderas en cuanto que existen; nada es falso sino en cuanto que se cree existente lo que no es" (VII. 15.21). Calabrese (2020) ha señalado al respecto que San Agustín sostiene el esquema platónico de la participación adaptado a su concepción creacionista: la verdad creada, y entonces inteligible, puede conocerse en la realidad (p.136). No obstante este conocimiento requiere evitar suponer que las cosas pueden ser por sí mismas, ya que esto implicaría incurrir en el error. Si todo conocimiento verdadero es conocimiento del Ser (es decir, de Dios), la falsedad se desvanece si se comprenden las cosas efectivamente existentes en Dios. Planteada una posible resolución del problema

de la condición de posibilidad de conocimiento de algún aspecto de la realidad divina, queda aún pendiente resolver ¿qué recto accionar se desprende de este conocer cuando hablamos del vínculo entre Ser Humano y creación?

V. IMPLICACIONES ENTRE CONOCIMIENTO Y PARTICIPACIÓN DEL *BIEN*.

En VIII. 10.22. Agustín, refiriéndose al maniqueísmo y su idea de una doble voluntad en la deliberación (una buena y otra mala), considera que aquellos son malos al defender opiniones malas (*ipsi vere mali sunt, cum ista mala sentiunt*), por lo tanto "ellos mismos serían buenos (*boni*), si creyeran cosas verdaderas (*vera*) y asintieran a ellas". En este fragmento, Agustín parece referirse a la maldad como privación de verdad en la opinión. Esto parece trazar una línea de continuidad entre la ontología agustiniana (donde lo que es, es bueno) y cierta gnoseología (las cosas verdaderas son buenas, por lo tanto, participar de ellas a partir del conocimiento es, en algún punto, participar del bien). Esta línea de continuidad entre ontología y gnoseología tendría consecuencias importantes en relación al problema de la voluntad. Sobre el final de VIII. 10.22, Agustín dirá:

> Ese mismo desgarro que se producía a pesar mío no indicaba, con todo, la naturaleza de un alma ajena, sino el castigo de la mía. Por eso, ya no era yo el que obraba así, sino el pecado que habitaba en mí, como castigo de un pecado más libre, por ser hijo de Adán.

El pecado habita en los Ser Humano como privación (o alejamiento) del Ser, esto es, de Dios. Este alejamiento no solamente implica un empobrecimiento ontológico, sino que permite explicar la caída del Ser Humano en el error, en el conocimiento de cosas falsas, que por este motivo son juzgadas malas. Por su propia condición, queda claro que la verdad como tal no puede ser comprendida si no se produce un acercamiento hacia Dios. Ya en IX. 4.11 Agustín sintetiza:

> Tú eres por entero el mismo (*idipsum valde*), no cambias, y en ti está el reposo donde se olvidan todos los trabajos, puesto que ningún otro hay contigo, ni se han de alcanzar otras muchas cosas que no son lo que Tú eres. Tú, Señor, eres el único que me ha establecido en la esperanza (*spe*).

La "esperanza" del verdadero conocimiento depende, entonces, de la iluminación divina, en la medida en que el "conocimiento" en sentido estricto, se presenta como conocimiento de lo que no cambia. Si

bien comienza a dibujarse que la agencia de Dios en la vía del conocimiento (participación en el Ser) se materializa en la providencia, que Agustín no deja de encontrar en las diferentes escenas de su vida, la iluminación sigue implicando un "salto". La iluminación, en tanto contemplación de Dios, ¿es en verdad un asunto "gnoseológico"? Nuestra posición es que efectivamente, la Razón parece ser el *órganon* que posibilita este contacto. El problema radica en que la iluminación aparece como una dación que el ser humano no está en condiciones de exigir. No obstante, es posible pensar en la posibilidad de una vía que el ser humano pueda seguir para prepararse para esa iluminación.

En este sentido la vía epistemológica Agustiniana es de marcado tinte platónico. Es importante recordar que la observación empírica divide conocimiento de opinión en Platón[2] por la mutabilidad de los objetos observados. La inmutabilidad de Dios como garante del conocimiento rememora de alguna manera la Idea platónica, más aún si consideramos que este se encuentra en una jerarquía ontológica mayor. En este sentido, Trundle señala las semejanzas entre el planteo gnoseológico agustiniano y el platónico, en la medida en que ambos dependen de una iluminación externa que opere de fundamento y garante de verdad: "the inner light of secular human reason is a kind of lower wisdom that has its source in a higher wisdom. In a limited sense the higher wisdom is to the light of God (who illuminates our moral and scientific ideas) what a lower wisdom is to the sun that illuminates natural objects (1994, p. 190) No obstante, Augustín no rechaza el plano sensible por completo en términos gnoseológicos, sino que puntualiza el papel central de la voluntad, que debe evitar dirigirse a las cosas creadas en desmedro del creador.

VI. CONOCIMIENTO Y TEMPORALIDAD

Nos detendremos finalmente en el libro XI de *Confesiones*, cuyo tema principal es el tiempo. En XI, 5.7, Agustín reflexiona sobre el carácter de creador de Dios y su vinculación con la problemática de la temporalidad. Es preciso señalar una interesante comparación que Agustín realiza en dicho pasaje: "el artesano impone una forma a una cosa que ya existe y que tiene lo necesario para existir, como la tierra, la piedra, la madera, el oro o cualquier otra cosa de este género." Las posibilidades de "creación" de dicho "*artifex*" parecen estar sujetas a las categorías accidentales y, por ende, requieren de una substancia previa para poder realizarse. No es esta, dirá Agustín, la relación que une a Dios con la creación, en la medida en que la creación no precede

2 Por ejemplo, en *República* 478a en adelante.

sustancialmente al creador. La creación, señala Agustín en XI, 6.9., es llevada a cabo por el "Verbo que es dicho eternamente y por el cual eternamente se dicen todas las cosas". Parece poder colegirse de este fragmento y del anterior la limitación humana que, ligada o "caída" en la temporalidad, no puede comprender el carácter intemporal del Verbo divino (que en tanto palabra parece exigir para la razón cierta diacronía) ni tampoco la creación en tanto creación de la sustancia y no sólo como modificación de sus accidentes.

Resulta fundamental el cambio de perspectiva de Agustín al rechazar la pregunta por el accionar de Dios antes de la creación en XI, 13.15: "antes del cielo y la tierra no había ningún tiempo, ¿por qué se pregunta qué hacías "entonces"? No había "entonces" donde no había tiempo". La pregunta por un "entonces" (*tunc*) podría ser válida en relación a la creación en tanto sujeta a la temporalidad pero ¿cómo preguntar por la temporalidad de lo que trasciende la temporalidad y, es más, se presenta como su creador? En XI, 13.16, Agustín rechaza incluso la "anterioridad" de Dios con respecto al tiempo, en la medida en que Dios es absoluta presencia: "Todos tus años permanecen simultáneamente, porque subsisten; no pasan (*deficient*), excluidos por los que vienen, porque no transitan." La presencia de "*deficio*" parece dar alguna clave de la semántica que subyace en la pregunta por la vinculación Dios-tiempo/creación. La creación está sujeta a la temporalidad, Dios, con su Verbo que siempre se está pronunciando, puede "hacerla", crearla, pero él mismo no es creación, no está sujeto a ningún "*de-facere*" posible, es completa y eterna presencia.

Los pasajes antes mencionados, aunque quizás no a simple vista, desarrollan una serie de recursos conceptuales fundamentales para la teoría del conocimiento de Agustín, que, recordemos, debe intentar pasar sobre las limitaciones humanas y los errores a las que esta está sujeta por la *distentio*. La consideración del tiempo y sus problemas es entonces propia de la creación y válida quizás desde el punto de vista de lo creado. La contemplación de Dios supone un tratar con el Ser, por fuera del tiempo, lo que, como muestra Agustín, representa para el entendimiento humano no pocos problemas. En una obra apenas posterior, pero de un carácter expositivo marcadamente diferente, *De Trinitate*, Agustín expone en la misma línea la existencia de dos géneros de conocimiento, el de las cosas percibidas por los sentidos y el que el alma adquiere por sí misma. El conocimiento que el alma adquiere de los sentidos no debe tenerse, no obstante, por inútil: "aquellos gárrulos filósofos [los escépticos] impugnan con muchedumbre de vaciedades el testimonio de los sentidos; pero no consiguieron poner en tela de juicio la percepción inmediata del alma en ciertas verdades fundamentales; porque nunca pudieron dudar de esta verdad:

Sé que vivo" (XV, 12, 21). Existe entonces para Agustín una verdad indudable, que es la certeza de la propia vida, que no resiste la duda escéptica y, aún si los sentidos engañaran, no podría ser negada. Más adelante, también quedará salvaguardada "la ciencia adquirida por testimonio ajeno; de otra manera ignoraríamos la existencia del mar, tierras y ciudades que la fama celebra; ignoraríamos la existencia de la humanidad y de sus hazañas aprendidas en la Historia [...]" (XV, 12, 21). Esto adquiere una importancia mayor a la luz de una distinción realizada anteriormente en *De Trinitate*: en el ser humano la ciencia no posee un fin en sí mismo, sino que recibe su axiología de un recto uso de las cosas mundanas y mutables, para las verdades eternas, en cambio, no hay ciencia, sino sabiduría (*sapientia*): "Sin embargo, la acción que nos lleva a usar rectamente de las cosas temporales dista de la contemplación de las realidades eternas: ésta se atribuye a la sabiduría, aquélla a la ciencia" (XII, 15, 22). La ciencia, aunque no esté vinculada con la contemplación de las verdades eternas, resulta fundamental para vincularse rectamente con la creación. El vínculo con las cosas mundanas queda entonces asegurado en su rectitud a través de un recto conocer que es, fundamentalmente, el conocimiento de las cosas *en* su Creador.

OBSERVACIONES FINALES

Silvia Magnavaca ha señalado que el programa de investigación de Agustín está constituido ya desde sus *Soliloquia* por dos temas, Dios y el Alma, que "acaso sean uno solo" (Magnavaca, 2005, p.7). Creemos que efectivamente la gnoseología que sostiene el programa agustiniano implica entre sí necesariamente ambas búsquedas. El conocimiento del alma es inescindible del de Dios. La autora señala que aquello estaría ya planteado en el propio título de la obra:

> La *confesión* es, en primer lugar y esencialmente, reconocimiento, un reconocimiento a la grandeza de Dios, de la que, al mismo tiempo, es parte y manifestación la misericordia divina. Pero la misericordia tiene por objeto la debilidad humana. Así, reconocer a Dios es, a la vez, reconocer la propia pequeñez y fragilidad (2005, p. 11).

Creemos que la posición de Magnavaca es muy productiva a la hora de señalar algunos puntos finales vinculados con el problema que hemos expuesto, pero que por su especificidad preferimos sugerir aquí de forma más bien prospectiva. En particular, creemos que hay motivos suficientes para considerar que la semántica de *confessio* trae implicada una dimensión gnoseológica fundamental. La familia de *confiteor* supone algo más que un verbo de habla. Este verbo, en principio, está

compuesto a su vez por otro, *fateor* ('confesar', pero también 'reconocer' e incluso 'indicar'), acompañado de la preposición *cum* que oficia de prefijo, dando como resultado 'confesar', 'reconocer' o 'indicar' "en conjunto". La "confesión" que se lleva a cabo a lo largo de la obra no tendría un carácter meramente autobiográfico o autorreferencial, sino que implica el resultado de la acción de reunir conjuntamente bajo la forma de una indicación o un reconocimiento la interdependencia de un conocer que es asimismo del Alma y de Dios.

Por otra parte, esta búsqueda cuyo programa es indicado en *Confesiones* incluye un teoría del conocimiento que "is inseparable from his ontology and axiology" (DeViris, 1971, p. 112) y que, como también observamos en *De Trinitate*, habilita el camino que va del recto conocer al recto obrar. Conocer, si no es a la luz de la participación en el conocimiento de Dios, se vuelve una acción vana; en este sentido recordamos, en V.7,7 de *Confesiones*, el consejo agustiniano a partir del cual mejor conocer a Dios que poder contar las estrellas. La razón, en este sentido, es insuficiente por sí sola para conocer todo sobre Dios. No obstante, junto con los sentidos, que en Agustín no parecen estar descartados, son auxiliares que le permiten a la criatura humana tener noticia de aquel. El mundo sensible, entonces, no es solamente el espacio de un conjunto de entes mutables y despreciables, sino que, como dirá Agustín en *De Civitate Dei* "Para entrar en la Ciudad de Dios, uno debe poder vivir en armonía con todas las cosas naturales de la tierra" (XV, 16).

BIBLIOGRAFÍA

PRIMARIA

Arendt, H., & de Haro, A. S. (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Encuentro.

de Hipona, A. (2005). *Confesiones*. [Traducción, introducción y notas de Silvia Magnavacca] Buenos Aires: Losada.

de Hipona, A. (1961). *Tratado sobre la santísima trinidad*. Biblioteca de autores cristianos.

de Hipona, A. (1963). *Contra los académicos*. Biblioteca de autores cristianos.

SECUNDARIA

Calabrese, C. C. (2020). "San Agustín y las transformaciones de la mirada escéptica. La figura de Proteo en *Contra Académicos*". *Veritas*, (45), 121-140.

Claes, M. (2009). *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*. Oxford Theological Monographs.

DeVitis, J. L. (1971). "The interiorized self: augustinian epistemology and existential education.. *Journal of Thought*, 109-115.
Gilson, E. La idea de Filosofía Cristiana de San Agustín y en Santo Tomás. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, (7/8).
O'connel, R, J. (1969). *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*. Belknap.
Reinares, T. A. (2004). *Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Augustinus.
Trundle, R. (1994). St. Augustine's Epistemology: an Ignored Aristotelian Theme and its Intriguing Anticipations. *Laval théologique et philosophique*, 50(1), 187-205.

EL CARÁCTER SACRIFICIAL DE LA CRISTOLOGÍA MANIQUEA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA LITERATURA COPTA Y LOS POLEMISTAS MANIQUEOS DE AGUSTÍN

Franco Nervi*

1. INTRODUCCIÓN

San Agustín atribuye dos grandes errores a la cristología de los maniqueos –a cuya iglesia perteneció por nueve años como miembro *auditor*–. Uno tiene que ver con que los maniqueos no centraron su soteriología en la figura de Cristo, sino que, por el contrario, las consecuencias de su sistema llevan a representar a Cristo en un estado de vulneración y en necesidad él mismo de redención. La otra crítica es hacia su docetismo, es decir, hacia su concepción de que la encarnación, el nacimiento y la pasión del Jesús histórico fueron ilusorias.[1]

Estas dos críticas iluminan dos aspectos de la cristología maniquea que analizaré bajo la categoría del "sacrificio". BeDuhn observa que el aspecto del sacrificio voluntario en el maniqueísmo ha escapado a investigadores que siguieron con demasiada cercanía las caracterizaciones polémicas patrísticas (2001: 9). Tomando esta advertencia, procuraré recuperar su relevancia para el mito maniqueo. En primer lugar, determinando en qué medida se vincula con la economía de salvación maniquea y, específicamente, con su compleja

1 Sobre estas dos críticas de Agustín puede consultarse Coyle, 2010 y 2011.

* Universidad de Buenos Aires (UBA)

cristología. A diferencia de quienes sostienen que no hubo necesidad para Mani y sus seguidores de insistir en el sufrimiento de Jesús, al contar ya con un arquetipo de sufrimiento voluntario en la figura del Hombre Primordial o Primer Hombre (cf. Baker-Brian, 2011: 112-113), me interesa mostrar que existe en la figura del "sacrificio" un hilo conductor que lleva desde el descenso de la figura mítica del Hombre Primordial hasta la pasión de Jesús, y que ubica a este último en un lugar central dentro de la historia de salvación maniquea. De este modo, el propósito será describir una imagen que aparece desde el primer momento del mito maniqueo hasta la venida de Cristo: el Padre enviando a su Hijo como un sacrificio para efectuar la salvación.

Esto nos llevará, a su vez, a evaluar un aspecto particularmente controvertido de la cristología maniquea: su carácter docético. Mientras que numerosos investigadores han descrito la cristología maniquea a partir de su estricto docetismo, algunos autores (Richter, 1996; Franzman, 2003: 72) han reparado en la necesidad de matizar esta caracterización. Y, en efecto, como mostraremos, las referencias a la pasión de Cristo en las fuentes maniqueas llegan a conceder, además de una función pedagógica y soteriológica, cierto grado de realidad al sufrimiento y la crucifixión de Cristo.

Atenido a una selección de fuentes coptas y latinas, me serviré, por tanto, de tres figuras del mito maniqueo a los efectos de reconstruir brevemente la trama de la teodicea maniquea poniendo énfasis en su carácter sacrificial. Analizaré, en primer lugar, esta figura en el contexto de la primera serie de emisiones y la evocación del Hombre Primordial: la personificación maniquea que se constituye como el prototipo de toda salvación futura. El repaso de la acción sacrificial y salvífica del Hombre Primordial nos permitirá, a su vez, introducir su contracara pasiva, la Luz que permanece en estado de "mezcla" con la Materia, llamada "Alma Viviente" o "Cruz de Luz" en los textos coptos, o "Jesús Sufriente" (*Iesus Patibilis*) por el obispo maniqueo Fausto. Habiendo introducido estas figuras macrocósmicas del mito, nos detendremos en la concepción maniquea del Jesús histórico o Jesús Apóstol de Luz. Argumentaremos que el maniqueísmo le otorga un rol central al evento de la pasión. Primero, asignándole una función pedagógica, revelando al creyente maniqueo no solo una *gnosis* acerca del estado sufriente de la Luz –y, por tanto, de nuestras propias almas–, sino también un modelo de acción que, a fin de cuentas, está dirigido a la salvación de la Luz. Y, en segundo lugar, veremos cómo el ejemplo de la pasión de Cristo devela al autosacrificio como un mecanismo soteriológico transversal a toda la historia de salvación maniquea.

2. EL DESCENSO DEL HOMBRE PRIMORDIAL

En lo que sigue voy a centrarme en dos figuras que reproducen a un nivel macrocósmico temas cristológicos (cf. Gardner, 1991: 73). Ambas reflejan el carácter sacrificial de la teodicea maniquea. Mientras la primera, el Hombre Primordial, representa su costado redentor y activo, la segunda entidad, el Alma Viviente o la Cruz de Luz, describe su aspecto pasivo.

Recordemos que el maniqueísmo hace depender su sistema de un principio revelado fundamental: el dualismo. Desde el origen, existen dos principios coeternos y antagónicos, el Reino de Luz y el Reino de Tinieblas. Cuando, en esa separación original, el principio de Oscuridad intenta avanzar por sobre la Luz, el Padre de Grandeza comienza una secuencia de evocaciones (ܬܫܦܝܠܐ) o emanaciones, las cuales constituyen una suerte de hipóstasis de su sustancia, con las que da lugar así a un mecanismo soteriológico que, en el fin de los tiempos, culminará con la victoria de la Luz por sobre la Oscuridad. No estamos ante la defensa de un Dios vulnerable, como les criticará Agustín,[2] sino que de lo que se trata es de un plan estratégico y premeditado para vencer a las Tinieblas –y, con esto, en definitiva, darle una lógica al problema que, según Pedersen, organiza y explica la teodicea maniquea: la acuciante presencia y experiencia del mal en el mundo (1988: 157)–. Ahora bien, como aprecia BeDuhn, no pudiendo responder al Mal en sus propios términos de violencia –porque el Reino de Luz no conoce violencia alguna–, la victoria de la Luz se alcanza por medio de un autosacrificio (BeDuhn, 2001: 11).

