

Sergio Zañartu, s.j.

Profesor de la Facultad de Teología, U.C.

Algunos desafíos del misterio del Dios Cristiano a las categorías del pensar filosófico en la antigüedad, y viceversa. Λόγος e ὑπόστασις (persona) hasta fines del siglo IV

1. INTRODUCCION

Dada la finalidad de este seminario de ser un estimulante intercambio entre profesores de Teología y Filosofía de nuestra Universidad y dada la brevedad del tiempo de que disponemos, me limitaré a señalar sólo algunos puntos que puedan estimular nuestro diálogo dentro de un pequeño 'discurso'. La fe se expresa en forma inculturizada, en lenguaje humano con términos tomados a veces del lenguaje común filosófico de una época, y la teología se puede apoyar en sus sistematizaciones en algún eje de sistema inspirado en la filosofía, etc. Pero la fe, a medida de que se inculturiza, va transformando la misma cultura, aun en su perspectiva filosófica. La inculturización de la fe constituye, pues, un desafío tanto para la fe –que se exprese adecuada y ortodoxamente– como para la razón. Ahí se puede ir viendo concreta e históricamente un tipo de relación entre fe y razón. Esta exposición es un pensar sobre algún problema de la Historia del Dogma. Así veremos aparecer un concepto de persona, que se distingue del de simple naturaleza racional, y que es nuevo en la antigüedad y que será muy importante para el pensamiento occidental. Pero también veremos cómo el concepto de λόγος llevó a desviaciones en la θεολογία (y en la οἰκονομία). Es una fe que busca una expresión mínima del misterio de Dios y de Cristo y que tiene que ir transformando el lenguaje.

La inculturación de la fe aporta grandes transformaciones a la cultura. Por citar un ejemplo que no trataremos aquí, el concilio de Calcedonia (año 451) al afirmar que en la única persona de Cristo –que es la del Verbo– hay dos naturalezas (divina y humana) unidas, pero no mezcladas, coloca un basamento sólido para el futuro del desarrollo de Occidente. Cierra definitivamente la puerta a toda tendencia de fusión con la divinidad (*no mezcladas*), lo que permitirá al mundo ser mundo y desarrollarse como tal. Pero al decir *unidas* –aspecto que el secularismo actual parece haber olvidado al no reconocer el mundo como creación de Dios, etc. (1)–, vuelca el impulso religioso del

(1) Esto terminará matando el auténtico humanismo.

hombre hacia el trabajo en el mundo y por los demás. Ahí encontrarán a Cristo, así como en Jesús de Nazaret se conoce al Padre, siendo aquél su Hijo e imagen hecho hombre.

En esta breve exposición sólo llegaremos hasta el segundo concilio tenido por ecuménico, el Constantinopolitano I (año 381), señalando algunos problemas (con algún ejemplo) de la cristología del Logos en su relación con el Padre; llegaremos hasta la aprobación de la expresión, en griego, de dos ὑποστάσεις distintas, pero consubstanciales. Lo que presentaremos constituye un ejemplo típico de inculturación.

Una última palabra para cerrar este primer acápite: no habrá una buena comprensión de Cristo si no es como Hijo del Padre, si no es en un marco trinitario (2). Y viceversa: la Trinidad se comprende a través de la misión de Cristo y del Espíritu. Sobre todo es en la pascua de Cristo donde se nos revela la Trinidad. Por lo tanto, los misterios de la Trinidad y de la encarnación son inseparables (3), aunque los manuales lamentablemente los separen y la misma historia haya realizado las grandes luchas cristológicas (s. V al s. VII) después de las grandes luchas trinitarias (s. IV). Nosotros, dada la brevedad de esta exposición, sólo abordaremos las luchas trinitarias. Otro aspecto, también importante para considerar, es que históricamente los debates en torno a la Trinidad y cristología, de hecho, se dieron bajo un fuerte interés soteriológico, por así decirlo, se peleaba por la salvación y divinización del hombre. El aspecto de salvación ha sido históricamente menos conceptualizado que los anteriores. Me reduciré, pues, a algunas expresiones terminológicas y a sus contenidos respecto a la Trinidad, que, en mi modesta opinión, pueden aportar mucho a los filósofos presentes como puntos para dialogar a partir de la época antigua.