El Hombre Primordial, pertenece a la primera serie de evocaciones. Por intermedio de una primera emisión, la Madre de la Vida, el Padre de Grandeza –que permanecerá "escondido" durante el período de conflicto, o, en las palabras de Fausto, habitando la "luz inaccesible" (*lucem inaccessibilem*) (*Faust*. 20.2)– envía a su Hijo, el Hombre Primordial –descrito en las fuentes a través de una serie de epítetos cristológicos, como "unigénito", "primogénito", "Hijo de Dios", etc. (Gardner, 1991: 78), que, por su parte, también se aplican a Jesús–. A su turno, el Hombre Primordial, junto con las cinco emisiones que evoca –sus "hijos", "miembros" o "vestiduras"–, que constituyen su "alma" o "armadura" (Bermejo Rubio, 2008: 104), es enviado a esta "batalla" contra el Reino de Tinieblas. Con todo, si

2 Sobre este episodio del mito Agustín ha repetido en varias ocasiones el llamado "enigma de Nebridio" (*Conf*. 7.2.3; *De ord*. 2.17.46; *Mor*. 2.12.25-26; *Fort*. 7), que podría resumirse así: o bien, si el Padre de Grandeza podía recibir daño, se trata de un Dios vulnerable; o bien, si la Oscuridad no podía dañar al Reino de Luz, estamos frente a un Dios malvado que envía a su Hijo a sufrir sin motivo.

bien hay textos que apelan a un lenguaje marcial o bélico para representar la misión del Hombre Primordial con la cual logra frenar y debilitar las fuerzas de la Oscuridad (cf. *Keph*. 17.56.4; 53.129.8-27) –característica por la cual es denominado como "principio de todos los tramperos y cazadores" (*Keph*. 11.43.34: 147)–, otros hablan de un autosacrificio. Efectivamente, los *Salmos* expresan en numerosas ocasiones que el Hombre Primordial "se dio a sí mismo a la muerte" (*Psb*. 85.4-5). El término "muerte" (ⲙⲟⲩ) no es casual: el descenso al abismo del Hombre Primordial, por el que la Luz cae y se mezcla con la Oscuridad, es denominada como la "primera muerte" (ⲡϣⲁⲣⲡ ⲙ̅ⲙⲟⲩ) en los *Capítulos* (*Keph*. 39.104.1). De la misma manera, en los *Salmos*, el Hombre Primordial es descrito como la oveja sacrificada para salvar el rebaño: "[El Padre] como un pastor, que, cuando ve que se acerca un león para destruir su rebaño, obra con astucia, toma un cordero y lo coloca como una trampa para poder capturar al león; de esta manera, con un solo cordero salva a su rebaño, y después se ocupa del cordero, que había sido herido por el león" (*Psb*. 9.31-10.5: 213-214).[3] Así, la defensa premeditada del Reino de la Luz comienza con un evento sacrificial. El Hombre Primordial se entrega para mezclarse, para ser ingerido por las Potencias del Mal, debilitándolas y limitando su avance. Comienza con este suceso la historia de salvación maniquea.

La figura del Hombre Primordial representa a nivel macrocósmico el evento que volverá a replicarse a nivel microcósmico a través de la pasión de Jesús. Antes de pasar a ella, con todo, me detendré en la contracara pasiva del Hombre Primordial, el llamado "Jesús Sufriente", es decir, la Luz que queda cautiva en la Materia.

3. *IESUS PATIBILIS* COMO REVELACIÓN DE LA PASIÓN DE JESÚS

Cuando el Hombre Primordial es rescatado en una segunda serie de evocaciones por el Espíritu Viviente (cf. *Keph*. 32.85.24), sus "hijos", esto es, el resto de la Luz, quedan en estado de mezcla: por eso se dice en los *Capítulos* que "la segunda ocasión en que [los hijos del Primer Hombre] lloraron es aquella en que su padre, el Hombre Primordial, subió del abismo de la Tiniebla y les dejó". Los hijos del Primer Hombre que, abandonados "en la Enemistad […] Se [quedaron atrás], enfermando bajo el peso de todas las cosas" (*Keph*. 59.149.4-13: 183), constituyen el resto de la luz, en estado de mezcla, llamada en los

3 Empleo las traducciones de Bermejo Rubio y Montserrat Torrents (2008) para los textos comprendidos en su selección. En caso contrario, se ofrecerá una traducción provisoria a partir de la edición de Alberry (1938) para los *Salmos*, y de Gardner (1995) para los *Kephalaia*.

textos coptos "Alma Viviente" (ⲧⲯⲩⲭⲏ ⲉⲧⲁⲛϩ), e igualmente, "Cruz de Luz" (ⲡⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲙⲡⲟⲩⲁⲓⲛⲉ).

También se la conoce como "Jesús Sufriente" o *Iesus Patibilis* –expresión utilizada ampliamente en los estudios maniqueos, pero de la cual solo hay una sola referencia en una obra no maniquea, empleada por Fausto en el *Contra Faustum* de Agustín (*Faust*. 20.2; Franzmann, 2003: 107)–. Dice Fausto: "Creemos asimismo que por la fuerza de este [sc. del Espíritu Santo] y gracias a su efusión espiritual la tierra concibe y engendra al Jesús sufriente (*patibilem Iesum*), vida y salvación de los hombres, que pende de todo madero" (*Faust*. 20.2).[4] En un mismo sentido, en los *Capítulos* se dice que la Luz queda "crucificada (ⲥⲧⲁⲩⲣⲉ) en la oscuridad" (*Keph*. 17.55.20). Como señalan varios autores, se trata de una universalización de los temas cristológicos de la encarnación, la crucifixión y la expiación (Gardner, 1995: 216; Bermejo Rubio, 2008: 129). Es decir, el evento histórico de la crucifixión de Cristo es transpuesto para pasar a ser una representación o una revelación del estado actual del conjunto de la Luz atrapada y "crucificada" en la materia.

Cuando hablamos de la función de "revelación", la figura central en la teodicea maniquea es, sin duda, "Jesús Esplendor",[5] una deidad no mezclada con la oscuridad, que revela a la humanidad la separación original entre la Luz y las Tinieblas (*Psb*. 9.8-11), y el estado sufriente del Alma Viviente (*Keph*. 60.152.14-17, citado en Pedersen, 1988: 164). Esta divinidad es principio y vehículo de toda revelación futura, incluyendo a Adán, al creyente individual, así como a la cadena de apóstoles (Franzmann, 2003: 49), dentro de la cual Jesús es el último antes de Mani, y el más importante (cf. Pedersen, 1988: 169). Como observa Franzmann, es un ser divino, nunca humano, y el mismo Mani se declara su apóstol (2003: 51). Lo cierto es que Jesús Esplendor y Jesús Apóstol son figuras que a menudo se solapan e identifican entre sí (cf. Pedersen, 1988: 167; Franzmann, 2003: 52-53). Más allá del problema de su equivalencia, me centraré en la revelación que es exclusiva de Jesús en su forma de Apóstol: su pasión.[6] Es decir, cuando, como relatan los *Capítulos* –combinando las figuras de Jesús Esplendor y Jesús Apóstol–, Jesús, el Hijo del Dios Viviente vino y fue revelado al mundo, sufrió y fue crucificado (*Keph*. 112.267.23-27).

---

4 Agustín, *Faust*. 20.2: "cuius ex uiribus ac spiritali profusione, terram quoque concipientem, gignere patibilem Iesum, qui est uita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno".

5 Sobre esta figura de Jesús, véase Franzmann, 2003: 27-49.

6 Franzmann reserva la cruz para Jesús Apóstol más que para otra figura de Jesús (2003: 64).

Este es un aspecto especialmente resaltado en los estudios maniqueos. Bermejo Rubio, en su Estudio Introductorio al Maniqueísmo (2008), apunta a que la pasión de Cristo adquirió en el imaginario maniqueo un estatus ejemplar del conjunto de Luz que aún permanece en estado de mezcla y aprisionada en la materia: situación que es designada como una "crucifixión" (Bermejo Rubio, 2008: 135). No se trataría, con todo, de una muerte real; esta, así como la encarnación de Cristo, no son, señala el autor, admitidas por los maniqueos. El motivo de esta cristología lo encontramos en las palabras de la carta de Secundino a Agustín: "hemos seguido a un salvador espiritual. […] si nuestro Señor hubiera sido carnal, toda nuestra esperanza se hubiese visto amputada" (*Sec*. 1.4).[7] Es decir, siguiendo a Bermejo Rubio, como contradecía su aversión por la materia, "la profetología maniquea del retorno cíclico del profeta portador de salvación implica el docetismo, es decir, la idea de que él no se ha hecho realmente carne, sino solo en apariencia" (2008: 136). En principio, para los maniqueos el cuerpo de Jesús, así como su pasión, fueron una ilusión –a diferencia del nacimiento, el cual, sostienen, no ocurrió en absoluto (cf. *Psb*. 121.29-31; 175.16)–. Por esta razón, suele considerarse que la pasión y el sacrificio en la cruz no tienen para los maniqueos un valor redentor, sino tan solo un significado ejemplar, que revela el estado de "crucifixión universal" de la Luz (Bermejo rubio, 2008: 136). En un mismo sentido, Pedersen argumenta que los sufrimientos *aparentes* de Jesús son una ilusión que comunica una *gnosis*, predicando el sufrimiento real del *Iesus patibilis* (1988: 171). Es decir, simulando un acontecimiento individual, el evento de la crucifixión representa la situación universal del conjunto de la Luz sufriente.

Que la pasión del Jesús histórico es ejemplo del sufrimiento del Alma Viviente se sigue de numerosas fuentes. Félix indica que la crucifixión de Cristo es prueba de que Dios lucha contra algo ajeno (*Fel*. 2.2). Fortunato lo expresa claramente: "Si Cristo se halló en la pasión y muerte, también nosotros" (*Fort*. 8).[8] Asimismo, Fausto, aunque rechaza el nacimiento de Jesús, así como eventos de su vida como la circuncisión, el bautismo, y la tentación en el desierto, afirma creer, además de en sus preceptos, en "su mística crucifixión, por la que se muestran a nuestra alma las heridas de la pasión" (*Faust*. 32.7).[9] En

7 Agustín, *Sec*. 1.4: "Euasimus igitur, quia spiritalem secuti sumus Saluatorem. Nam illius tantum erupit audacia, ut si noster Dominus carnalis foret, omnis nostra fuisset spes amputata".

8 Agustín, *Fort*. 8: "Si fuit Christus in passione et morte, et nos".

9 Agustín, *Faust*. 32.7: "credimus caetera, praecipue crucis eius mysticam fixionem, qua nostrae animae passionis monstrantur uulnera".

cuanto a las fuentes coptas, los *Salmos* retratan a Jesús como quien revela la diferencia y la hostilidad entre Luz y Oscuridad, alma y cuerpo: "Mi Señor Jesús, Salvador de almas. […] tú has quitado de mí el olvido del Error […]. He conocido mi alma y el cuerpo que tiende sobre ella, y que son enemigos el uno del otro desde antes de la creación" (*Psb*. 56.15-27). Asimismo, es descrito en los *Capítulos* como quien revela las heridas del Alma Viviente (*Keph*. 60.152.7-15).

Pero inmediatamente también allí se dice que revela su purificación y curación (*Keph*. 60.152.16). En este sentido, veremos que la pasión de Cristo no solo es signo del estado sufriente y pasivo de la Luz en cautividad. Los maniqueos supieron asignarle también un valor *activo*. Intentaré mostrar que esta dimensión puede comprenderse, en primer lugar, en la función pedagógica y paradigmática del sacrificio en la cruz de Cristo, a partir de la cual se funda la ética y la *praxis* maniquea. En segundo lugar, en cómo Cristo, continuando el arquetipo establecido en el descenso del Hombre Primordial, realiza un autosacrificio que revela, así como lleva a cabo, la victoria de la Luz por sobre la Oscuridad.

4.1. LA PEDAGOGÍA DEL SUFRIMIENTO Y EL SACRIFICIO DE JESÚS

En efecto, la revelación de la crucifixión universal de la Luz a través de la propia crucifixión de Cristo se constituye como modelo de la piedad y la ética maniquea. Dice el salmista: "A Jesús buscamos, según quien nos hemos modelado a nosotros mismos" (*Psb*. 170.18). En numerosas ocasiones Jesús es representado como el salvador o el pastor que enseña a seguir sus "mandamientos" (έντολή). Podríamos resumir estas normas, que constituyen la ética maniquea, con las palabras de Fausto, cuando defiende su título de cristiano ante Agustín: "Yo he dejado padre y madre, mujer, hijos […]. Me ves pobre, me ves manso, me ves pacífico, limpio de corazón, lloroso, hambriento, sediento, sufriendo persecuciones y odios por ser justo" (*Faust*. 5.1).[10] Bien puede esta paráfrasis del evangelio representar la moral de los *electi*, resumible, según Bermejo Rubio, en tres preceptos básicos: pureza, no violencia y pobreza (154 n. 9).[11]

A su vez, esta praxis maniquea se funda sobre la figura del autosacrificio y la cruz de Cristo. Su importancia se advierte desde el momento en que la misma muerte de Mani –que ocurrió por extenuación

10 Agustín, *Faust*. 5.1: "Ego patrem dimisi, et matrem, uxorem, filios […]. Uides pauperem, uides mitem, uides pacificum, puro corde, lugentem, esurientem, sitientem, persecutiones et odia sustinentem propter iustitiam".

11 Sobre los cinco mandamientos o los tres sellos de la ética maniquea, véase Bermejo Rubio, 2008: 154-161.

encerrado en prisión (Bermejo Rubio, 2008: 64)–, es retratada como una "crucifixión" (σταυροῦν), en una clara *imitatio Christi* (cf. *Psb*. 19.3; 35.15). A menudo la figura de la cruz es símbolo de despertar y de abandono del mundo (cf. *Psb*. 90.28; 167.47-49). Y repetidas veces se menciona una acción que conecta al Hombre Primordial, a Jesús (cf. *Psb*. 190.22), y al alma individual: esta última dice también entregarse a la muerte (*Psb*. 93.11; 117.9). Es que, en suma, la consecución de estos preceptos tiene una finalidad, en primer lugar, soteriológica, evitando dañar o favorecer el estado de aprisionamiento de la Luz, y procurando contribuir a su liberación. En este punto, es cierto, las fuentes manifiestan el costado de la ética maniquea que Agustín llegó a aborrecer y que criticó en numerosas ocasiones: que los *electi* maniqueos se constituyeran como los encargados de efectuar la salvación de la Luz, o, en otras palabras, de salvar ellos, a través de la digestión ritual de alimentos, al Cristo crucificado en la materia.[12] No es una invención de Agustín. En los *Salmos* el alma expresa ser la redentora de su propio salvador: "Jesús, mi Luz […] Te he purificado, mi Dios, de la carne y la sangre. […] He colgado para tu defensa" (*Psb*. 87.16-26). Aún así, el modelo continúa siendo el sacrificio de Jesús. Además de la cruz, aparece la misma referencia al Evangelio que en Fausto: "Dejé mis padres de la carne […]. Dejé mis hermanos del cuerpo […]. Soporté hambre y sed" (*Psb*. 87.29-88.3; cf. 169.23-30; 175.20-29). Lo cierto es que la salvación del *Iesus patibilis* no es sino la salvación de la propia alma individual. La purificación del Jesús Sufriente es una autopurificación (Franzmann, 2003: 116). Además, la pasión de Cristo revela también el propósito de seguir la ética maniquea. Así como la naturaleza celestial de Cristo no es afectada, tampoco lo será el alma del creyente maniqueo. Por eso dice el salmista: "pasaré a los cielos y dejaré este cuerpo en la tierra. […] He aprendido a caminar en el camino de Dios" (*Psb*. 75.18); y en otro salmo: "Cristo ha resucitado, los muertos resucitarán con él. Si creemos en él, pasaremos de la muerte a la vida" (*Psb*. 159.25-26).

Ahora bien, si nos centramos en esta función pedagógica de la crucifixión, es necesario traer la advertencia de Franzmann: ¿de qué utilidad es el paradigma de Cristo para los que sufren, si el sufrimiento no es real? (2003: 73). Pero hay pasajes que sustentan la hipótesis de que el padecer de Jesús fue, en alguna medida, real. En los *Salmos de los errantes* se relatan los sufrimientos de Jesús: "Ellos pusieron una corona de espinas, lo hirieron en la cara, escupieron sobre él, lo colgaron a la cruz […]. Todas las cosas que sufrió las soportó por nuestro

12 Véase *Conf*. 4.1.1.

bien. Todos los apóstoles que soportaron dolores" (*Psb*. 142.12-18). Respecto de este pasaje, bien han señalado Franzman (2003: 73) y Richter (1996: 122) que el sufrimiento descrito es real, sino sería absurda su inclusión dentro de la cadena de apóstoles con la que prosigue el texto. Y tampoco haría justicia del sufrimiento que el alma también toma para sí con la esperanza de su salvación: "Nosotros también, mi hermano, tenemos nuestra parte de sufrimiento. Nos uniremos con ellos en el sufrimiento y descansaremos en su descanso" (*Psb*. 143.20-21).

Asimismo, uno de los Salmos de Heráclides, llamado el salmo "Amén", también da cuenta del carácter real del sufrimiento de Jesús, introduciendo la pasión de Jesús dentro de una serie de antítesis: "Amén, fui atrapado; Amén, no fui atrapado. Amén, fui juzgado; Amén, no fui juzgado. Amén, fui crucificado; Amén, no fui crucificado. Amén, fui perforado; Amén, no fui perforado. Amén, sufrí; Amén, no sufrí". Y concluye: "Amén, yo estoy en el Padre; Amén, mi Padre está en mí" (191.4-9). Como ha notado Franzmann, el último verso, del cual no hay duda de su veracidad, hace que deban interpretarse de manera similar las antítesis previas (2003: 77).

Por otra parte, también es cierto, como señala Richter, que hay una importante distinción respecto de la concepción cristiana según la cual el Salvador se manifestó en "carne real". Por eso se dice en los *Salmos de Heráclides* que "[la muerte] no encontró carne (σάρξ) y sangre […]. Una figura (σχῆμα) es lo que encontró, como una máscara (πρόσωπον)" (*Psb*. 196.23-26). Sin embargo, Richter, quien encuentra un paralelo en los apócrifos de Nag Hammadi, advierte que esta σχῆμα puede concebirse como una "estructura que puede tomar el lugar de la carne". Los *Salmos* introducen en otras ocasiones la noción de "semejanza" (ⲉⲓⲛⲉ) y de "vestido" o "forma" (σχῆμα): "Dios se volvió hombre […] recibió la semejanza (ⲉⲓⲛⲉ) del hombre, una vestidura (σχῆμα) de esclavo" (*Psb*. 194.2-3; cf. *Keph*. 19.61.23-24: "tomó la semejanza (ⲉⲓⲛⲉ) […] descendió a la forma de carne (σάρξ)"). Citando el mismo pasaje de Fil 2:5-8, a esta misma "semejanza" (*similitudo*) hará referencia Fortunato (*Fort*. 7).

Por lo que, con relación al problema del docetismo, suscribo a la conclusión de Richter. La opinión de ciertos especialistas de que la concepción maniquea sobre el Jesús histórico deriva en una concepción radicalmente docética, no parece cierta para las fuentes coptas. En estas se concilia la idea de una divinidad invulnerable, incapaz de sufrir, con la humanidad de Jesús, cuyo sufrimiento es real. Sufrimiento facilitado no por una "carne" (σάρξ), sino por una "forma" (σχῆμα) *semejante* a la carne a través de la cual experimenta un sufrimiento que no se transfiere a su divinidad (cf. Richter, 1996: 127).

4.2. LA CRUCIFIXIÓN DE JESÚS Y EL AUTOSACRIFICIO DE LA LUZ

Por último, quiero detenerme en cómo la obra del sacrificio de Jesús en la cruz revela una dimensión *activa*, autosacrificial y redentora de la Cruz de Luz o *Iesus patibilis*.

Franzmann (2003: 111) y Gardner (1991: 79) han ya advertido que la figura de la Cruz de Luz conoce también una función redentora. De este modo, el Jesús Sufriente no es solo el que sufre con los creyentes. Es también el que vivifica, por un lado, la Luz en el estado de mezcla, y el que, a la vez, continúa la misión original del Hombre Primordial: debilitar a los poderes de Oscuridad. En este sentido, se hace referencia en los *Salmos* a la cruz que llena, vivifica y protege el universo (*Psb*. 61.4; 86. 27); Jesús es el médico y el pastor que protege sus ovejas de Luz de los "lobos salvajes y destructivos" (*Psb*. 61.25-29). Y, a la vez, devela el poder activo e intrínseco de la Luz por el que esta resurgirá, como se relata en los *Salmos*: "Jesús ha resucitado: ha resucitado en tres días, la Cruz de Luz que resucita en tres poderes" (*Psb*. 160.14-15).

Esto podría dar una respuesta adicional al interrogante de Félix acerca de porqué sufrió Cristo la crucifixión por nuestra alma (*Fel*, 2.9). En suma, a la pregunta: ¿por qué el Padre envía a su Hijo a sufrir? ¿Por qué, como se relata, en los *Salmos*, el Hijo amado se dio a la muerte por nosotros? ¿Por qué, en las palabras de Fausto, "Cristo, el Hijo de Dios, por nuestra salvación colgó del madero"? (*Faust*. 14.1).[13] Fortunato da una clave para entenderlo:

> Christo: qui cum in forma dei esset constitutus, factus est subditus usque ad mortem, ut similitudinem animarum nostrarum ostenderet. Et quemadmodum in se mortis similitudinem ostendit et patrem in se et in patre se esse de medio mortuorum resuscitatum, eo modo sentiamus et de animabus nostris futurum. Quod per ipsum poterimus de hac morte liberari (*Fort*. 7).

> Cristo Jesús, quien existiendo en la condición divina se sometió hasta la muerte para mostrar la semejanza con nuestras almas. Y del mismo modo que él mostró en sí la semejanza de la muerte y, resucitado de entre los muertos, que él está en el Padre y el Padre en él, así hemos de pensar que acontecerá también a nuestras almas. Por él podremos ser librados de esta muerte (*Fort*. 7).

13 Agustín, *Faust*. 14.1: "Christum Filium Dei, qui nostrae salutis causa pependit in ligno".

Este pasaje permite sistematizar el propósito de la venida de Cristo. Primero, como vimos, es, ciertamente, paradigma del sufrimiento de la Luz, al descender a la muerte para volverse semejante a la condición humana. Y es también testimonio de la resurrección futura de la Luz. A través de su descenso, muerte y resurrección Cristo revela la victoria frente a los poderes de Oscuridad.

Por esa razón fue enviado Cristo para librarnos del lazo de muerte (*Fel*. 1.19). Si nos centramos en la figura del autosacrificio victorioso, Jesús aparece como un *continuum* de la acción del Hombre Primordial. Así como este último fue enviado hacia las Tinieblas a los efectos de limitarlas, sus "hijos", el conjunto de la Luz que permanece en estado de mezcla, continúa con ese primer objetivo. Como explica Fortunato, "el alma se halla en la naturaleza contraria, precisamente para ponerle límites" (*Fort*. 33).[14] Ahora bien, Fortunato refiere al alma individual que, en conjunto con las demás, se identifica con el *Iesus Patibilis*. Por lo que aún en este nivel del mito, debemos abandonar, como señala BeDuhn, el lenguaje que descuidadamente combina al maniqueísmo con el gnosticismo (2001: 12). No se trata de una caída del alma. El alma sufre en el estado de mezcla, ansía su liberación, pero escapar no es su propósito principal, sino realizar su misión a través del sufrimiento en el estado de mezcla (*ib*. 12-13). Por lo que, nuevamente, el sacrificio de Cristo se constituye como modelo y arquetipo de salvación. Con la humildad del hecho de someterse hasta la muerte, y de su sacrificio en la cruz, muestra la semejanza que el conjunto de la Luz tiene con él. A saber, por medio de un autosacrificio, salvar al conjunto de la Luz y, en el fin de los tiempos, dejar prisionera a la Oscuridad para siempre.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES Y FUENTES

Agustín de Hipona (1986). *Actas del debate con Fortunato.* OC XXX. Ed. bilingüe. Trad. De Luis, P. Madrid: B.A.C.

Agustín de Hipona (1986). *Actas del debate con Félix.* OC XXX. Ed. bilingüe. Trad. De Luis, P. Madrid: B.A.C.

Agustín de Hipona (1986). *Respuesta a Secundino.* OC XXX. Ed. bilingüe. Trad. De Luis, P. Madrid: B.A.C.

Agustín de Hipona (1993). *Réplica a Fausto.* OC XXXI. Ed. bilingüe. Trad. De Luis, P. Madrid: B.A.C.

14 Agustín, *Fort*. 33: "in contraria natura esse animam diximus, ideo ut contrariae naturae modum inponeret".

Bermejo Rubio, F. y Montserrat, T. J. (eds.) (2008). *El maniqueísmo. Textos y fuentes*. Madrid: Trotta.
Kephalaia (1940). Ed. Polotsky, H. J. y Böhlig, A. Stuttgart: Kohlhammer.
The Kephalaia of the Teacher (1995). Trad. Gardner, I. Leiden: Brill.
A Manichaean Psalm-Book, Part II (1938). Ed. y trad. Allberry, C. R. C. Stuttgart: Kohlhammer, 1938.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Baker-Brian, N.J. (2011). *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered*. Londres: T & T Clark.
BeDuhn, J. D. (2001). "The Leap of the Soul in Manichaeism". En: Van Tongerloo, A. y Cirillo, L. (eds.). *Il manicheismo: nuove prospettive della richerca. Quinto Congresso internazionale di studi sul Manicheismo*. Turnhout: Brepols, 9-26.
Bermejo Rubio, F. (2008). *El maniqueísmo. Estudio introductorio*. Madrid: Trotta.
Coyle, J. K. (2011). "Jesus, Mani, And Augustine". En: Van den Berg, J. A., Kotzé, A., Nicklas, T. y Scopello, M. (eds.). *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticism: Studies for Johannes van Oort at Sixty*. Leiden: Brill, 361-376.
Coyle, J. K. (2010). "Jesus in Augustine's Anti-Manichaean writings". En: Leonard, E. M. y Merriman, K. (eds.). *From Logos to Christos: Essays on Christology in Honour of Joanne McWilliam*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 67-82.
Franzmann, M. (2003). *Jesus in the Manichaean Writings*. Londres; Nueva York: T&T Clark.
Gardner, I. (1991). "The Manichaean account of Jesus and the Passion of the Living Soul". En: Van Tongerloo, A. y Giversen, S. (eds.). *Manichaica Selecta: Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of His Seventieth Birthday*. Lovanii: International Association of Manichaean Studies, 71-86.
Pedersen, N. A. (1988). "Early Manichaean Christology, primarily in Western Sources". En: Bryder, P. (ed.). *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism. August 5-9, 1987*. Lund: Plus Ultra, 157-190.
Richter, S. (1996). "Christology in the Coptic Manichaean Sources", *BSAC* 35, 117-128.

LAS NOCIONES TRASCENDENTALES EN SIGER DE BRABANT
UNA PRIMERA APROXIMACIÓN A PARTIR DE LA *REPORTATIO* DE CAMBRIDGE

Fernanda Ocampo*

1. "DISTINCIÓN REAL" ENTRE EL SER Y LA ESENCIA, Y LOS TRASCENDENTALES

Las preguntas en torno a las relaciones entre el ser (*esse*) y la esencia (*essentia*) corresponden a las cuestiones más discutidas de los últimos 30 años del siglo XIII y de los primeros 20 años del siglo XIV.[1] En este sentido, la aceptación o rechazo de la llamada "distinción real" entre el *esse* y la *essentia* –en favor de algún otro tipo de distinción, a saber, "conceptual", "intencional" o meramente "nominal"–, habría definido el carácter profundo de la doctrina ontológica de los autores involucrados en dicha discusión, condicionando especialmente su concepción de las nociones primeras o nociones "trascendentales".[2] De esta forma, la posición de un autor en relación con la *distinctio realis* y sus

* UBA–UNSTA.

1 Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación llevado adelante en CEOP-UNSTA: "La configuración de las nociones primeras o "trascendentales" a la luz de la aceptación o rechazo de la *distinctio realis* entre el *esse* y *la essentia*: un estudio centrado en algunos autores latinos del siglo XIII".

Acerca de este punto, consultar: König-Pralong, Catherine. "Introduction", en: Être, *essence, contingence*, Paris: Les Belles Lettres, 2006, pp. 7-126 (esp. pp. 7-31).

2 Por "trascendentales" se entiende habitualmente aquellas nociones "primeras" o "comunes" que expresan "modos" o "propiedades" que siguen al ente en cuanto tal, y así se

diversas alternativas, habría determinado no sólo una manera particular de comprender la especificidad de cada trascendental, sino también la lista y la secuencia de dichas nociones primeras. Muestras de esto último son, por ejemplo, las doctrinas de los dominicos Tomás de Aquino y Dietrich de Freiberg: por un lado, Tomás, habiendo inaugurado una cierta concepción de la distinción real, parece, justamente en de razón de ésta, haber introducido en la lista de los *communia* el término *res* como segundo en la serie trascendental;[3] por el otro, el alemán, rechazando precisamente la distinción 'real' entre el ser y la esencia, y no admitiendo más que una distinción –gramatical– entre éstos a nivel de los *modi significandi*,[4] propone en cambio una concepción de los *communia* en la que el trascendental *res* es eliminado, y es sustituido por una nueva noción, a saber, *quid*.[5]

---

predican de todos los entes. Por una razón de practicidad y sencillez, usaré el término "trascendental" para referirme a estas nociones, como hacen muchos de los estudiosos modernos al referirse a las doctrinas metafísicas formuladas en el siglo XIII, aunque debe notarse que el término se introdujo por primera vez en los siglos XV y XVI. A este respecto, ver: Wouter, Goris, Aertsen, Jan A. "Medieval Theories of Transcendentals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2019, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>.

3 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1., a. 1, resp., pp. 4-6 (Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, tomus XXII, vol. I (Praefatio – qq. 1-7), Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1970). Así parece entenderlo J. Aertsen: "In the text in the *Metaphysics commentary*, as in *De veritate*, Aquinas bases the conceptual difference between *ens* and *res* on a real complexity in the structure of that which is. In every thing two principles are to be considered, namely, its quiddity and its being (*esse*). The name *res* is derived from the first component, the name *ens* from the second" (Aertsen, Jan A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden-Boston: Brill, 2012, p. 224).

4 Sobre este punto en la doctrina de Dietrich, ver: Imbach, Ruedi. "*Gravis iactura verae doctrinae*, Prolegomena zu einer Interpretation der Schrift *De ente et essentia* Dietrichs von Freiberg O.P." (1979), reimpreso en: *Quodlibeta. Ausgewählte Artikeln*, Fribourg: Presses universitaires, 1996, pp. 152-207. Nos permitimos también remitir a: Ocampo, Fernanda. "La doctrina general de los trascendentales en Dietrich von Freiberg, y su filiación aristotélico-averroísta", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 36, n° 3 (2019), pp. 659-681, p. 661, nota nº 5.

5 Dietrich von Freiberg, *De quiditatibus entium*, 7 (3), p. 109: "Et quoniam ens et quid et verum et unum et similia sunt transcendentia, et circueunt omnia entia et secundum supposita convertuntur. Quamvis propriis rationibus differant, est tamen in eis aliquis ordo. Ens enim secundum suam propriam rationem omnium est primum, deinde quid est, deinde alia, ut patet ordine essentiali ad invicem disposita." (Dietrich von Freiberg, *De quiditatibus entium*, en *Opera omnia* (bajo la dirección de K. Flasch) *Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, Tomus 3, introducción de K. Flasch, eds. J.-D. Cavigoli, R. Imbach, B. Mojsisch, M. R. Pagnoni-Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983, pp. 97-118).

Mediando entre las doctrinas de ambos autores, se encuentra precisamente la posición del maestro de Artes, Siger de Brabant, adoptada en su curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles, del año 1273. Alineado con la ofensiva de Averroes contra Avicena en su interpretación de la ontología aristotélica, el brabantino habría rechazado simultáneamente la accidentalidad del "ente" y el "uno" en relación con la cosa real,[6] así como la accidentalidad del ser (*esse*) en relación con la esencia (*essentia*),[7] concluyendo que todos estos términos (*i.e.*, "ente", "uno", y "ser") significan la misma esencia de la cosa, y no una disposición accidental sobreañadida. Aunque el maestro de Artes no ubica a Tomás dentro del grupo de aquellos autores que habrían sostenido la tesis del "ser" como "accidente" de la esencia (a saber, según su juicio, Avicena y Alberto Magno), no obstante, sí entiende la posición tomasiana como defensora de la "distinción real", señalando que el modo en que ésta es establecida por el dominico no resulta satisfactoria (*conveniens*).[8] En este sentido, Siger rechaza la tesis de la "distinción real" en cualquiera de sus presentaciones, influyendo significativamente en muchas de las argumentaciones que serán esgrimidas en contra de dicha tesis, por los autores de la posterior polémica parisina (por ejemplo, Godofredo de Fontaines, Enrique de Gante, y, más tarde, Dietrich de Freiberg).[9] Afirmando así una identidad real entre el "ser" y la "esencia", el brabantino presenta también en sus *Quaestiones in Metaphysicam* –aunque no un desarrollo sistemático de una doctrina del todo explícita y justificada– sí una determinada concepción de los trascendentales, en la que *ens* y (aun) *res* parecen también tener su lugar, aunque en un sentido que no puede ser idéntico al establecido por Tomás de Aquino.

Siendo entonces nuestro propósito en estas páginas delinear dicha concepción, con especial atención a las nociones de *ens* y *res*, nos abocaremos primero al rastreo –en las *Quaestiones*– de las tesis fundamentales relativas a los trascendentales en general y a algunos de

---

6 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, Texte inédit de la reportation de Cambridge. Édition revue de la reportation de Paris., ed. A. Maurer, Louvain-La-Neuve: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1983 (Philosophes médiévaux, 25), l. IV, c. 2, co. 2, p. 137, l. 9-11. [En adelante citaremos según el siguiente formato: Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., libro (l.), cuestión (c.), comentario (co.), página (p.), líneas (l.)].

7 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, p. 33, l. 1-16.

8 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, p. 32, l. 67-76; *Introductio*, c. 7, pp. 32-33, l. 87-94.

9 Sobre este punto, consultar: König-Pralong, Catherine. "Introduction", en: Être, essence, contingence, op. cit., pp. 7-43.

ellos en particular, para luego detenernos en la consideración de las nociones de "ente" y "cosa": en relación con este último punto revisten particular interés para nosotros las tesis esbozadas por el maestro de Artes en la cuestión 7 de la *Introductio*, las cuales serán examinadas hacia el final. Una observación metodológica, sin embargo, a tener en cuenta, antes de comenzar. La obra en la que son abordados estos temas, *i.e.*, *Quaestiones in Metaphysicam*, corresponde a un curso sobre la *Metafísica* de Aristóteles, que el brabantino habría dictado durante su segundo período de enseñanza en la Facultad de Artes de la Universidad de París:[10] de éste, son cuatro las redacciones conocidas hoy en día, y todas ellas constituyen *reportationes*, es decir, notas de estudiantes, que –aunque no haya seguridad de que hubieran sido corregidas o controladas por el maestro–, manifiestan un paralelismo tal en los títulos, órdenes y contenidos de las cuestiones, que no caben dudas acerca de su autenticidad. De las cuatro exposiciones, la de Munich se considera la más antigua, viniendo después la de Cambridge (la más larga y desarrollada): ambas combinan las *quaestiones* con comentarios (*commenta*) literales a la obra de Aristóteles. Les sucede, la *reportatio* de París –versión abreviada redactada por Godofredo de Fontaines en su época de estudiante en París–, y finalmente, la de Viena –en la que no está presente la discusión acerca del ser y la esencia–.[11] En nuestro trabajo, nos apoyaremos exclusivamente en la versión de Cambridge,[12] esperando alcanzar una primera aproximación a la cuestión de los trascendentales en Siger, pero advirtiendo la necesidad de examinar en futuros estudios las restantes *reportationes*, en función de posibles ampliaciones, especificaciones, o variaciones de doctrina.

2. LAS NOCIONES CONVERTIBLES CON EL "ENTE"

Como hemos anticipado ya, aunque Siger no presenta una doctrina sistemática del todo explícita y justificada de los trascendentales (y su derivación), sí es posible rastrear en sus *Quaestiones*, diversos pasajes en donde el brabantino toma posición respecto de esta clase de nociones en general, o respecto de algunas de ellas, en particular. Uno de

---

10 König-Pralong, Catherine. *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne: l'essence et la matière. Entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris: Vrin, 2005, p. 37.

11 Para una descripción de los manuscritos, consideración de su autenticidad y fidelidad a la enseñanza de Siger, datación probable, fuentes, etc., reenviamos a la "Introduction" de Armand Maurer, en: Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., pp. 7-21.

12 *Reportatio* ya citada. Para la referencia completa: ver nota nº 6.

los lugares clave en donde establece ciertos lineamientos fundamentales, lo constituyen las cuestiones y sus correspondientes comentarios, referidos al libro IV de la *Metafísica*, en el cual, –resume el maestro de Artes–, se aborda la cuestión de una cierta ciencia "una" que considera al ente en cuanto ente, y sus primeras causas y primeros principios.[13] Precisamente es en el segundo comentario relativo a la *quaestio* "Utrum ens significet unam rationem communen substantiae et accidenti",[14] donde Siger aborda la temática que nos interesa. Allí establece que –según Aristóteles– a esta ciencia pertenece considerar lo "uno" y lo "múltiple"[15] (*i.e.*, su contrario), y todas aquellas cosas que en general (*communiter*) siguen al ente en cuanto tal.[16] Y sostiene que esto, primero, se muestra acerca del "uno": a saber, que el "uno" es estudiado por la misma ciencia que estudia el "ente". En efecto, –afirma–, el "ente" y el "uno" que se convierte con el ente, no agregan el uno al otro ninguna naturaleza, aunque el "uno" añada por sobre la noción de "ente" la *ratio* de indivisión, que constituye sólo una privación y no alguna naturaleza real:[17] de la misma manera, el "uno" y el "ente" predicados de otros entes, sólo dicen las naturalezas de éstos, y a partir de allí se evidencia que son predicados *substanciales* de los entes.[18] Y en esto se equivocó Avicena, tal como advierte el Comentador, en la medida en que no distinguió entre el "uno" que se convierte con el ente, y el "uno" que es principio del número, aunque mucho difieran. Pues el "uno" que se convierte con el ente no predica una disposición añadida al mismo ente, sino que es convertible con él en el

---

13 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, p. 135, l. 2-8: "*Est scientia quaedam quae speculatur ens, etc.* (...) Primo autem probat quod scientia ista considerat ens in quantum ens per hoc quod scientia ista considerat causas primas et prima principia, ut probatum est I° *huius*; haec autem sunt principia et causae entis in quantum ens."

14 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 2, p. 136, l. 2-3.

15 Ya que una sola ciencia se ocupa de los opuestos, y la pluralidad es lo opuesto a la unidad.

16 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 2, co. 2, p. 137, l. 2-4. "(…) probat Aristoteles quod ad scientiam istam pertinet considerare de uno et de multo et aliis quae communiter consequuntur ipsum ens, primo probat hoc de uno."

17 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 2, co. 2, p. 137, l. 4-9: "In ratione autem hoc probante, manifestum est consideranti quod duo ostenduntur notabilia, scilicet quod ens et unum quod convertitur cum ente non addunt sibi invicem aliquam naturam, quamvis unum supra ens addat rationem indivisionis, quae sola privatio est, et non aliqua natura realis."

18 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 2, co. 2, p. 137, l. 9-11: "Item, unum et ens, praedicata de aliis entibus, solum praedicant naturas ipsorum; ex quo patet quod sunt substantialia praedicata de entibus."

supuesto: el "uno", en cambio, que es principio del número, significa una disposición añadida a la substancia de la cosa, como *ratio* de una primera medida, que es propia de la noción de la cantidad: de donde se sigue que *este* "uno" no es convertible con el ente en el supuesto.[19]

En efecto, –añade el brabantino–, en el libro III de la *Metafísica* Aristóteles distingue entre el "número" que es la "cantidad discreta", y el "uno" que es el "principio del número":[20] ni uno ni otro se encuentran en los entes separados de materia, sino sólo en aquellos que tienen materia y cantidad. Ahora bien, que el "número" que constituye la cantidad discreta, no pueda darse en los entes separados de la materia – y así tampoco el "uno", que es su principio–, se prueba –explica Siger– de la siguiente manera. Existe una ciencia que se ocupa de todos los entes que pueden ser sin materia, como lo uno, lo múltiple, el acto, la potencia, y así de otros similares que, aunque pueden ser con materia, también pueden ser sin ella. Según Aristóteles, en el libro VI de la *Metafísica*, esta ciencia, que es la filosofía primera, trata acerca de los entes separados de la materia, no sólo según la razón, sino también según el "ser". Y de esta manera, aunque considere los entes materiales, los aborda según ciertas nociones (*rationes*) que pueden ser sin materia: así, por ejemplo, considera al movimiento, no según la noción propia de movimiento, porque dicha noción no puede ser sin materia, sino que considera el movimiento en tanto que "ente", y la materia en tanto que "substancia". Puede existir pues una *ratio* de "ente" y una *ratio* de "substancia" sin materia, ya que, de modo contrario, todo ente y toda substancia existiría en la materia (y vemos que no es así). Si pues el número, según su propia razón de número, pudiera existir sin la materia, propio de esta ciencia que es la filosofía primera, sería el considerar el número según su propia razón de número, y así, la aritmética no sería una ciencia especial. Por lo tanto, –concluye el

19 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 2, co. 2, p. 137, l. 12-20: "(…) Una autem causa deceptionis Avicennae fuit, quia non distinxit inter unum quod convertitur cum ente et unum quod est principium numeri, cum tamen multum differant. Nam, ut dictum est, unum quod convertitur cum ente non praedicat dispositionem additam ipsi enti, convertibile existens cum eo in suppositis. Unum autem quod est principium numeri significat dispositionem additam rei substantiae, ut rationem primae mensurae, quod est de ratione quantitatis, ut apparebit *X° huius*: ex quo sequitur quod unum istud non est convertibile cum ente in suppositis."