2. ALGUNOS ASPECTOS DE LA FE NEOTESTAMENTARIA

Jesús resucitado, exaltado por la diestra de Dios, es proclamado Señor y Cristo (4). Se sienta en el trono con Dios (5). Recibe del Padre el Espíritu prometido y lo derrama sobre los apóstoles reunidos (6). Este Espíritu —cuya presencia ya se había manifestado en la vida de Jesús (7) y es tan viva en Pentecostés, en otras efusiones y en la vida de la comunidad y del cristiano— es llamado Espíritu Santo, Espíritu de Dios, de Cristo, etc. (8). El nos hace hijos adoptivos de Dios; en El nosotros clamamos: 'ΑΒΒΑ, Padre (9). Procede del Padre y es enviado por éste y por Jesucristo. Es otro paráclito, que nos conduce a la verdad plena sobre lo de Jesús y confunde (ἐλέγχει) al mundo (10). El Espíritu es, pues, presentado como distinto del Padre y del Hijo.

(2) Parecería más incomprensible que un Dios monopersonal se encamara.

(3) Igualmente las luchas cristológicas llevarán a una profundización del concepto de ὑπόστασις en contraposición al de φύσις οὐσία.

(4) *Hch* 2, 32-36; cf. *Rm* 1, 3s.

(5) *Hch* 2, 34-36; *Rm* 8, 34; *Ef* 1, 20-22; *Hb* 1, 3; 8, 1; 10, 12s; 1P 3, 22; *Ap* 3, 21; 22, 1.3s.

(6) *Hch* 2, 33; cf. *Jn* 20, 22.

(7) P.e. *Hch* 10, 38.

(8) P.e. *Rm* 8, 9; *Ga* 4, 6.

(9) *Rm* 8, 15s; *Ga* 4, 6.

(10) *Jn* 14, 16-17.26; 15, 26; 16, 7-15. Cf. *Ga* 4, 6.

Sólo en el nombre de Jesucristo, crucificado y resucitado, hay salvación (11). Es el único mediador entre Dios y los hombres (12). Es el último Adán (13). Es Señor de todo (14). Hay un solo Dios, de quien viene todo y a quien nosotros vamos, y un solo Señor Jesucristo, por quien todo existe y por quien nosotros (15). Cristo, en contraposición a los profetas, es el Hijo y heredero, la palabra definitiva del Padre (16). Y siendo lo definitivo, está también al comienzo: es preexistente a la creación. Es el α y ω (17). Es el Hijo enviado, entregado a la muerte, por el Padre para salvarnos (18). Es el Hijo unigénito de Dios (19), uno con el Padre (20): el único que nos lo puede revelar (21). Nos revela el amor del Padre sobre todo en su hora (22). Por El (23) y para El todo fue creado (24). Es el primogénito de entre los muertos (25), cabeza de la Iglesia (26). Tiene la primacía en todo (27). Quiso Dios que El fuera el primogénito de una multitud de hermanos (28), que todo el universo fuera recapitulado en El (29). Porque en El habita la plenitud de la divinidad corporalmente (30). El es el Logos (31), que estaba en el principio cabe Dios y era Dios (32), Logos que se hizo carne y puso su tienda entre nosotros (33). Siendo de condición divina se anonadó a sí mismo (34), tomando la condición de esclavo, habiendo llegado a ser semejante a los hombres (35), hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz (36). Al recucitado, Tomás lo proclamará: el Dios mío (37).

Si Cristo es Dios –y de esto hay una conciencia creciente en el N.T. (38)–, ¿en qué queda el estricto monoteísmo judío? Esta aporía no explota a nivel vivencial y litúrgico, sino que se enriquece el misterio, porque el Hijo es obediente al Padre, le está