20 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 2, co. 2, pp. 137-138, l. 20-25: "Si enim numerus secundum Aristotelem, III° *Physicorum*, qui est quantitas discreta, causetur ex divisione continui, per oppositum unum quod est principium numeri causabitur ex indivisioni continui: non igitur reperitur in separatis a materia, sed solum in habentibus materiam et quantitatem."

brabantino–, el "número" no se encuentra en los entes separados de la materia, y así tampoco el "uno" que es "principio del número". Por lo cual *este* "uno" no es convertible con el ente en el supuesto, y no es estudiado por la filosofía primera.[21]

Del mismo modo, –agrega Siger en el pasaje que sigue inmediatamente (muy importante para nuestro propósito)–, debe entenderse que estos cuatro, a saber, "cosa" (*res*), "ente" (*ens*), "uno" (*unum*) y "hombre" (*homo*), tampoco significan una esencia y naturaleza diversa (*non significant aliquam essentiam et naturam diversam*), sino la misma (*sed eandem*), aunque según modos diversos (*modis tamen diversis*).[22] Pues el nombre de "cosa" (*res*) se toma de la esencia en común (*nomen rei impositum est ab essentia in communi*); el nombre de "hombre" (*homo*) de la esencia en particular (*nomen hominis ab essentia in particulari*); el nombre de "ente" (*ens*) del acto de ser (*nomen entis ab actu essendi*); y el nombre de "uno" (*unum*) de la división (*nomen unius ab indivisione*).[23] En este corto pasaje, pues,

---

21 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 2, co. 2, p. 138, l. 25-43: "Quod autem numerus qui est quantitas discreta non possit esse in separatis a materia probatur sic: quoniam scientia ista usque ad hoc considerat de omnibus entibus quod possunt esse sine materia, ut de uno, multo, actu, potentia, causa, necessario, et sic de aliis quae etsi, possunt in materia, possunt etiam esse sine materia. Et ideo secundum Aristotelem *VI° huius*, philosophia prima considerat de entibus separatis a materia, non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse. Quamvis enim de entibus materialibus consideret, considerat de eis secundum aliquas rationes quae possunt esse sine materia: ut de motu considerat, non secundum propriam rationem motus, quia ratio illa sine materia esse non potest, sed considerat de motu secundum quod ens, et de materia secundum quod substantia. Ratio autem entis et substantiae sine materia potest esse, aliter enim omne ens et omnis substantia esset in materia. Si ergo numerus secundum propriam rationem numeri posset esse sine materia, huius scientiae esset considerare de numero secundum propriam rationem numeri, et non esset arithmetica scientia specialis. Numerus igitur in separatis a materia non reperitur, nec per consequens unum quod est principium numeri. Quare istud unum non [est] convertibile cum ente in suppositis (…)."

22 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 2, co. 2, p. 138, l. 45-47: "Item, intelligendum est quod ista quattuor: res, ens, unum et homo non significant aliquam essentiam et naturam diversam sed eandem, modis tamen diversis."

23 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 2, co. 2, p. 138, l. 47-49: "Nomen enim rei impositum est ab essentia in communi; nomen hominis ab essentia in particulari; nomen entis ab actu essendi; nomen unius ab indivisione." También más adelante, en la *quaestio* 4 ("Utrum unum opponatur multo privative"), vuelve sobre la noción de "uno", estableciendo cómo ésta "se deduce" a partir de la noción de "ente": "Ad hoc est intelligendum quod in apprehensis ab intellectu est ordo. Primo enim est intellectus entis, deinde intellectus non entis, quia intellectus negationis statim habetur ex intellectu affirmationis. Deinde autem est intellectus divisionis, quia intellectus apprehendens ens et non ens, statim apprehendit ipsa esse divisa. Deinde autem est intellectus unius, quia unum imponitur a privatione divi-

Siger establece varias tesis significativas en torno a la cuestión de las nociones que siguen al "ente en cuanto tal", y que son estudiadas por esta ciencia que es la "filosofía primera": luego de haber desechado el "uno como principio del número" de la lista de las nociones que se convierten con el "ente", y de haber señalado que el "uno" ("convertible con el ente", o sea, "trascendental") no *añade* ninguna naturaleza real por sobre la noción de "ente", sino que ambas nociones dicen las "naturalezas" mismas de las cosas constituyendo así "predicados substanciales", aquí señala que, además de "ente" y "uno", tampoco "cosa" (*res*) significa una esencia y naturaleza diversa (podríamos decir, "sobreañadida"), sino que todos estos términos significan la misma naturaleza, la misma esencia, aunque "según modos diversos". De allí que sean todos predicados "substanciales", pues "dicen" (*i.e.*, "significan") la "substancia" (*i.e.*, la esencia, la naturaleza misma de la cosa): en el ejemplo, "hombre".

Ahora bien, es claro que "hombre" no es una noción convertible con el "ente", pues como el mismo Siger lo dice, el nombre de "hombre" se toma de la esencia en particular, y como tal, no puede "seguir" al ente (ya que, si todo "hombre" es "ente", no todo "ente" es "hombre"): el término "hombre" contrae el "ente" a una categoría y a una naturaleza determinada. No obstante, sirve como ejemplo (inspirado en *Metafísica* IV, 2) para mostrar que las nociones convertibles con el ente, siempre dicen – aunque de manera común o general – las mismas esencias de las cosas, bajo "diversos modos": *ens* se dice [*impositum est*] en función del *actus essendi* (de la esencia), *res* en función de la *essentia* misma (considerada en común), y *unum* en función de la indivisión (de la esencia). Una lectura aislada y desprevenida de este texto que hemos comentado podría conducirnos a preguntarnos: ¿implica la distinción establecida por Siger entre *ens* y *res*, una "distinción real" entre el *actus essendi* y la *essentia* en la cosa? Sabemos que no es así, ya que Siger rechaza con contundencia dicha distinción en la *quaestio* 7 de la *Introductio*, de modo que la diferenciación entre *ens* y *res* no tiene por fundamento una distinción entre dos principios ontológicos realmente diversos. Abordaremos esta cuestión, junto con la pregunta por el significado preciso de los *modi diversi* según los cuales

---

sionis. Deinde autem est intellectus multitudinis, quae est aggregatio unitatum (…)" (Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 4, p. 140, l. 15-21); "Ad quartam dicitur quod unum quod est principium numeri, multitudini opponitur sicut mensura mensurato. Sicut enim de ratione numeri est esse multitudinem mensuratam per unum, ita de ratione unius quod est principium numeri est esse primam mensuram. Unum tamen quod convertitur cum ente non sic opponitur multo. Non enim importat rationem mensurae, sed solam rationem indivisionis addit supra ens" (Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. IV, c. 4, p. 141, l. 33-38).

las nociones "trascendentales" se dicen diferir, en la próxima sección. Por ahora terminaremos de exponer las ideas de Siger en torno a otras dos nociones convertibles con el "ente", aún no mencionadas, pero igualmente importantes para la completitud de su doctrina, a saber: *verum* y *bonum*.

En efecto, también en la *quaestio* 9 de sus *Quaestiones*, titulada "Utrum veritas sit in rebus" correspondiente al libro II de la *Metafísica* de Aristóteles, el brabantino hace referencia al trascendental "verdadero" (*verum*). Allí se pregunta si la verdad existe en las cosas.[24] Pareciera que no, en función de lo que dice Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica*, a saber, que mientras lo verdadero y lo falso se encuentran en el alma, lo bueno y lo malo se hallan en las cosas exteriores.[25] Sobre esto responde Siger que, aunque es cierto que la verdad se encuentra en primer lugar en el intelecto, no obstante, también se halla en las cosas por atribución al intelecto (*veritas in rebus reperitur per attributionem ad intellectum*).[26] Y así, puesto que el intelecto es doble, a saber, intelecto práctico e intelecto especulativo, la verdad tiene ser en las cosas (*veritas habet esse in rebus*) por atribución al intelecto de un doble modo. Por un lado, en relación con el intelecto práctico que es el intelecto primero –a saber, el divino–, las cosas se dicen verdaderas por conformidad con dicho intelecto, en la medida en que lo imitan: así pues, cuanto más imitan al intelecto divino, más verdaderas son las cosas. Por el otro lado, por comparación con el intelecto especulativo, las cosas se dicen verdaderas en la medida en que son de tal modo que causan una intelección verdadera de sí mismas.[27]

En consonancia con esto, agrega el brabantino, Aristóteles concluye que cada cosa, así como tiene relación con el ser, tiene relación

---

24 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. II, c. 9, p. 51, l. 3: "Consequenter quaeritur de secundo, scilicet utrum veritas sit in rebus."

25 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. II, c. 9, p. 51, l. 4-5: "Et quod non videtur per Aristotelem *VI° huius*, qui dicit quod verum et falsum sunt in anima, bonum et malum in rebus extra."

26 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. II, c. 9, p. 51, l. 13-15: "Et dico quod veritas primo reperitur in intellectu, ut probat ratio Aristotelis et auctoritas ad partem primam; in rebus autem reperitur per attributionem ad intellectum."

27 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. II, c. 9, p. 51-52, l. 15-24: "Et cum intellectus sit duplex, scilicet practicus et speculativus, veritas habet esse in rebus per attributionem ad intellectum practicum, qui est intellectus primus: ex conformitate enim ad intellectum divinum dicuntur res verae, et quae magis imitantur ipsum, magis sunt verae. Veritas etiam habet esse in rebus per comparationem ad intellectum speculativum (…) res per comparationem ad intellectum speculativum dicuntur verae inquantum natae sunt de seipsis causare verum intellectum."

con la verdad (*unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad veritatem*). Y esta conclusión es válida tanto para la verdad de la cosa (*veritas rei*) como para la verdad del intelecto (*veritas intellectus*).[28] En efecto, en relación con la verdad de la cosa, se advierte que, más cognoscible es algo (*magis cognoscibile*), cuanto más es "ente en acto" (*ens in actu*): pues ninguna cosa es conocida sino en la medida en que es ente en acto. De allí que cuanto más ente en acto es algo, más cognoscible y más verdadero (*magis verum*): siendo –como se ha dicho– "verdadera" la cosa (en el sentido de la *veritas rei* por comparación con el intelecto especulativo), en la medida en que es tal que causa una intelección verdadera de sí misma.[29] Por otra parte, en relación con la verdad del intelecto, siendo el ser de la cosa la causa de la verdad del intelecto (*esse rei est causa veritatis intellectus*), cuando más participa el intelecto de la causa (que es el ser), más participa de su efecto (la verdad): de allí que la verdad del intelecto dependa de la entidad de la cosa.[30] Así, a partir de todo lo dicho, el maestro de artes concluye con estas importantes tesis para nuestro propósito, a saber: el "ente" (*ens*) y lo "verdadero" (*verum*) son convertibles en el supuesto (*convertibilia in suppositis*), ya que cuanto algo tiene de entidad, lo tiene también de verdad, de modo que lo que tiene entidad, tiene una cierta verdad y viceversa. No obstante, difieren el "ente" y lo "verdadero" en cuanto a la noción (*differunt ratione*): pues el "ente" dice aquello que dice bajo una *ratio* absoluta (*sub ratione absoluta*), mientras que lo "verdadero" dice aquello que dice bajo una cierta relación del intelecto mismo con la cosa (*sub relatione quadam ipsius intellectus ad rem*).[31]

---

28 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. II, c. 9, p. 52, l. 27-29: "Consequenter Aristoteles concludit alium corollarium, quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad veritatem. Circa quod notandum est hoc habet veritatem tam de veritate rei quam de veritate intellectus."

29 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. II, c. 9, p. 52, l. 30-34: "De veritate rei, quia inquantum unumquodque magis est ens in actu, magis cognoscibile: nihil enim cognoscitur, nisi secundum quod ens in actu; et ideo secundum [quod] magis est ens in actu, magis est cognoscibile, et per consequens magis verum veritate rei: rei enim veram dicebamus inquantum de se nata est facere verum intellectum."

30 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. II, c. 9, p. 52, l. 35-39: "Item, hoc habet veritatem de veritate intellectus, nam secundum quod aliquid magis participat causam, magis participat effectum; nunc autem esse rei est causa veritatis intellectus, sicut in praedictis dicitur, eo quod res est vel non est, etc.; et ideo quantum unumquodque habet de entitate, et [de] veritate intellectus."

31 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. II, c. 9, p. 52, l. 40-45: "Intellige etiam quod in hoc corollario innuit Aristoteles ens et verum esse convertibilia in suppositis, quia si unumquodque quantum habet de entitate, tantum de veritate, tunc omne habens entitatem habet aliquam veritatem et e converso. Sed differunt

Finalmente, en lo que se refiere a lo "bueno" (*bonum*) trascendental, también se pronuncia el brabantino en la *quaestio* 3 correspondiente al libro III de la *Metafísica*, con ocasión de la pregunta por la existencia del fin y el bien en la esfera de los entes matemáticos.[32] Con respecto a esto –señala– pareciera que sí se da el "bien" en los entes matemáticos, pues, según Aristóteles, así como algo se relaciona con el ser, también se relaciona con el bien (*sicut se habet unumquodque ad esse, ita ad bonum*): de este modo, puesto que el ser es algo apetecible (*esse est aliquid appetibile*) y ninguna cosa es apetecida sino bajo la razón de "bien" (*nihil appetitur nisi sub ratione boni*), dado que los entes matemáticos tienen ser (*habent esse*), se deduce en consecuencia que también son "buenos".[33] Aunque Siger rechaza esta conclusión, no lo hace sin embargo desde todo punto de vista, y, además, admite las premisas como verdaderas. En efecto, sostiene en la solución, que "ente" y "bueno" se convierten en el mismo substrato (*sunt eadem subiecto*), ya que todo ente es bueno, y todo bueno es ente, de modo que, si ambos difieren, lo hacen según la noción (*differunt in ratione*): pues mientras algo se dice que es "ente" en cuanto tiene ser (*in quantum habet esse*), se dice que es "bueno" en cuanto es apetecible (*in quantum appetibile*). Es pues en este sentido que se puede afirmar que en los entes matemáticos hay bondad porque también hay ser (*est bonum quia et esse*).[34] No obstante, los entes matemáticos "en cuanto matemáticos" hacen abstracción del bien: y el motivo de esto es que, no según el ser sino según la noción (*secundum rationem*), los entes matemáticos hacen abstracción del movimiento, y, por consiguiente, también de la causa motriz. Ahora bien, puesto que el fin y el bien, no se dan sino en relación con la causa motriz o con la voluntad, así pues, en la medida en que los entes matemáticos (según la noción) hacen abstracción de la causa motriz y de la causa volitiva, es necesario que estos hagan

---

ens et verum ratione: nam ens id quod dicit sub ratione absoluta dicit; verum autem id quod dicit, dicit sub relatione quadam ipsius intellectus ad rem."

32 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. III, c. 3, p. 81, l. 1-2: "Quaestio [3]. Utrum in mathematicis sit finis et bonum."

33 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. III, c. 3, p. 81, l. 3-7: "Consequenter, quia dicit Aristoteles quod in mathematicis non est finis neque bonum, quaeritur utrum hoc sit verum. Et videtur quod non. Nam sicut se habet unumquodque ad esse, ita ad bonum: esse enim est aliquid appetibile. Nihil autem appetitur nisi sub ratione boni. Mathematica autem habent esse. Ergo bonum."

34 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. III, c. 3, p. 81, l. 9-12: "Dico ad hoc quod ens et bonum sunt eadem subiecto, quia omne ens bonum et omne bonum ens; differunt tamen in ratione. Ens enim est aliquid inquantum habet esse, bonum autem inquantum appetibile. Hoc supposito, dico quod in mathematicis est bonum quia et esse."

también abstracción del fin y del "bien".[35] En consecuencia, y para sintetizar lo dicho en cuanto a estos dos trascendentales, así como el "ente" se dice "verdadero" por comparación con el intelecto (y de este modo en cuanto es "cognoscible"), el ente se dice "bueno" por comparación con la causa motriz y la voluntad (y así en cuanto "apetecible"). En ambos casos, "verdadero" y "bueno" se convierten con el "ente", en la medida en que la cognoscibilidad y apetibilidad de una cosa tienen su fundamento en el *esse*. Si el *esse* es, pues, como veremos, idéntico a la *essentia*, "verdadero" y "bueno", dicen también (*i.e.*, "significan") la esencia de la cosa: *verum*, en cuanto es cognoscible; *bonum*, en cuanto es apetecible.

3. LAS NOCIONES *ENS* Y *RES*, Y EL RECHAZO DE LA "DISTINCIÓN REAL" ENTRE EL SER Y LA ESENCIA

Centrémonos ahora en las nociones de *ens* y *res*. Aunque Siger ya ha hecho referencia a éstas en el comentario de la *quaestio* 2 referida al libro IV de la *Metafísica*, es en la *quaestio* 7 de la *Introductio*, donde el brabantino establece mayores especificaciones en torno a estas nociones, con ocasión de la consideración de la tesis de la "distinción real" entre el ser y la esencia. La *quaestio* se presenta con el título "Utrum esse sit additum essentiae entium causatorum",[36] y el texto se divide según la siguiente estructura: una vez establecida la dificultad a resolver, diez son los argumentos dispuestos en favor de la tesis de que el ser difiere de la esencia (*differt esse ab essentia*), y es añadido a ella (*est additum essentiae*). A continuación, cinco argumentos respaldados por la autoridad de Aristóteles y Averroes, son presentados *sed contra*, reparando críticamente en las opiniones de Alberto Magno y Avicena, por un lado, y en aquella calificada de "intermedia" (que en el manuscrito de Cambridge es explícitamente identificada con la de Tomás de Aquino). Luego, Siger demarca su propia posición, y finalmente, responde a las diez objeciones planteadas en primer lugar. Pues bien, es en el cuerpo del texto (la *solutio*), el lugar en el que el brabantino hace referencia a su doctrina de la "diversidad de modos". Allí, el maestro de artes avanza en la exposición de lo que sería su propia

35 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., l. III, c. 3, p. 81, l. 13-22: "Mathematica tamen secundum quod mathematica abstrahunt a bono (…). Abstrahunt enim mathematica in ratione a quibus non abstrahunt in esse. Et ideo in mathematicis secundum esse est bonum; secundum rationem tamen abstrahunt a bono. Et ratio huius est quia abstrahunt a motu et per consequens a causa movente. Finis autem et bonum non accipitur nisi in respectu causae moventis vel in respectu voluntatis. Cum igitur mathematica secundum rationem abstrahunt a causa movente et causa volente, necesse est ea abstrahere a fine et bono."

36 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, p. 30, l. 2.

concepción, y establece, en oposición a las opiniones antes citadas, que, en lo causado, el ser pertenece a la esencia de lo causado (y no es algo añadido a su propia esencia), y de esta manera, "cosa" y "ente" no significan dos "intenciones" (*intentiones*) diversas.[37] Es importante aclarar que, tal como señala Jean Paulus, que las "intenciones" sean diversas, no sólo implica que los "conceptos" o "nociones" sean diversos, sino también, necesariamente, las "esencias" o "naturalezas" reales que los conceptos significan.[38] Si *ens* y *res* significaran entonces dos "intenciones" diversas, significarían también dos "naturalezas" distintas, algo que Siger justamente niega. Ahora bien, para sustentar sus afirmaciones, el brabantino distingue entre tres tipos de términos que se convierten en el mismo supuesto (*in suppositis*), aunque de "modo diverso" (*diversimode tamen*).[39]

El primer grupo estaría constituido por aquellos términos que significan la misma esencia en el mismo modo, como son los términos sinónimos (*nomina synonyma*): Marcus y Tullius, por ejemplo.[40] Aquí, señala Ruedi Imbach, sólo el signo lingüístico es diferente, pues tanto la significación, como el objeto designado (Cicerón), son idénticos.[41] De este primer grupo deben ser diferenciados aquellos términos en los que, uno significa la esencia, y el otro, una cierta disposición añadida a aquella esencia (*dispositionem aliquam additam illi essentiae*), como,

---

37 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, p. 33, l. 1-2: "Dico igitur quod res quaelibet est ens per aliquid pertinens ad essentiam suam. Et significant res et ens unam intentionem (…)."

38 Ésta es, según Paulus, la opinión que Averroes pretende imponer a Avicena, cuando aquél comenta las afirmaciones de su predecesor, en lo que se refiere a la entidad y la unidad de las cosas (Paulus, Jean. *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa Métaphysique*, Paris: Vrin, 1938, p. 222). Así pues, según el autor, la exposición que Averroes hace de Avicena trata como equivalentes las expresiones *intentio–essentia* (Paulus, Jean. *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa Métaphysique*, op. cit., p. 222, nota n° 3), de manera que la diversidad a nivel de los conceptos implica también una diversidad en la realidad. En esto Siger, parece seguir a Averroes, rechazando que, en este caso, "cosa" y "ente" signifiquen dos *intentiones* y *essentiae* diversas.

39 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, p. 33, l. 17-18: "Est autem intelligendum quod tria sunt genera nominum convertibilia in suppositis, diversimode tamen."

40 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, p. 33, l. 18-20: "Quaedam enim significant eandem essentiam et eodem modo, ut Marcus Tullius, et universaliter nomina synonyma."

41 Imbach, Ruedi. "Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von *esse* und *essentia*. Von Siger von Brabant zu Thaddäus von Parma", en: R. Imbach, *Quodlibeta. Articles choisis*, Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag, 1996 [1981], p. 221: "Bei synonymen Wörtern ist nur das sprachliche Zeichen verschieden (Marcus, Tullius). Sowohl ihre Bedeutung als auch der bezeichnete Gegenstand (Cicero) sind identisch."

por ejemplo, 'hombre' y 'risible':[42] aquí se trata de términos que, aunque se refieren al mismo objeto (el hombre), poseen una significación diferente, pues mientras 'hombre' mienta la esencia del hombre, 'risible' mienta algo que le sobreviene (esto es, una naturaleza distinta).[43] Finalmente, existe un tercer género de términos en los que la misma esencia es aprehendida, pero "según un modo diverso del alma" (*modo tamen animae diverso*), como, por ejemplo, "(yo) corro" (*curro*) y "carrera" (*cursus*):[44] en este caso –sostiene Imbach– el objeto y la significación son en verdad idénticos, y sólo es diferente, junto con la forma lingüística, el modo de significación (*modus significandi*).[45] Ahora bien, esta tercera variedad de términos, es clave para la temática de los trascendentales aquí tratada, pues *res* y *ens*, designarían, a los ojos de Siger, el mismo objeto y poseerían la misma significación, siendo diferente sólo su "modo". Así, sostiene el brabantino: "cosa [*res*] y ente [*ens*] son convertibles en sus sustratos de este tercer modo [*i.e.*, según el tercer género de términos], pues ellos significan la misma esencia [*essentiam eandem*], aunque de modos diversos [*modis diversis*]. Ente, pues, significa la substancia de cada cosa por el modo del acto [*per modum actus*], ya que la noción [*ratio*] de ente se toma del acto de ser [*ab actu essendi*]. Cosa, en cambio, significa la substancia de cada cosa, más bien, bajo el modo de la potencia [*per modum potentiae*]".[46]

---

42 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, p. 33, l. 20-24: "Alia sunt quorum unum significat essentiam et aliud dispositionem aliquam additam illi essentiae; convertuntur tamen in suppositis eo quod illa dispositio addita non contrahit essentiam ad aliquod suppositum determinatum, sicut est de homine et risibili. Et ista non sunt nomina synonyma."

43 Imbach, Ruedi. "Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von *esse* und *essentia*…, op. cit., p. 221: "Davon sind Ausdrücke zu unterscheiden, die sich zwar auf denselben Gegenstand beziehen, deren Bedeutung aber verschieden ist, z. B., beziehen sich sowohl homo als auch risibile auf den Menschen, aber in der Weise, das der erste Ausdruck das Wesen, der zweite etwas dazu hinzukommendes meint."

44 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, p. 33, l. 24-26: "Alia autem sunt nomina quibus essentia comprehensa utroque nomine eadem est, modo tamen animae diverso, ut curro, cursus."

45 Imbach, Ruedi. "Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von *esse* und *essentia*…, op. cit., p. 221: "Schliesslich muss man noch eine dritte Möglichkeit in Betrach ziehen, bei der Gegenstand und Bedeutung zwar identisch sind; verschieden ist neben der sprachlichen Form allein der Bedeutungsmodus, d.h. die Auffassungsweise (…)"; "Für das diskutierte Problem ist diese dritte Gattung von Ausdrücken ausschlaggebend: *res* und *ens*, *essentia* und *esse* bezeichnen denselben Gegenstand und haben dieselbe Bedeutung, allein ihr *modus significandi* ist verschieden (…)."

46 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, pp. 33-34, l. 28-30: "Nunc autem res et ens convertuntur in suppositis isto tertio modo,

Es claro que, puesto que Siger rechaza la "distinción real" entre "ser" y "esencia", afirmando al contrario su "identidad real", la distinción entre *ens* y *res* no puede ser entendida como refiriendo a dos principios ontológicos realmente distintos en la cosa: pues *esse* y *essentia* son idénticos en la realidad, significando estos dos términos "lo mismo". No obstante, el brabantino mantiene la distinción entre *ens* y *res*, afirmando su convertibilidad en el supuesto, negando su sinonimia, y advirtiendo que difieren según "modos diversos". Cómo entender esos *modi diversi*, define, a nuestro parecer, la complejidad de la doctrina del maestro de Artes, tal como la hemos expuesto. Pues, si esos *modi significandi* no reflejan sino meras categorías gramaticales –tales como las clases del "verbo" y el "sustantivo", por ejemplo–, no parece que esto sea suficiente para fundar una diversidad "trascendental" entre *ens* y *res*. Hemos visto con claridad, a partir del recorrido efectuado, que la diferencia entre *ens*, *unum*, *verum* y *bonum*, refiere a *rationes* diversas que se añaden al ente: pues cada uno de estos términos significa la misma naturaleza o esencia en función de una *ratio* distinta. Así, un ente se dice "uno" en cuanto indivisible, "verdadero" en cuanto cognoscible, y "bueno" en tanto apetecible. Por otra parte, hemos visto también –en el comentario brabantino de la *quaestio* 2 referida al libro IV de la *Metafísica*– que el término *res* se toma (*impositum est*) de la "esencia en común": parecería esto dar lugar –aunque Siger no lo dice allí explícitamente– a una nueva *ratio*, según la cual una cosa se dice "cosa" en tanto es un "algo" (una esencia o naturaleza). Incluso, en la respuesta a la objeción número 8 de la *quaestio* 7 de la *Introductio* Siger sostiene que cuando se dice "la cosa ente" (*res ens*) se significa dos veces la misma cosa, aunque no bajo la misma noción (*ratio*).[47] ¿No se contrapone, sin embargo, esta visión, a la propuesta sugerida en la *solutio* de la misma *quaestio*, según la cual la diferencia entre *ens* y *res*, se asemejaría a la diferencia existente entre *curro* y *cursus*?

4. CONCLUSIÓN

Hemos intentado en estas páginas realizar una primera aproximación

---

quia significant essentiam eandem, modis tamen diversis. Ens enim significat substantiam uniuscuiusque per modum actus, quia ratio entis ab actu essendi sumitur. Res autem significat substantiam uniuscuiusque per modum potentiae magis."

47 Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, op. cit., *Introductio*, c. 7, p. 36, l. 7-11: "8. Ad aliud dicitur quod dicendo 'res ens' non est nugatio, verumtamen quod frequenter idem dicitur, sed non sub eadem ratione, ut ex praedictis patet. Item, frequenter idem dicere inutiliter facit nugationem et non solum idem dicere. Cum igitur quidditas rei per ens certificetur, frequenter idem dicitur utiliter".

a la concepción de las nociones trascendentales en Siger de Brabant (con especial atención a las nociones de *ens* y *res*), tal como ésta se desprende de las afirmaciones enunciadas en diversas *quaestiones* y comentarios de la *reportatio* de Cambridge. Como fruto de nuestros análisis, podemos destacar una serie de tesis en torno a los trascendentales que conforman, según nuestra opinión, una doctrina general bien definida, a saber: que los trascendentales se identifican en cuanto al supuesto (siendo convertibles con el ente *in suppositis*); que son idénticos en cuanto a la naturaleza o esencia que significan (en la medida en que significan la misma esencia de la cosa –de la que se predican "substancialmente"–, y no alguna naturaleza sobreañadida a ella); que abarcan la universalidad de las cosas y así parecen circular a través de todas las categorías (en la medida en que siguen al "ente en cuanto tal"); y que difieren según diversas *rationes*. Es justamente en relación con este último punto, en donde hemos hallado dificultades a la hora de comprender la "diversidad trascendental" de las nociones de *ens* y *res*: pues si es claro que *unum*, *verum* y *bonum* difieren entre sí (y respecto de *ens*) según *rationes* distintas, en el caso de *res*, no parece haber tanta claridad al respecto. Dejamos asentada esta inquietud, esperando retomarla en alguna otra oportunidad, y en referencia a las otras *reportationes*, en busca de posibles confirmaciones, ampliaciones, o correcciones de la doctrina aquí expuesta.

LA RELACIÓN PADRE-HIJO EN *CONFESIONES* XI

Paula Pico Estrada*

1. LA CREACIÓN COMO ACCIÓN TRINITARIA

En su introducción al Libro XI de *Confesiones*, James J. O'Donnell señala que las dificultades que se encuentran para integrar los tres últimos libros al resto de la obra muchas veces han resultado en que estos sean dejados de lado por los comentadores. La conocida cita de Agustín en las *Retractationes* no ayuda demasiado a encontrar un hilo conductor: "Del primero al décimo, tratan sobre mí; los otros tres, sobre las Santas Escrituras, desde aquello que está escrito «En el principio hizo Dios el cielo y la tierra» hasta el descanso del sábado." (Augustinus Hipponensis, 1999, traducción propia[1].) O'Donnell, sin embargo, ofrece algunas pistas para establecer una estructura. La primera es una observación general sobre la ubicación en el tiempo de la voz narrativa, que deja el pasado para situarse en un presente que presagia la eternidad. A esta observación se le suman tres criterios diferentes para establecer posibles hilos conductores entre los libros XI, XII y XIII. El primer criterio es la exégesis secuencial del relato de la creación en Génesis,

* USAL-UNSAM

1 *Retr*: *"a primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: «in principio fecit deus caelume et terram,» usque ad sabbati requiem."*

que se lleva a cabo a lo largo de los tres libros, aunque la mayor parte del texto se exponga en XIII. O' Donnell vincula esta exégesis con la respuesta de Agustín a Deogracias en *De cathecizandis rudibus* I.3.5. La catequesis a los principiantes es completa cuando se comienza por el versículo "Al principio creó Dios el cielo y la tierra" y se termina en el tiempo presente de la Iglesia. Según Agustín, eso no implica recitar de memoria las Escrituras completas, del Génesis a los Hechos de los Apóstoles, sino saber resumirlas, eligiendo los hechos más significativos. Sobre estos hechos, dice Agustín, sí conviene detenerse e intentar dilucidarlos. (Véase Augustinus Hipponensis, 1969). Según O'Donnell, en *Confesiones* XI-XIII se hace un uso alegórico del relato de la creación para que represente los dos polos del discurso catequístico que *De cat. rud.* establece como necesarios: "*In principio fecit Deus caelum et terram usque ad praesentia tempora Ecclesiae*" (O'Donnell, 1992, 250-251). La relación entre el principio y los tiempos presentes que, según O'Donnell, se establece en el libro XI se entiende mejor, creo, a partir de una observación de Carl G. Vaught. Al comentar XI.8.10, Vaught dice que Agustín, al identificar la Palabra de Dios con el principio que da existencia al mundo, transforma el relato cosmológico del acto de creación en un relato soteriológico (Vaught, 2005, 117).

El segundo criterio de ordenamiento que introduce O'Donnell es la disposición de cada uno de los tres libros en correspondencia con una de las personas de la Trinidad. Así, el libro XI representaría a la primera persona, el Dios Padre creador en la eternidad; el libro XII a la segunda persona, el Dios Hijo, la Palabra; y el libro XIII a la tercera persona, el Dios Espíritu Santo que actúa a través de la Iglesia. Como tercer criterio, O'Donnell propone uno que, según entiendo, podemos subsumir en el segundo. En cada libro, escribe, la función de la persona divina es puesta en relación "con la condición de la criatura humana, en quien se refleja la imagen y semejanza del Dios trino" (O'Donnell 1992, 251)[2]: en el libro XI se expone la condición temporal de la criatura, en el libro XII se expone el esfuerzo humano por interpretar la Palabra revelada y en el libro XIII se muestra a la humanidad que se redime en la Iglesia bajo la guía del Espíritu Santo (O'Donnell 1992, 251).

A esto le podríamos agregar que, si bien cada libro está regido por una de las tres personas divinas, también en cada libro la exposición de Agustín muestra la acción unitrina de Dios. Pongo como ejemplo una posible estructura interna del Libro XI, el cual es el objeto de este trabajo. En primer lugar (1), hay una sección introductoria en

2 *"The roles of God are contrasted at every stage in these books with the condition of the human creature, in whom the image and likeness of the triune God is reflected…"*

la que se anuncia el propósito de meditar en la Ley divina; se invoca la ayuda del Mediador, que es la Verdad; y se establece que el criterio interno de verdad en el intento de comprensión de la Ley es esa misma Verdad, que vive "dentro de mí"[3] (XI.1.1-XI.2.4). En segundo lugar (2), el narrador se pregunta cómo creó Dios los cielos y la tierra (que de por sí, por estar sujetos al devenir, claman no haberse dado el ser a sí mismos) y responde que "en tu Verbo las hiciste"[4], "con tu Verbo silencioso en la eternidad"[5] (XI.5.7-XI.9.11). En tercer lugar (3), el narrador aborda la pregunta sobre qué hacía Dios antes de crear el mundo (XI.10.12-XI.13.16). A estas tres primeras secciones le siguen las más tratadas por los estudiosos, por su carácter filósofico. Así, (4) el narrador se pregunta sobre la naturaleza del tiempo (XI.14.17–XI.20.26), lo que lo lleva al (5) problema de la medición de la temporalidad (XI.21.27–XI.27.36), que a su vez resulta en (6) el problema de las actividades del alma humana en relación con la percepción del tiempo (XI..37–XI.27.38), y culmina en (7) la propuesta de superar la *distentio* del alma con la *extensio* que es hecha posible por una *intentio* (XI.29.39–XI.31.41). (Tomé estas cuatro últimas secciones de la propuesta de estructura de Vaught, 2005, 101-144.)

Si nos concentramos en las tres primeras secciones (1, 2 y 3), podemos ver que la primera empieza con la acción creadora del Dios Padre: "¿Acaso, Señor, ignoras, siendo tuya la eternidad, lo que te digo, o ves según el tiempo lo que pasa en el tiempo?"[6] (San Agustín, 2005, 323); la segunda sigue con la del Dios Hijo, la Palabra; y la tercera plantea la del Espíritu Santo, es decir, la Voluntad. En efecto, la pregunta acerca de qué hacía Dios antes de crear el mundo es abordada por Agustín desde la perspectiva de que si hubiera habido un antes y un después, habría habido en Dios un movimiento nuevo, una nueva voluntad, la de crear el mundo. Este cambio de estado implicaría que la sustancia divina no es eterna: "Si ha surgido en la sustancia divina algo que antes no existía, esa sustancia no podría llamarse verdaderamente «eterna»"[7]. (San Agustín, 2005, 329). La Voluntad divina es

---

3 *Conf*. XI.3.5: "*Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara, veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret, «verum dicit», et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem, «verum dicis»*."

4 *Conf*. XI.5.7: "*Ergo dixisti et facta sunt atque in verbo tuo fecisti ea*."

5 *Conf*. XI.6.8: "*At illa comparavit haec verba temporaliter sonantia cum aeterno in silentio verbo tuo…*"

6 *Conf*. XI.1.1: "*Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore*?"

7 *Conf*. XI.10.12: "*Quod si exortum est aliquid in Dei substantia, quod prius non*

coeterna a la Palabra y "no es una criatura sino que existe antes de la criatura, ya que nada se crearía si no lo precediera la voluntad del Creador"[8] (San Agustín, 2005, 329). La eternidad unitrina de la acción creadora plantea siempre la misma pregunta metafísica, se la mire desde el punto de vista del Ser, de la Palabra, o de la Voluntad. Si Dios es plenitud eterna de ser, ¿por qué las criaturas devienen, se desarrollan en el tiempo y cambian?

> Así pues, Tú eres, Señor, quien los ha hecho, Tú, que eres hermoso, pues ellos lo son; Tú, que eres bueno, puesto que ellos lo son; Tú, que existes, puesto que existen ellos. Pero no son tan hermosos, ni buenos, ni existen tan plenamente como Tú, su Creador. Pues, comparados contigo, no son ni hermosos, ni buenos, ni existen[9]. (San Agustín, 2005, 326).

> Así, en tu Verbo, coeterno contigo , dices simultánea y eternamente todas las cosas que dices, y se hace cuanto dices que sea hecho. Y no lo haces de otro modo sino diciéndolo; sin embargo, no se hacen simultánea ni eternamente todas las cosas que creas con la palabra[10]. (San Agustín, 2005, 328).

> Pero, si era eterna la voluntad de Dios de que existiera la criatura, ¿por qué no es eterna también esta? [11]. (San Agustín, 2005, 329)

Aunque el flujo del devenir no se puede detener y nuestro conocimiento, comparado con el conocimiento divino, es ignorancia (San Agustín, 2005, 326), nuestro corazón puede captar "algo del resplandor de la eternidad, siempre permanente"[12]. Esa búsqueda humana de

---

erat, non veraciter dicitur aeterna illa substantia; si autem Dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?".

8 *Conf*. XI.10.12: "*Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid nisi creatoris voluntas praecederet."*

9 *Conf*. XI.4.6: "*Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt."*

10 *Conf*. XI.7.9: "*Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterne dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis; nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis*."

11 *Conf*. XI.10.12: "*…si autem Dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?*".

12 *Conf*. XI.11.13: "*Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis…?*

la eternidad del Padre, que impulsa el movimiento inquisitivo de gran parte del libro XI, no es posible sin la intermediación del Hijo.

2. EL PADRE INCOGNOSCIBLE O LA INCOGNOSCIBILIDAD DE LA ETERNIDAD

Las reflexiones de Agustín sobre la naturaleza del tiempo han sido estudiadas exhaustivamente y en la literatura sobre el tema aparece bastante seguido el término "paradoja" (solo como ejemplo: Teske, 1996; Ricoeur, 2004, 39, 40, 45, 46, 48, 49; Hoffmann, 2017, 46). Como se sabe, la paradoja es una figura retórica por la cual una proposición contradictoria oculta una verdad que la razón, regida por el principio de no contradicción, no puede alcanzar. En *Confesiones* XI.14.17–XI.20.26 esa verdad oculta incomprensible es la eternidad, que en términos trinitarios es el Padre. Agustín toma esta idea de Hilario de Poitiers (Hilarius Pictaviensis, 1979), una idea que en *De Trinitate* VI.10.11 interpreta de la siguiente manera:

> Alguien, queriendo introducir brevemente aquello que es propio para cada uno en las personas de la Trinidad, nos dice que la eternidad está en el Padre, la forma en la Imagen, el uso en el Don. Y dado que era un varón de no poca autoridad en el manejo de las Escrituras y en la afirmación de la fe, porque es Hilario quien puso esto en sus libros, he examinado tanto como he podido el sentido oculto de estas palabras, esto es, del Padre, de la Imagen y del Don, de la eternidad, de la forma y del uso. No considero que en el término "eternidad" él haya querido decir más que el Padre no tiene un Padre a partir del cual sea, pero que el Hijo es a partir del Padre: para ser y para ser coeterno con Él. Porque si una imagen completa perfectamente aquello de lo que es imagen, [la imagen] se iguala a aquello [de lo que es imagen], y no este a su imagen[13]. (Augustinus Hipponensis 2001, traducción propia.)

---

13 *De Trin.* VI.10.11: "*Quidam cum vellet brevissime singularum in Trinitate Personarum insinuare propria: Aeternitas, inquit, in Patre, species in Imagine, usus in Munere 49. Et quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertione fidei vir exstitit; Hilarius enim hoc in libris suis posuit; horum verborum, id est Patris et Imaginis et Muneris, aeternitatis et speciei et usus, abditam scrutatus intellegentiam quantum valeo, non eum secutum arbitror in aeternitatis vocabulo, nisi quod Pater non habet Patrem de quo sit, Filius autem de Patre est, ut sit atque ut illi coaeternus sit. Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae.*"
La dificultad que Agustín aborda en el pasaje citado es cómo explicar que el Hijo procede del Padre sin que esto atente contra la igualdad entre el Padre y el Hijo. La respuesta es que el Hijo es imagen del Padre, lo que indica procedencia, pero es Imagen perfecta, es decir, completa, y por lo tanto perfectamente igual al Padre del que procede.

Vaught plantea la incognoscibilidad del Padre eterno a partir de una interpretación muy atractiva. La pregunta de Agustín "¿Qué es el tiempo?", dice, es una pregunta socrática, una pregunta por la esencia. Si ubicamos la pregunta sobre el tiempo en la tradición platónica, se podría creer que, a partir de una experiencia humana del devenir, se está buscando ascender a una forma estable del conocimiento. Por el contrario, dice Vaught, la pregunta de Agustín sobre la naturaleza del tiempo presupone que tanto el tiempo como nuestro conocimiento de él son inestables (Vaught 2005, 123-124). Vale decir que, en términos platónicos, el tiempo, tal como Agustín plantea la pregunta, es incognoscible. El tiempo es una criatura que depende de la eternidad y la eternidad, que se identifica con el Dios Padre creador, está más allá de los alcances de la razón humana. Sin embargo, y esta es la verdadera paradoja existencial, lo que busca desde el Libro I el corazón inquieto del narrador, es decir, nuestro propio corazón inquieto en tanto seres humanos, es la eternidad. Solo en la eternidad se encuentra el reposo pero, ¿cómo encontrarla si no la podemos conocer? Así, de pronto, la pregunta por el tiempo en el Libro XI nos lleva de regreso al primer parágrafo del Libro I, en el que encontramos la respuesta:

> …Porque nos hiciste para ti e inquieto estará nuestro corazón hasta que descanse en ti. Concédeme, Señor, saber y comprender si lo primero es invocarte o alabarte, y si primero ha de ser conocerte o invocarte. ¿Quién te invoca, si no te conoce? El que no te conoce puede invocar a otro. ¿O más bien te invoca para conocerte? Pero, ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído?…[14] (San Agustín, 2005, 45.)

Confesiones I.1.1 no encierra una respuesta a la pregunta socrática por la definición de "tiempo" sino a la pregunta existencial del corazón inquieto que busca descansar en una eternidad que parece más allá de sus posibilidades en tanto criatura caída. El camino para conocer al Padre, anuncia ya el primer parágrafo de la obra, es la fe en el Hijo.

3. EL HIJO COMO MEDIADOR O LA MEDIACIÓN DE LA PALABRA.

De lo anterior se desprende que el camino de conocimiento del corazón inquieto es una búsqueda de comprensión de la fe, un tema agustiniano que por conocido no necesita mayor explicación acá. En el caso del Libro XI, cuyo objetivo es la comprensión de cómo creó el Padre el cielo y la tierra, las respuestas, siempre parciales ("¿Quién lo

14 *Conf*. I.1.1.: "*Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*"

comprenderá? ¿Quién lo describirá?" San Agustín, 2005, 328)[15], están profundamente ligadas a cuatro dimensiones de la Palabra. Las tres primeras son (1) la Palabra eterna considerada en sí misma, (2) la Palabra eterna considerada en tanto Verdad que vive en el interior del corazón humano y (3) la Palabra divina que se revela en las Escrituras a través de la palabra humana de Moisés. La cuarta es la palabra humana (representada por la palabra de Agustín) que busca interpretar (*enarrare*) la Palabra revelada. Esta dimensión no existe desligada de las anteriores, sino que está constituida por ellas y forma parte del misterio en el que desea ahondar. La palabra humana ha sido creada por la Palabra eterna (1), intenta comprender (*comprehendere*) e interpretar (*enarrare*) a la Palabra eterna que se reveló al autor humano de las Escrituras (2) y, además, en este camino de la fe en la Palabra a la comprensión de la Palabra (véase Vaught, 2005, 109) es guiada por la misma Palabra que, como criterio de verdad, vive, resplandece y habla desde su interior (3).

> Oiga yo y comprenda cómo en el principio hiciste el cielo y la tierra. Esto lo escribió Moisés. Lo escribió y partió, para pasar de ti a ti, y ahora ya no está delante de mí. Si lo estuviese, lo retendría, le rogaría, le suplicaría en tu nombre que me revelara eso, y prestaría los oídos de mi cuerpo a las palabras que brotaran de su boca. Pero, si hablara en lengua hebrea, en vano llamaría a la puerta de mis sentidos, pues ninguna de ellas tocaría mi mente· si en cambio hablara en latín, sabría lo que dice. Sin embargo, ¿cómo sabría si es verdad lo que dice? Y, si supiera que es verdad, ¿acaso lo sabría por él? Es dentro de mí, dentro, en la morada del pensamiento, donde la Verdad, que no es ni griega, ni hebrea, ni latina, ni bárbara, diría, sin el órgano de la boca y de la lengua, sin estrépito de sílabas: "Dice verdad". Y al instante yo, segura y confiadamente, diría a ese hombre tuyo: "Dices verdad". Y puesto que no puedo preguntarle a él, te ruego a ti, Verdad, de la que estaba colmado cuando dijo cosas ciertas, te lo ruego, Dios mío: perdona mis pecados y, así como concediste a tu siervo decir estas cosas, concédeme a mí el comprenderlas[16]. (San Agustín, 2005, 325).

---

15 *Conf*. XI.9.11: "*Quis comprehendet? Quis enarrabit?*"

16 *Conf*. XI.3.5: "*Audiam et intellegam, quomodo in principio fecisti caelum et terram. Scripsit hoc Moyses, scripsit et abiit, transiit hinc a te ad te neque nunc ante me est. Nam si esset, tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem, ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius, et si hebraea voce loqueretur, frustra pulsaret sensum meum nec inde mentem meam quidquam tangeret; si autem Latine, scirem quid diceret. Sed unde scirem, an verum diceret? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis nec Hebraea nec Graeca nec Latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine*

En la primera sección de este trabajo se propuso una estructura posible del Libro XI, en la que se lo dividía en siete partes. Si volvemos a esta estructura, podemos advertir que en la primera parte (XI.1.1-XI.2.4) se destaca el papel del Hijo como mediador entre el Padre y el narrador humano que busca comprender su acción creadora. Después de los tres primeros parágrafos, en los que Agustín anuncia su intención de meditar sobre la ley con el fin de alabar y confesar lo que allí encuentre, ruega al Padre que atienda a su deseo "por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que está a tu derecha, el Hijo del hombre, a quien has confirmado como mediador tuyo y nuestro, por quien nos buscaste a nosotros, que no te buscábamos, para que te busquemos;…" (San Agustín, 2005, 325.) En la segunda parte (XI.5.7-XI.9.11), se subraya en cambio el papel del Hijo como mediador entre el Padre y el universo creado. El cielo y la tierra, sujetos al devenir, claman que no se dieron el ser a sí mismos sino que lo recibieron. Son, por lo tanto, criaturas, hechas por el Padre creador. Estas criaturas no fueron hechas a partir de ningún material preexistente, puesto que todo material ya sería criatura. ¿Cómo fueron, entonces, creadas? "…hablaste y las cosas fueron hechas; en tu Verbo las hiciste" (San Agustín, 2005, 326, véase nota al pie 5). El Verbo divino no se escande en el tiempo, que también es una criatura, sino que es "silencioso en la eternidad" (San Agustín, 2005, 327, véase nota al pie 6). Y así, con la mención del papel de la Palabra en la creación, se introduce el problema del tiempo. Este problema conduce a otro gran tema del Libro XI, un tema que excede los límites de este trabajo. Se trata del estatuto de *imago dei* del alma humana y de la actividad de medición propia de la mente creada. En efecto, aunque la razón humana no pueda responder a la pregunta socrática sobre la esencia del tiempo, sí puede medir el transcurrir del devenir, es decir, encontrar e introducir racionalidad en lo dado a la experiencia sensible (*Conf.* XI.21.27–XI.27.38; véase sobre este tema Cristiani, 1996, 259-262).

4. CONCLUSIÓN

Si bien en el libro XI se pone el foco en la tensión entre Ser y devenir y entre Eternidad y temporalidad, mostrando de ese modo que el tema central del libro es el Padre Creador, la acción del Padre aparece indisolublemente ligada a la del Hijo y a la del Espíritu, con un énfasis mayor en la del primero. Con respecto a esa relación entre Padre e Hijo, en este trabajo se pretendió simplemente mostrar cómo se pone

---

strepitu syllabarum diceret: "Verum dicit" et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: "Verum dicis". Cum ergo illum interrogare non possim, te, quo plenus vera dixit, Veritas, rogo, te, Deus meus, rogo, parce peccatis meis, et qui illi servo tuo dedisti haec dicere, da et mihi haec intellegere."

en escena en el libro XI la tradicional cuestión de la invisibilidad o incognoscibilidad del Padre en correspondencia con el papel mediador del Hijo. Este breve ejercicio no es sino un primer paso en el intento de desarrollar la hipótesis de O'Donnell mencionada en la introducción, es decir, que cada uno de los tres últimos libros de Confesiones está protagonizado por una de las personas de la Trinidad y que en cada libro cada persona divina es puesta en relación con la persona humana que es su imagen y la busca. Queda pendiente, por lo tanto, una segunda parte de este trabajo, en la que se articule la mediación del Hijo con la labor hermenéutica del narrador, que busca comprender cómo es que la eternidad creó al cielo y la tierra en el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Augustinus Hipponensis. (1969). *De fide rerum invisibilium; Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate; De catechizandis rudibus; Sermo ad catechumenos de symbolo. Sermo de disciplina christiana; De utilitate ieiunii; Sermo de excidio urbis Romae; De haeresibus*. (E. E. M.P.J. van den Hout, Ed.) Turnhout: Brepols.

Augustinus Hipponensis. (1981). *Confessionum libri XIII* (CPL 251, CHL 202). (L. Verheijen, Ed.) Turnhout: Brepols.

Augustinus Hipponensis. (1999). *Retractationum libri II* (CPL 250, CHL 202). (A. Mutzenbecher, Ed.) Turnhout: Brepols.

Augustinus Hipponensis. (2001). *De Trinitate libri I-XII* (CPL 329, CHL 202). (F. G. W.J. Mountain, Ed.) Turnhout: Brepols.

San Agustín (2005). *Confesiones.* (S. Magnavacca, Trad.) Buenos Aires: Losada.

Hilarius Pictaviensis. (1979). *De Trinitate libri I-VII* (CPL 433). (P. Smulders, Ed.) Turnhout: Brepols.

COMPLEMENTARIA

Cristiani, M. (1996). "Introduzione al libro undecimo". En Sant'Agostino, & M. S. M. Cristiani (Ed.), *Confessioni. Volume IV, libri X e XI.* (G. Chiarin, trad.). Milán: Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore.

Hoffmann Philippe. (2017). "Temps et Éternité dans le Livre XI des *Confessions*: Augustin, Plotin, Porphyre et Saint Paul." *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 31–79.

Magnavacca, S. (2006). "Elementos fundamentales para una lectura de san Agustín". *Etiam. Revista agustiniana de pensamiento*, I(1), 11-36.

O'Donnell, J. J. (1992). *Confessions: Commentary on Books 8-13 ; Indexes, Volumen 3.* Oxford: Clarendon Press.
Ricoeur P. (2004). *Tiempo y Narración*. (Neira Calvo A. trad.). México D.F: Siglo Veintiuno Editores.
Teske R. J. (1996). *Paradoxes of Time in Saint Augustine*. Milwaukee: Marquette University Press.
Vaught, C. G. (2005). *Access to God in Augustine's Confessions. Books X–XIII.* New York: State University of New York Press.

LA RELACIÓN PADRE-HIJO Y LA FILIEDAD ADOPTIVA EN ORÍGENES

Leonardo Vicente Pons*

INTRODUCCIÓN

Orígenes realizó un inmenso aporte doctrinal a la reflexión teológica durante el cristianismo primitivo. La motivación del maestro alejandrino no sólo fue la preocupación catequética evidenciada en sus homilías, sino también la vocación de teólogo puesta de manifiesto en la búsqueda constante de profundizar y explicar las verdades de fe que la *regula fidei* o predicación eclesiástica no explicitaba suficientemente,[1] dejando espacio a la heterodoxia, es decir a diversos modos de interpretar algunas cuestiones contenidas en la Escritura. De ahí que, sus

* Universidad Católica de Cuyo - Universidad Nacional de San Juan

1 El contenido de la "regla de la fe" es mencionado principalmente por Orígenes en *Prin, pref.* 4-10, pp. 121-137. Sin embargo, en *Prin, pref.* 3, p. 119 expone claramente que en la predicación eclesiástica los apóstoles "transmitieron de modo muy claro algunos [puntos]; sin duda los que consideraron necesarios para todos los creyentes… [Pero] Acerca de otros [puntos] declararon su existencia, pero callaron su modo y su origen, sin duda para que los más diligentes que los sucedieran y que fueran amantes de la sabiduría pudieran realizar un ejercicio en el cual mostrar el fruto de su ingenio; es decir, para aquellos que hubieran llegado a ser dignos y capaces de recibir la sabiduría." El maestro alejandrino muestra aquí no solo su carácter de teólogo, y por lo tanto abierto a la investigación, sino también la posibilidad de profundizar las verdades de fe no explicitadas suficientemente. Por ejemplo cuando abre el interrogante acerca de cómo ingresa el alma en el cuerpo, cf. *Prin, pref.* 5 (5-10), p. 129.

reflexiones teológicas en gran medida responden a las opiniones hechas doctrina por sus "adversarios" a los que él llama "heterodoxos"[2] como los gnósticos Basílides, Valentín y Marción. Sin embargo, en relación al tema de este trabajo, es necesario tener en cuenta que Orígenes desarrolla su teología del Logos en la primera parte del s. III, precisamente cuando la reflexión teológica en su época giraba en torno al tema cristológico, existiendo como trasfondo la controversia antimonarquiana.

Nos propondremos en primer lugar realizar un escueto panorama del contexto histórico-doctrinal, en segundo lugar exponer las principales nociones acerca de la relación Padre-Hijo, y luego mostrar la necesidad de la filiedad adoptiva como fruto del progreso espiritual para participar místicamente en la relación Padre-Hijo.

1. CONTEXTO HISTÓRICO-DOCTRINAL

Según el teólogo alemán contemporáneo Wolfang Andreas Bienert[3] "el problema planteado en la Iglesia antigua habría sido aclarar cómo es posible mantener el monoteísmo, integrando las palabras del evangelista Juan en Jn 10,30: «Yo y el Padre somos uno»; y Jn 14,10-11 «Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí». De aquí habría surgido la necesidad de precisar la relación entre Padre e Hijo sin renunciar a la unidad divina".[4] En efecto, al comenzar la predicación de la Buena Noticia hubo necesidad de explicar la fe cristiana, y por lo tanto de razonarla; y, en este sentido habría surgido la necesidad de precisar la relación entre Padre e Hijo sin renunciar a la unidad divina.[5]

En este contexto, el cristianismo primitivo se encontró en el ámbito religioso con un cerrado monoteísmo judío, que sostenía y profesaba la fuerte creencia en el Dios unipersonal y trascendente. Se encontró también con la doctrina de los ebionitas[6] que consideraban a Jesús de Nazaret como un gran profeta, y por lo tanto un simple hombre. En relación a esto, en *Prin* IV, 3.8 Orígenes alude a los ebionitas como a los más aferrados a la tradición judía, y explicando que en

---

2 Cf. *Prin* III, 1.8 (5), p. 573; III, 1.16 (12), p. 617.

3 Berlín 1939- Marburg 2021.

4 W.A. BIENERT, *"Sabelio y el sabelianismo"* (1993), 137, n° 61.

5 Cf. Ibid., p, 137.

6 Se denomina comúnmente "ebionitas" a un número indefinido de sectas judeocristianas que consideraban a Jesucristo como "un simple hombre", vivían en conformidad con la ley judía, según Ireneo utilizaban el *Evangelio de Mateo* (cf. *Adv. Haer.* I, 26,2), y rechazaban a los escritos y doctrina de san Pablo, cf. KLIJN, A.F.J., *"Ebionitas"*, en Diccionario patrístico de la antigüedad tardía, Tomo I, Salamanca 1998, p.651.

hebreo "pobre" se dice "ebión", se refiere a ellos como a los "pobres de inteligencia"; noción que profundizará teológicamente denominándolos "israelitas carnales", "hijos de la carne", y "no hijos de Dios".[7] A su vez, el cristianismo primitivo se encontró con los llamados adopcionistas, a quienes los primeros cristianos consideraban como una herejía de carácter judío y relacionaban con los ebionitas. Los adopcionistas -como se sabe- sostenían que Jesús fue un hombre extraordinario, adoptado por Dios cuando recibió el bautismo de Juan.

Por otra parte, el cristianismo primitivo se encontró con un ámbito filosófico marcado principalmente por el platonismo y el estoicismo. S. Zañartu S.J[8] señala que en el ambiente platónico (platonismo-neoplatonismo) se admitía un Ser trascendente, del que descienden hypóstasis que hacen como mediadores respecto al mundo visible y cambiante; hypóstasis distintas del Dios supremo, divinas como el Logos o Razón, de segunda categoría. En este sentido Plotino, por ejemplo sostiene en la *Enéada* V, 1 que el Uno engendra algo menor que él mismo.[9] Por otro lado el estoicismo, que admitía a modo panteísta la existencia de un Logos universal, relativamente inmanente al mundo.[10] Como consecuencia, afirma Zañartu, "la cristología del Logos tenderá al subordinacionismo, [es decir a considerarlo] Dios de segunda categoría".[11]

Por eso, y siguiendo a M. Simonetti, desde el s. II la elaboración teológica sobre el Logos ya venía esbozando que Cristo es el Logos divino, unido al Padre y al mismo tiempo distinto de él, subordinado al Padre e intérprete de su voluntad respecto del mundo creado.[12]

De esto se puede decir entonces que, en las reflexiones en torno a la relación entre el Padre y el Hijo, de algún modo se preservó la distinción entre ambas Personas Divinas, pero es necesario considerar

---

7 Cf. *Prin* IV, 3.8, p. 895. En *CMt*, serm. 79 afirma que ellos "celebraban la eucaristía con pan ácimo". Por otra parte en *CIo* Orígenes cita un evangelio "apócrifo" judeo-cristiano, denominado *Evangelio de los hebreos*, cuyo origen parece situarse en el s. I coexistiendo con los evangelios "canónicos", el cual, en los pocos fragmentos conservados -afirman los especialistas- tiene mucha similitud con el *Evangelio de Mateo*.

8 Cf. S. ZAÑARTU S.J, *Historia del dogma trinitario hasta san Agustín. Escritos teológicos*. En szanartu.files.wordpress.com.

9 Cf. PLOTINO, *Enéada*, V, 1, 6, 39s; 7, 39s.48.

10 Una descripción de la naturaleza divina y su inmanencia al mundo puede verse en J. BRUN, *El Estoicismo*, pp. 78-81.

11 S. ZAÑARTU, SJ. *Historia del dogma trinitario…*, p. 1

12 Cf. M. SIMONETTI, *"Monarquianos"*, en Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana, Tomo II, Salamanca 1998, pp. 1467-1468.

que se utilizaron términos que fueron motivos de discusión debido a la complejidad teológica de este tema. Así, como ya se sabe, la noción más próxima para explicar la noción de filiación del Hijo en relación al Padre fue la de "subordinación"[13] ("estar sujeto a" o "bajo el mando de"): el Hijo subordinado al Padre, en cuanto obediente, intérprete y enviado por el Padre. La otra noción muy cercana al momento de explicar la filiación del Hijo con el Padre y que garantizaba no salir del monoteísmo, fue la noción de "monarquía"[14] ("único principio u origen"): noción que situaba a Dios Padre como único "origen" del Hijo, y de todo lo creado.

Sin embargo, en este contexto de progresiva interpretación y elaboración conceptual de lo revelado y contendido en la Escritura, como sucedió durante los siglos II y III, creemos que es muy importante tener en cuenta la opinión de dos autores. Por un lado M. Simonetti, quien sostiene que hablar de "monarquianos" no indicaba en la antigua Iglesia a un grupo de herejes.[15] Por otro lado W. Bienert quien afirma que los teólogos eclesiales, Hipólito, Tertuliano, Orígenes y Dionisio Romano, habrían mantenido la monarquía, a pesar de haber evitado en lo posible referirse a ella. Por lo cual Bienert no ve nada de "monarquiano" en la monarquía, hasta llegar a proponer que se distinga entre "monarquianismo" y "sabelianismo". "Monarquianismo" significaría entonces la defensa de la monarquía; y ésta habría sido la postura romana ortodoxa.[16]

Una comprensión de esto puede encontrarse tal vez, en el teólogo contemporáneo español Albino Uribarri Bilbao S.J-[17] quien sostiene que la noción de "monarquía" como imagen muy rica y sugerente, tomada del campo de la política, "se convirtió en la formulación sintética de tres grandes corrientes de pensamiento".[18] Por un lado Aristóteles, quien se sirve de ella para expresar su defensa de lo que se puede denominar "monoteísmo filosófico", en contraposición al

---

13 Subordinar; del latín *sub*, bajo, y *ordinare*, ordenar: sujetar a.

14 Monarquía; del latín *monarchia*, y este del griego μοναρχία, estado regido por un monarca. Monarca: de μόνος, uno, y ἄρχω, reinar (único principio u origen del mando).

15 Cf. M.SIMONETTI, *"Unitá Giustino"*, Rivista di storia e letteratura religiosa, Roma 1986, 468, n° 148.

16 Cf. W. BIENERT, *"Sabelio…."*, pp. 337-338.

17 Teólogo y sacerdote jesuita español (n 1964), profesor de la facultad de teología de la Universidad de Comillas, Madrid.

18 Cf. G. URIBARRI BILBAO SJ., *Monarquía. Apuntes sobre el estado de la cuestión*, Revista Estudios Eclesiásticos, 69 (Madrid 1994), pp. 343-344.

dualismo platónico.[19] Por otro lado Filón de Alejandría, quien habla de la monarquía refiriéndose al "monoteísmo judío" contenido en la Ley.[20] Y por último los apologetas cristianos del s. II, que formularon con la noción de monarquía un "monoteísmo cristiano trinitario",[21] conjugando así la pluralidad trinitaria y la unidad divina.[22]

Sin embargo, esta concepción fue considerada por algunos -afirma M. Simonetti- como excesivamente influida por la filosofía griega, y a su vez había en otros autores un rechazo a las reflexiones que los gnósticos venían elaborando acerca del Logos. Por eso, surgió una reacción en sentido monarquiano, rígidamente monoteísta que tomó dos direcciones. Por un lado el adopcionismo,[23] surgido en Roma con Teodoto de Bizancio, el Curtidor a fines del s. II, doctrina que sostenía que Cristo era sólo un hombre adoptado por sus méritos como Hijo de Dios, y por otro el patripasianismo,[24] que comenzó en Esmirna a fines del S. II con Noeto, y sostenía que el Hijo no era más que un

---

19 ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 1076 a 4-5: "Y los que presentan como primero el número matemático, y así siempre otra substancia inmediatamente siguiente y otros principios de cada una, tornan inconexa la substancia del Universo (ἐπεισοδιώδη τήν τοῦ παντὸς ούσίαν ποιοῦσιν) (pues una substancia no aporta nada a otra con su existencia o inexistencia), y multiplican los principios. Pero los entes no quieren ser mal gobernados. «No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando» («ούκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίν· εἷς κοίρανος ἔστω»)". En este punto Uribarri Bilbao aclara que "Aristóteles no menciona explícitamente el término monarquía, sí la imagen citando a HOMERO, *Ilíada* Π, 204"; en Ibid. p. 343.

20 Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Decal.* 51, 155; *Spec.* 1,12; 11,224, 256; *Virt.* 179, 220; *Confus.* 169; *Her.* 169; *Fug.* 154; en Ibid., p. 343.

21 Cf. JUSTINO, *Dial.* 1,3; TACIANO, *Or.* 14,1; 29,2; TEOFILO, *Aut.* 11,4, 8, 28, 35, 38; 111,7; en Ibid., p. 344.

22 En este sentido Uribarri Bilbao sostiene que "esta será una de las tareas permanentes de la teología: articular el monoteísmo, con todas las exigencias que se puedan pedir para ello desde la filosofía, sin renunciar a la riqueza trinitaria de la vida divina revelada en Jesucristo", Ibid., p. 344.

23 El adopcionismo como movimiento nació en Roma por obra de Teodoto de Bizancio (el "Peletero") a fines del s. II y continuado por Artemón entre el 230 y el 250. Se hizo muy fuerte en Antioquía con Pablo de Samosata entre los años 260-270 y luego en el s. IV lo profesaba Fotino de Sirmio; cf. L.NAVARRA, *"Adopcionistas"*, en Diccionario patrístico de la antigüedad tardía, Tomo I, p. 31 (cf. A. HILGENFELD, *Die Ketzergenschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, London 1958).

24 El patripasianismo comenzó en Esmirna a fines del S. II con Noeto, y luego pasó a Roma adquiriendo una gran difusión en la primera mitad del s. III con Epígono, Cleomenes, Praxeas y Sabelio. A mediados del s. III se difundió en Egipto y en diversos lugares de oriente con el nombre de "sabelianismo". Luego, en un sentido moderno recibió el nombre de "modalismo".

nombre y un modo de manifestarse del Padre.[25] Como ya se sabe, esta reflexión se convirtió en una verdadera discusión cristológica desde fines del s. III hasta principios del s. IV cuando el Concilio de Nicea (325) proclamó la consubstancialidad del Hijo con el Padre frente a los "arrianos".[26] Y, aunque aún no se había manifestado como tal, la discusión de fondo también era trinitaria en cuanto que la pregunta latente era ¿cómo es que hay un solo Dios, siendo que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son Dios? Discusión que encontró definición en el I Concilio de Constantinopla (381), en el que no solo se confirmaba la doctrina del *homousios* del Concilio de Nicea, sino que se extendió la consubstancialidad del Padre y del Hijo al Espíritu Santo frente a los "pneumatómacos".[27] De manera que, en definitiva, se dio como respuesta al problema de Dios la existencia de tres Personas de una sola substancia, esencia o naturaleza, rechazando el subordinacionismo arriano y el modalismo.[28]

Finalmente, teniendo en cuenta entonces el contexto de los siglos I y II nos referimos a Orígenes. En primer lugar nos remitimos a la opinión de S. Fernández quien sostiene que si bien la controversia antimonarquiana "no fue una preocupación prioritaria de Orígenes, sin embargo, se sabe que el doctor alejandrino participó personalmente en ella"[29] como puede observarse en algunos textos.[30] En este sentido Eusebio de Cesarea constata el encuentro de Orígenes con Beryllo obispo de Bostra en un sínodo hacia el 244,[31] y con el obispo Heráclides en un sínodo cuyo lugar y fecha se desconocen.[32] En estos sínodos Orígenes fue convocado para dirigir los debates ante las doctrinas de ambos obispos que dependían claramente del modalismo y del adopcionismo, obteniendo una acercamiento de ambos hacia la

---

25 Cf. M. SIMONETTI, "*Monarquianos*", en Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana, Tomo II, Salamanca 1998, pp. 1467-1468.

26 En el Concilio de Éfeso se afirmó que "El Hijo es de la misma naturaleza del Padre ", es decir, consubstancial al Padre (homousios), frente a la doctrina de Arrio que sostenía que "el Hijo ha sido creado por el Padre" (arrianismo).

27 También llamados "adversarios del Espíritu" o "macedonianos", en referencia Macedonio, su principal representante.

28 Cf. S.ZAÑARTU S.J, *Historia del dogma trinitario hasta san Agustín. Escritos teológicos*, p 2. En szanartu.files.wordpress.com.

29 S. FRNÁNDEZ, «La generación del Logos como solución al problema monarquiano, según Orígenes», Santiago de Chile 2010, p. 194.

30 Cf. *CIo* II, 16; *Dial* 4; *CRm* VIII, 5; VIII, 13; cf *CTt* (apud Pánfilo, *Apol.*, 33, SC 464, p. 84), en S. FERNÁNDEZ, *"La generación…"*, p. 195.

31 EUSEBIO, *HE*, VI, XXXIII, cf. VI, XX,2.

32 Cf. *Diálogo con Heráclides*, SC, 67.

ortodoxia y dejando en claro -señala H. Crouzel- algunos temas controvertidos como "la preexistencia divina de Cristo, su distinción con respecto al Padre y al mismo tiempo su unidad con él, [y] la doble naturaleza del Hijo, Dios y Hombre, [alzándose] contra el modalismo y el adopcionismo".[33] En segundo lugar, la reflexión teológica sobre la relación Padre-Hijo como también su doctrina trinitaria se descubre y comprende a la luz de su teología del Logos, desarrollada en un contexto antimonarquiano. Esta reflexión conlleva el análisis de las επìνοιαι, es decir, los distintos nombres o denominaciones del Hijo. La doctrina de las επìνοιαι -dice P. Ciner- "es central para comprender su teología",[34] y tuvo como trasfondo la decidida actitud de Orígenes de evitar una única denominación del Logos;[35] lo que pone de manifiesto que el contexto es la polémica contra los heterodoxos.[36] En efecto, los valentinianos, habían hipostasiado los títulos bíblicos de Cristo y de la Iglesia como entidades separadas para designar algunos de los Eones que poblaban su Pléroma.[37] Ante esto, el maestro alejandrino evita

33 H. CROUZEL, *Orígenes*, pp. 50-51.

34 P. CINER, en *Comentario al Evangelio de Juan*, nota N° 58 a I, 53.

35 Dice Daniélou al respecto: "Orígenes protesta contra los que hacen del Verbo el nombre único del Hijo de Dios", J. DANIELOU, *Orígenes*, IV.1, p. 322.

36 Es sabido que cuando Orígenes habla de heterodoxos (έτεροδόξος) hace referencia a los gnósticos valentinianos y a los marcionitas, identificando de hecho las dos nociones e incluyendo habitualmente a Marción entre los gnósticos, cf. E. NORELLI, *"Gnosticismo"*, en Diccionario de Orígenes, p. 370. rehusándose a llamarlos cristianos, cf. *CC,* V, 61 (1-35), SC, pp. 165-167. Sin embargo, lo que justifica básicamente la agrupación de Marción y Valentín y de los gnósticos en general, es la distinción entre el Dios sumo, Padre de Jesucristo y el Creador del mundo, inspirador del Antiguo Testamento, implicando tal distinción la infravaloración de la Ley y de los Profetas en orden a la salvación, aunque en cada uno de ellos de modo diferente, cf. E. NORELLI, op. cit., p. 370. En *Prin* se puede ver claramente cómo Orígenes afirma la bondad del Creador y su identificación con el Padre de Jesucristo, estableciendo la armonía entre los dos testamentos y defendiendo el valor del antiguo.

37 En efecto, en la cima del Pléroma valentiniano se halla el Pro-Padre inefable que hemos aprendido a conocer. Forma una pareja o syzygia con su Pensamiento íntimo, que es inseparable de él, hasta el punto de que se le puede considerar andrógino. Este pensamiento tiene diversos nombres significativos; se llama *Ennoia* o pensamiento en acto, pero también ostenta los nombres de *Sigé* o silencio y *Charis* o gracia. De esta pareja primera emana una segunda, compuesta de Monogenes y Verdad. El Monogenes tiene como función reunir en sí los atributos de la unidad y los de la multiplicidad. Es pensamiento divino en acto de comunicación y da a los seres su verdad. Estos cuatro primeros eones forman una tétrada que, por la ley de imagen, se va a desdoblar en Ogdoada. Los cuatro elementos masculinos de ésta constituyen a su vez una tétrada. De la syzygia Monogenes-Verdad emana la pareja Logos-Vida, cuyo origen en Juan no es negable. El Logos, tercero de los eones machos, tiene un aspecto netamente creador, confirmado por el nombre de su compañera, la Vida del Pléroma, de quien son imagen degradada las 'vidas' de los otros planos. El Logos contribuye

ubicar la noción de Logos por encima de la noción de Hijo[38] situando al Logos en la Escritura, porque es la Escritura el ámbito propio del Hijo, y es en ella donde se encuentra todo lo revelado acerca del Hijo y lo revelado por el Hijo.[39] Por eso Orígenes ve la conveniencia del estudio de las επὶνοιαι, porque muestran en la Escritura la manifestación gradual del ser de Cristo en cuanto Hijo-Logos en orden a la salvación de los hombres, siendo al mismo tiempo indicadores para que el hombre pueda penetrar gradualmente en el ser mismo de Cristo en cuanto Hijo-Logos.

2. LA RELACIÓN PADRE-HIJO

La reflexión acerca de la relación Padre-Hijo en Orígenes, como toda su cristología tiene como punto de partida la Escritura.[40]

Es conocida la observación que Orígenes hace en *CIo* II a Jn 1, 1[41] analizando cómo Juan utiliza el artículo ὁ cuando la expresión "Dios" es asignada al Inengendrado, causa de todo, pero lo omite cuando el Logos es llamado Dios.[42] Lejos de establecer un subordinacionismo

---

de una manera especial en la emisión del Cristo pleromático, entidad sintética que reúne en sí el influjo de todos los eones y de la que a su vez emana el Salvador, que saldrá del Pleroma para ir a formar a *Achamoth*, la Sabiduría caída. Los dos últimos eones se llaman Antrophos y Ecclesia, el Hombre y la Elección (mejor que la Iglesia, porque se trata de la Idea misma de predestinación a la vida en el Pléroma). Este último eón femenino es muy rico en diversos aspectos, entre los cuales el de Sophia es el más importante. (cf. H. CORNELIS, OP- A. LÉONARD OP, *La Gnosis Eterna*, Andorra 1961, pp. 75-76).

38 Cf. H. KOTCH, *Pronoia und Paideusis. Studien* über *Orígenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin 1932. El autor explica la teología del Logos desde una lectura platónica y filoniana de Orígenes.

39 Cf. H. CROUZEL, *Orígenes, un teólogo controvertido*, Madrid 1998. Esta es la línea de interpretación de H. Crouzel y también de P. Ciner.

40 Su cristología, aunque está presente en toda su obra, principalmente es expuesta de modo sistemático en dos secciones de *Prin*: II, 7.1 presentando al Hijo como Dios y en II, 6, presentándolo como hombre. También en *CIo* I y II, en los que explica el prólogo del Evangelio de Juan, y en el *Contra Celso*, principalmente los libro I y II, en los que realiza una verdadera defensa de la divinidad de Jesucristo (Ἰησοῦς Χριστός). De modo que con su doctrina el alejandrino realiza una contribución decisiva a la reflexión patrística sobre la Encarnación y Redención de Cristo, realizando un enorme aporte sobre la identidad de Jesús, anticipándose a los dogmas cristológicos posteriores.

41 "En el principio existía el Logos y el Logos estaba con Dios y el Logos era Dios".

42 *CIo* II, 14: "Coloca el artículo cuando el nombre de Dios designa al Inengendrado, causa del universo, y lo deja de lado cuando el Logos es llamado Dios: ¿es que la diferencia que se encuentra en estos pasajes entre el Dios y un Dios no se encuentra

ontológico entre el Padre y el Hijo, el alejandrino "subraya de todas las maneras la fontalidad del Padre, donador absoluto, fuente manante eterna que existe derramándose en su Receptor Único",[43] su Hijo. En el mismo texto, el alejandrino afirma claramente *la divinidad del Hijo* explicando "el orden" que el evangelista Juan ha visto en el Logos, dándole un valor preciso a cada proposición:

> En efecto, la primera proposición es «En el principio existía el Logos», la segunda «El Logos estaba con Dios» luego y «el Logos era Dios» [….] El motivo por el cual se dice [primero]«el Logos estaba con Dios» y después, «El Logos era Dios», es para que se pueda comprender que el Logos llega a ser Dios, porque estaba con Dios". [44] Y continúa más adelante diciendo: "Pues Él [el Logos] no sería Dios si no estuviera con Dios y no permanecería Dios, si no perseverara en la contemplación ininterrumpida de la profundidad del Padre.[45]

A su vez, Orígenes reconoce claramente que Cristo es el *Hijo único del Padre*, y que en él hay *dos naturalezas*, la divina y la humana, diciendo:

> En primer lugar, debemos saber que en Cristo una es su naturaleza divina, por la que es Hijo Unigénito del Padre, y otra, la naturaleza humana, que asumió en los últimos tiempos por la economía (*quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit*).[46]

En relación al Hijo *ad intra* del misterio trinitario y, podríamos decir vuelto hacia el Padre, afirma que el Logos es "sin ningún inicio",[47] es decir existe antes de la creación del mundo [κόσμος] como Hijo unigénito del Padre,[48] siendo coeterno como el Padre. Así, al explicar la generación del Hijo, dirá que esta *generación es eterna e incorpórea*, y que no puede equiparase a la generación de un hombre o un animal,[49] diciendo:

---

igualmente entre el Logos y un Logos?".

43 LÓPEZ, S., *La relación del Padre y el Hijo en Orígenes (Comentario al Evangelio de Juan). Una reciprocidad asimétrica,* Teología y Vida, N° 61/2 (Santiago de Chile 2020), pp. 189-215.

44 *CIo* II, 11-12.

45 *CIo* II, 18.

46 *Prin* I, 2.1 (1-5), p. 167.

47 *Prin* I, 2.2 (9), p. 171: *"sine ullo tamen initio"*.

48 *Prin* I, 2.1 (2), p. 167: *"quod est unigenitus filius patris"*.

49 Cf. *Prin* I, 2.4 (18-29), p. 177.

> Puesto que esta generación es eterna y perpetua, como el esplendor es generado de la luz. En efecto, no se vuelve Hijo exteriormente, por adopción del Espíritu, sino que es Hijo por naturaleza.[50]

En el mismo sentido explica la generación del Hijo desde el Padre haciendo una comparación diciendo que "como la voluntad procede de la mente…, así el Padre engendró al Hijo como Imagen suya",[51] de ahí que "la Sabiduría es espejo inmaculado de la ἐνέργεια, es decir, de la actividad de Dios (cf. Sb 7,25)".[52] Luego, el alejandrino identifica la Sabiduría con el Unigénito de Dios (Dios Padre),[53] afirmando a su vez que "el Hijo Unigénito de Dios es su Sabiduría subsistente de modo substancial (*unigenitum filium dei sapientiam eius ese substantialiter subsistentem*)".[54] Es decir, sostiene claramente que el Hijo tiene "una hipóstasis o sea una substancia propia (ὑπόστασις [*id est substantia]*",[55] siendo [en el seno trinitario] incorpóreo como el Padre.[56] En este sentido el alejandrino aclara que "la Sabiduría no tiene su consistencia en fantasía",[57] como pretendían afirmar los monarquianos negando que el Hijo tuviese una ὑπόστασις por temor a afirmar la existencia de dos dioses.[58]

En segundo lugar, con respecto al Hijo-Logos *ad extra* del misterio trinitario, el alejandrino muestra la relación del Hijo con el Padre situándolo como intermediario[59] y revelador respecto a las criaturas

---

50 *Prin* I, 2.4 (1-4), p. 179.

51 *Prin* I, 2.6 (8-13), p. 185.

52 *Prin* I, 2.12 (16-17), p. 203. También en *Prin* I, 2.6 (1-4), p. 185 afirma: "De hecho, sostiene claramente que el Hijo Logos posee una *hypóstasis* propia, ha sido engendrado por el Padre en el seno trinitario en la eternidad y no en el tiempo, no por emisión (*prolatio* o προβολή) como lo afirmaban los gnósticos que "nombran la naturaleza divina por partes y dividen a Dios Padre en sí mismo", es decir, como la voluntad procede de la mente.

53 Cf. *Prin* I, 2.5 (6-10), p. 181.

54 *Prin* I, 2.2 (9-10), p. 169.

55 *Prin* I, 2.2 (12), p. 169.

56 Cf. *Prin* I, 2.2 (11-15), p. 169.

57 *CIo* I, 243: "No podemos callar el hecho de que Él es, con justa razón, la Sabiduría de Dios (cf. I Co 1,24) y que por este motivo, es llamado así. La Sabiduría no tiene su existencia en fantasías inconsistentes del Dios y Padre del Universo, de modo análogo a las fantasías del pensamiento de los hombres".

58 Cf. S. FERNÁNDEZ, nota N° 7 a *Sobre los Principios*, p. 169.

59 Dios Padre le confió al Hijo en cuanto Logos-Sabiduría como "intermediario" (cf. *CIo* II, 70-72) la "creación", no sólo la "producción" (ποίησις) de las naturalezas intelectuales (νόες) en la primera creación sino también la "modelación" (πλάσις) de las criaturas intelectuales (λόγικά) en la segunda creación; "creación" que se realizó

intelectuales (seres λόγικά o dotados de λόγος). Es aquí donde identifica al Hijo-Logos como Sabiduría, afirmando precisamente que esta επίνοια es la más antigua de todas,[60] puede ser identificada con la noción de ἀρχή,[61] y precede[62] a la de Logos.[63] Dice Orígenes al respecto:

> Es necesario decir que Dios habiendo creado, por así decir, una Sabiduría viviente (ἔμψυχον σοφίαν), le encomendó la transmisión de los arquetipos (τύπων) que ella contenía, a los seres y a la materia, sea la plasmación (πλάσιν), sea la forma y como yo sostengo, también las sustancias (τοῖς οὖσι καὶ τῇ ὕλῃ <παρασχεῖν καὶ> τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἴδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας.).[64]

Esa función mediadora-reveladora del Hijo-Logos Sabiduría continuó en la historia de la salvación, haciéndose patente en la vocación de los justos y la predicación de los profetas en el Antiguo Testamento,[65] dándose en ellos "la venida inteligible" o "venida noética" del Logos antes de su venida visible en el cuerpo.[66] Sin embargo, fue en la encarnación, y luego en la humillación y obediencia al Padre con su muerte en la cruz donde se manifestó *la mayor identificación de la bondad del Hijo con el Padre*. Dice Orígenes:

> Pues es necesario arriesgarse a decir que la bondad de Cristo apareció más grande y más divina y verdaderamente en concordancia a la imagen del Padre (πλείονα καὶ θειοτέραν καὶ ἀληθῶς κατ› εἰκόνα τοῦ πατρὸς), *cuando Él se humilló haciéndose obediente hasta la muerte y la muerte de cruz* (Flp 2,8), que si Él hubiera guardado celosamente *como botín el*

---

por el Padre (ὑπό) a través de Hijo (διά) (cf. *CIo* II, 72; II, 89; *Prin* II, 2.1).

60 Cf. *CIo* I, 118; *CIo* I, 289.

61 Cf. *CIo* I, 111.

62 En este punto es necesario recordar que la distinción entre los atributos divinos expresados por las distintas denominaciones o επίνοιαι, no supone una sucesión cronológica sino lógica (cf. *CIo* II, 131) no implicando la división del ser divino (cf. *CIo* I, 200).

63 *CIo* I, 289.

64 *CIo* I, 115. En el mismo sentido afirma en *CIo* I, 113: "la Sabiduría es multiforme [o en su infinita diversidad] (ὅ «σοφία» ἐστὶν ἡ πολυποίκιλος)… en las que están las razones de todas las cosas (τῷ εἶναι παντὸς...τοὺς λόγους); cf. *CIo* XX, 147; *Prin* I, 2.2 (15-22), p. 171.

65 Cf. *Prin Praef*. 1, 2; *CIo* I, 37-38.

66 En efecto afirma Orígenes: "En todo caso llamamos palabras de Cristo no solo a aquellas con que enseñó hecho hombre y situado en la carne: pues, también antes, Cristo, como Logos de Dios, estaba en Moisés y en los profetas", *Prin Praef* 1, (10-14), p.115; cf. *CIo* I, 37-38.

> *ser igual a Dios* (Flp 2, 6) y hubiera rechazado el convertirse en esclavo para la salvación del mundo. [67]

A su vez, en *Prin* IV explica el vínculo del Hijo con el Padre cuando ejerce su función mediadora con las criaturas, atribuyéndole al alma de Cristo un papel fundamental. Cuando el Logos asume la carne asume no solo el cuerpo sino también el alma,[68] es decir toda la humanidad (naturaleza humana); siendo el alma de Cristo el lugar donde se dio la revelación suprema del Logos,[69] que es clave de todas las demás revelaciones suyas. Precisamente por estar unida íntimamente al Logos lo conoce como ningún otro ser racional.[70] Por eso, *mediante el alma, el Hijo de Dios revela principalmente al Padre que sólo Él conoce*, pudiendo revelar sus secretos.[71] Y, al vivir eternamente en el seno del Padre, permanece sin fin vuelto hacia el Padre reflejándolo como su esplendor e Imagen perfecta.[72] De ahí que la función mediadora-reveladora del Hijo no cesará nunca, porque sale de lo íntimo del Padre al modo de una generación continua.[73]

3. LA FILIEDAD DIVINA COMO POSIBILIDAD DE INTIMIDAD DEL PERFECTO CON EL HIJO Y EL PADRE.

Se puede observar entonces que entre las imágenes bíblicas más preferidas por Orígenes para explicar la identidad del Hijo y a su vez

---

67 Cf. *CIo*, I, 231.

68 *Prin* IV, 4.4 (13-19), p. 939; cf. S. FERNÁNDEZ, *Sobre los Principios*, Madrid, 2015, nota 37, p. 941; cf. *CC* III, 28.

69 Cf. *Prin* II, 6.3-4.

70 En efecto, refiriéndose al alma de Cristo Orígenes afirma: "Entonces, gracias a esta substancia que es el alma, que hace de mediador entre Dios y la carne (pues no era posible unir la naturaleza de Dios con el cuerpo sin un mediador, nace, como dijimos, el Dios-hombre, dado que existía esta substancia intermedia, para la cual no era antinatural asumir un cuerpo; y por otra parte, a aquella alma, en cuanto substancia racional, tampoco le era antinatural ser capaz de Dios, a quien, como ya dijimos, toda ella ya se había abandonado como al Logos, a la Sabiduría y a la Verdad", *Prin* II, 6.3 (23-24.1-6), pp. 421-423; cf. S.FERNÁNDEZ, *Sobre los Principios*, notas 29 y 30, p. 423. A su vez, se puede ver en este texto que Orígenes le atribuye al alma de Cristo la preexistencia.

71 Cf. *CIo* I, 277-278.

72 Cf. *Prin* I, 2.6.

73 Esto lo explica Orígenes cuando se refiere a la generación del Hijo en *Prin* I, 2.4 y en IV, 4.1, utilizando en este último texto una imagen muy clara: "Además, Juan indica que Dios es luz (cf. 1 Jn 1,5), y Pablo afirma que el Hijo es esplendor de la luz eterna. Tal como nunca puede existir una luz sin esplendor, de la misma manera, sin el Padre tampoco se puede comprender al Hijo, que es llamado impronta marcada de su sustancia (cf. Hb 1,3)" (9-16), p. 931.

su distinción y relación con el Padre, están las nociones de "Imagen perfecta", "reflejo", "esplendor", "espejo inmaculado" o también "impronta" del Padre.[74]

Ahora bien, en la segunda creación y en este mundo sensible, la participación de los hombres en el Ser divino acontece a través del alma, que contiene el λόγος recibido del Λόγος al ser creados. A su vez, el λόγος que hay en nosotros en cuanto seres λόγικά o seres dotados de λόγος (o razón), se identifica con la noción origeniana de "según la imagen" (τὸ κατ' εἰκόνα), dándose así una participación en el Λόγος de modo natural-sobrenatural, o bien religiosa o mística. Solo el Hijo-Logos es "Imagen de Dios", es decir, Imagen del Padre. El hombre es "a imagen" o "según la imagen" (τὸ κατ' εἰκόνα), o "imagen de la imagen",[75] es decir, imagen de Hijo-Logos.

De ahí que el hombre podrá conocer, y entrar en la intimidad o comunión con el Padre cuando contemple e imite al Hijo-Logos,[76] pues dice Orígenes es "contemplando la imagen del Dios invisible (ἰδών τις τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ) [es decir al Hijo, es como el hombre] conocerá al Padre y hacedor del universo (γνώσεται τὸν πατέρα καὶ ποιητήν τοῦδε τοῦ παντός).[77]

La imitación y comprensión del Hijo-Logos debe comenzar primero por su humanidad, para que pueda luego comprenderse e imitarse su divinidad. Por esa razón, "la consideración origeniana sobre el alcance de la noción de Imagen de Dios referida al Hijo-Logos en cuanto a su divinidad y como imagen intermedia entre Dios y los hombres en cuanto a su humanidad, abre una doble perspectiva en el dinamismo del progreso espiritual: será necesario que el hombre progrese comenzando por la comprensión e imitación de la "imagen" contenida en la humanidad de Cristo, para luego comprender e imitar la Imagen contenida en su divinidad. Es aquí donde el hombre deberá descubrir y comprender las distintas επίνοιαι o denominaciones del

---

74 En sus textos Orígenes toma como base Sb 7,26 y también san Pablo en Col 1, 15.

75 *CIo* I, 104-105: "Si los hombres son según la imagen y la Imagen según el Padre (Εἰ γὰρ οἱ ἄνθρωποι «καθ' εἰκόνα», ἡ εἰκὼν δὲ κατὰ τόν πατέρα), «el según que» del Cristo es el Padre [que es] principio, «el según que» de los hombres es el Cristo, ya que han devenido no según aquel [el Cristo] que es la imagen, sino según la imagen (γενομένων οὐ κατὰ τὸ οὗ ἐστιν εἰκών, ἀλλὰ τὴν εἰκόνα)".

76 El alejandrino sostiene que ninguna criatura puede acercarse al Padre sin la guía del Hijo, cf. *CIo* I, 273-280; porque el Hijo es el "intermediario entre la naturaleza del Increado y la de todas las cosas creadas", *CC*, III, 134.

77 *CC* VII, 43, pp. 497-498.

Logos."[78] En este sentido el alejandrino habla del Logos-Carne[79] o el Logos en "forma de siervo",[80] y de Logos-Sabiduría[81] o Logos en "forma divina".[82]

Sin embargo, para contemplar al Hijo-Logos Imagen del Padre es necesario actualizar y plenificar lo que se ha recibido, es decir el "según la imagen". El alejandrino plantea aquí la *necesidad del progreso espiritual*, a través del recto ejercicio del libre albedrío y la correspondencia con el auxilio divino. En este punto, Orígenes deja en claro el hecho de que todos los hombres participan del Logos[83] y tienen la posibilidad de consumar el ideal de perfección que es la Sabiduría; incluso Dios (Padre) en su providencia ha previsto que todos los hombres a los que conoce de antemano, devengan (γίγνομαι) conforme a la Imagen de su Hijo.[84] Pero, también deja en claro que el grado de participación en el Logos[85] y por lo tanto de conocimiento e intimidad con el Padre, dependerá del grado de progreso espiritual. Estos distintos grados de participación en el Logos son los que ponen de manifiesto las dos categorías de hombres señaladas por Orígenes: los simples y los perfectos.

El mayor grado de perfección es el alcanzado por los perfectos, estos son los que han devenido o han llegado a ser hijos adoptivos de Dios, alcanzando *la filiedad adoptiva* (τῆς υἱοθεσίας) o filiedad divina. Esta noción origeniana deriva de la teología paulina cuando San Pablo habla del espíritu de hijos adoptivos que hemos recibido,[86] según el cual el espíritu de filiedad procede de la paternidad de Dios y puede poseerse en acto de dos modos: de modo natural, siendo este el caso del Hijo Unigénito del Padre[87] y de modo adoptivo, siendo éste el caso de los hombres que han progresado espiritualmente, es decir los perfectos. Por eso Orígenes "distingue entre la filiedad natural propia del Hijo y la filiedad adoptiva (τῆς υἱοθεσίας) alcanzada por los perfectos".[88] Por otra parte, Orígenes explica también esta noción

78 L. PONS, *El problema de la libertad en Orígenes*, Buenos Aires 2019, p, 291-292.

79 Cf. *CIo* I, 107-108.

80 Cf. *CCt* I, 4.4 (102), SC, pp. 98-99.

81 Cf. *CRm* VII, 7 (1122BC), p. 385.

82 Cf. *CC* VI, 77 (32-35), Tome III, SC, p. 372.

83 Cf. *CIo* I, 269.

84 Cf. *CRm* VII, 7 (1121B), p. 383.

85 Cf. *CIo* II, 28-31.

86 Cf. Rm 8, 15.

87 Cf. *Prin* I, 2.1-4; *CRm* VII, 9 (1129 A), p. 393.

88 L. PONS, *El problema de la libertad en Orígenes*, Buenos Aires 2019, p, 380.

como meta del progreso espiritual, para eso distingue entre "simiente" e "hijo",[89] pues, quien es simiente no necesariamente llega a ser hijo. El perfecto por haber progresado espiritualmente ha cambiado de simiente a hijo, haciéndole lugar, cabida o cediéndole lugar (χωρέω) al Logos en su alma, retirándose de algún modo a sí mismo, como así también a las exigencias provenientes de la carne.[90] En este sentido, es necesario aprender a alimentarnos con alimentos sólidos, es decir con los pensamientos de Cristo, propiamente con la Sabiduría del Logos; para que "nos hagan dignos de recibir en el asilo de nuestro corazón al Verbo e Hijo de Dios que viene con su Padre y que quiere hacer morada en nosotros, en el Espíritu Santo".[91]

Finalmente, en *CRm* el maestro alejandrino enseña que en virtud de la filiedad adoptiva los perfectos poseen plenamente al Hijo en cuanto Logos, Sabiduría y Potencia, siendo coherederos con Él. Y, al recibir la filiedad adoptiva recibieron del Padre no sólo al Hijo, sino también las demás realidades que el Padre ha dado al Hijo y que del Hijo han sido escritas. Por eso los perfectos son coherederos de todas las cosas con el Logos.[92]

CONCLUSIÓN

La teología del Logos en Orígenes debe situarse en el contexto antimonarquiano, por eso el propósito del alejandrino fue esclarecer la unidad y distinción entre el Padre y el Hijo: ambos son hipóstasis distintas, siendo el Hijo Dios como el Padre. El alejandrino salva la unidad de Dios, es decir el monoteísmo, dejando en claro que el Padre es la fuente de la divinidad, sin implicar esto un debilitamiento de la divinidad del Hijo. El Hijo procede y depende total y permanentemente del Padre, "todo lo que el Hijo es, no lo es en referencia a sí mismo, sino al Padre: es Resplandor, Voluntad, e Imagen".[93] Por eso, sostuvo la coeternidad del Padre y del Hijo, y la generación eterna del Logos en el seno del Padre. En el contexto de la segunda creación y durante este mundo sensible, los hombres en cuanto "imagen de la Imagen" deberán aprender a plenificar la imagen de Dios que está en ellos contemplando la Imagen del Padre que es el Hijo Logos-Sabiduría. Esto será posible a través del progreso espiritual, por el que podrán devenir

---

89 Cf. *CIo* XX, 3.

90 Cf. *CIo* II, 22.

91 *HGn* h I,17 (62-69), SC, p. 74.

92 Cf. *CRm* VII, 9 (1129 C.D), p. 394.

93 S. FERNÁNDEZ, *Multifariam*, Suplementos de Teología y Vida (Santiago de Chile 2010), p. 227.

hijos adoptivos de Dios adquiriendo la filiedad adoptiva, pudiendo recibir del Padre todo lo que el Padre le ha dado al Hijo y de Él ha sido escrito, es decir, su herencia: sus palabras, sus obras, su Sabiduría.

BIBLIOGARFÍA

FUENTES

Eusebio de Cesarea (1950). *Historia Eclesiástica*. Buenos Aires: Nova.

Origène (1969). *Contre Celse*, Sources Chrétiennes. París: Tome 1-4. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, S.J.

Orígenes (2001). *Contra Celso*. B.A.C. Madrid. Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Tercera Edición (reimpresión).

Orígenes (2015). *Sobre los Principios*. Edición bilingüe preparada por Samuel Fernández. Madrid: Fuentes Patrísticas. Ciudad Nueva.

Orígenes (1994). *Comentario al Cantar de los Cantares*. Madrid: Ciudad Nueva. Introducción y notas de Manlio Simonetti, traducción de Argimiro Velasco Delgado, O.P.

Orígenes (2020). *Comentario al Evangelio de Juan*. Ciudad Nueva. Madrid. Introducción, traducción y notas de Patricia Ciner.

Origene (1986). *Commento alla lettera ai Romani*, Introduzione, traduzione e note a cura de Francesca Cocchini, Vol. I (Libri I-VI), Vol. II (Libri VII-X), Marietti. Genova .(versión italiana)

Origene (2014). *Commento alla lettera ai Romani*, Introduzione, traduzione e note a cura de Francesca Cocchini, Vol. I (Libri I-IV). Città Nuova. Roma. (versión bilingüe latina-italiana)

Orígenes (2000). *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*. Ciudad Nueva. Madrid. Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández Eyzaguirre.

Orígenes (1992). *Homilías sobre el Éxodo*. Ciudad Nueva. Madrid. Introducción y notas de María Ignacia Danieli y traducción de Ángel Castaño Félix.

Origène (1996). *Homélies sur la Genése.* Sources Chrétiennes. París. Traduction et notes par Louis Doutreleau, S.J.

Orígenes (2011). *Homilías sobre el Génesis.* Ciudad Nueva. Madrid. Introducción, traducción y notas por José Ramón Sánchez-Cid.

Orígenes, *Homilías sobre el libro de los Números*. Ciudad Nueva. Madrid. Introducción, traducción y notas de José Fernández Lago.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Andreu, A. (2009). *El Logos alejandrino.* Madrid: Siruela.

Ciner, P. (2010). *Implicancias teológicas y místicas de la noción de sabiduría de Orígenes*, Opúsculo Filosófico, Año III N° 6, CEFIC, Mendoza.
Cornelis, H., OP, Léonard, A., OP (1961). *La Gnosis Eterna*. Casal I Wall. Andorra.
Jaeger, W. (1998). *La Teología de los primeros filósofos griegos.* México: Fondo de Cultura Económica.
Crouzel, H. (1998). *Orígenes, un teólogo controvertido.* Madrid: B.A.C.
Daniélou, J. (1958). *Orígenes.* Buenos Aires: Sudamericana. Traducción de Guido Parpagnoli.

ARTÍCULOS

Ciner, P. (2011). *Unidad y Polisemia de la noción de* ἀρχή *en el Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes"*, Santiago de Chile.
Fernández, S. (2010). La generación del Logos como solución al problema monarquiano, según Orígene, en *Multifariam. Homenaje a los profesores Anneliese Meis, Antonio Bentué y Sergio Silva, Anales de la Facultad de Teología*. Suplementos a Teología y Vida. Pontificia Universidad Católica de Chile.
López, S. (2020). La relación del Padre y el Hijo en Orígenes (Comentario al Evangelio de Juan). Una reciprocidad asimétrica, *Teología y Vida,* 61/2, Santiago de Chile.
Pazzini, D. (2003). Hijo, en A. M. Castagno (dir.), *Diccionario de Orígenes. La cultura, el pensamiento, las obras*. Burgos, p. 412.
Zañartu, S. SJ. *Historia del dogma trinitario hasta san Agustín. Escritos teológicos*, p. 2. En szanartu.files.wordpress.com.
Simonetti, M. (1998). "Monarquianos", en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Tomo II, Salamanca.
Uribarri Bilbao, G. SJ. (1994). Monarquía. Apuntes sobre el estado de la cuestión, *Revista Estudios Eclesiásticos,* 69, Madrid.

DE CONSULTA

Ciner, P. A. (2001). *Plotino* y Orígenes. Ediciones del Instituto de Filosofía. UNCuyo. Mendoza.
Kotch, H. (1932). *Pronoia und Paideusis. Studien* über *Orígenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin.
Orbe, A. (1958). *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Universidad Gregoriana, Roma. Vol. I-II
Orbe, A. (1994). *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Fuentes Patrísticas 1. Ciudad Nueva. Madrid.
Quasten, J. (2004). *Patrología.* Tomo I. Madrid. B.A.C.
Trevijano Etcheverría, R. (1994). *Patrología*. B.A.C. Madrid.