-
- (11) *Hch* 4, 10-12.
 - (12) *ITm* 2, 5. Cf. *Hb* 8, 6; 9, 15; 12, 24.
 - (13) *Rm* 5, 12-21; *ICo* 15, 20-22.44-49. Cf. *Rm* 8, 29.
 - (14) P.e. *Hch* 10, 36; *Rm* 10, 12s.; 14, 9; *Flp* 2, 9-11; *Ef* 1, 20s.; *Col* 2, 10.15; *1P* 3, 22; *Ap* 17, 14; 19, 16. Cf. *Sal* 110, 1.
 - (15) *ICo* 8, 6.
 - (16) *Hb* 1, 1s.
 - (17) *Ap* 22, 13; cf. 1, 17; 2, 8.
 - (18) P.e. *Jn* 3, 16s; *Rm* 8, 32; *Ga* 4, 4s; *1 Jn* 4, 9.
 - (19) *Jn* 1, 14.18; 3, 16.18; *1 Jn* 4, 9.
 - (20) P.e. *Jn* 10, 30.
 - (21) *Mi* 11, 27par; *Jn* 1, 18; 3, 31s; 8, 26.38; 12, 45; 14, 7.9.
 - (22) *1 Jn* 4, 9s. Cf. *Jn* 13, 1; *1 Jn* 3, 16.
 - (23) Continúa temas de la Sabiduría, etc.
 - (24) *Jn* 1, 3; *1 Co* 8, 6; *Col* 1, 15-17; *Hb* 1, 2s.
 - (25) *Col* 1, 18; *Ap* 1, 5.
 - (26) *Col* 1, 18; 2, 19; *Ef* 1, 22s; 4, 15s; 5, 23. Cf. *Col* 2, 10.
 - (27) *Col* 1, 18.
 - (28) *Rm* 8, 29.
 - (29) *Ef* 1, 10.
 - (30) *Col* 2, 9.
 - (31) Cf. *Ap* 19, 13.
 - (32) *Jn* 1, 1s.
 - (33) *Jn* 1, 14.
 - (34) Según *2 Co* 8, 9, siendo rico se hizo pobre por nosotros para que nosotros con su pobreza nos enriqueciéramos.
 - (35) Menos en el pecado (cf. *Hb* 4, 15).
 - (36) *Flp* 2, 6-8.
 - (37) *Jn* 20, 28. Cf. *Rm* 9, 5; *1 Jn* 5, 20, etc.
 - (38) Normalmente el $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ designa al Padre.

sujeto; sólo hace lo del Padre: es uno con El (39). Esta aporía explotará después, cuando se pretenda una mayor conceptualización.

Volviendo a la Trinidad, si el Espíritu aparece como personal y distinto en Dios, más allá del Padre y del Hijo, llegamos a fórmulas trinitarias. Así la fórmula litúrgica con que termina la 2 Cor: *La gracia del Señor Jesucristo y el amor del (τοῦ) Dios y la comunión del Espíritu Santo, con todos ustedes*. Más importancia va a tener la fórmula del bautismo, que está en la base de la formación de los Credos: *bautizándolos a ellos en (ἐἰς) el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo* (40).

El único Dios bíblico muestra, pues, una riqueza trinitaria que había, en alguna forma, sido preparada en el A.T. (41). Un Dios y en él tres nombres distintos ¿Cómo podrá expresarse más conceptualmente la fe? Me concentraré en la cristología del Logos, especialmente en su relación al Padre y en la superación de la tendencia subordinacionista con la distinción de las hypóstasis.

3. EL LOGOS EN EL PENSAMIENTO HELENISTICO

El vocablo λόγος (42) está en el corazón del pensamiento y de la civilización griegos (43). Significaba evaluación (enumerar, calcular, etc.), explicación (incluyendo fundamento racional, principio, ley, definición), relato o algún tipo de expresión. Según Kleinknecht (44), "en el curso del proceso de racionalización que connota al espíritu griego, λόγος no sólo alcanza un sentido más complejo y ampliamente ramificado, sino que llega a ser en múltiples transformaciones históricas un concepto que, en general, se lo podría casi usar simbólicamente para toda la comprensión griega del mundo y del existir".

En la reflexión filosófica, ahondando su referencia al pensar y hablar humanos, el Logos será más exactamente diferenciado del mito (μῦθος), de la opinión (δόξα), de la percepción (αἴσθησις). Según Kleinknecht (45), "es un presupuesto evidente para el griego que en las cosas, en el mundo y en su curso, gobierna un λόγος primario, una ley captable y cognoscible; un λόγος que, en substancia, recién hace posible el conocer y entender en el λόγος humano. Pero este λόγος no es significado como algo solamente captable teóricamente, sino también como algo que obliga y determina una vida verdadera

(39) *Rm* 5, 19; *1 Co* 3, 23; 11, 3; 15, 28; *Flp* 2, 8; *Hb* 5, 8; 10, 9; *Jn* 6, 38; 12, 49s; 14, 10.28.31; 19, 30, etc.

(40) *Mt* 28, 19. Cf. *Mc* 1, 10s; *1 Co* 12, 4-6; *Ef* 2, 18; *1 P* 1, 2, etc.

(41) P.e. en las mediaciones de la Sabiduría, de la Palabra y del Espíritu.

(42) Es un sustantivo que viene de λέγω, cuyo sentido fundamental es recoger, cosechar, con el sentido de seleccionar. Tertuliano traducirá el λόγος aplicado al Hijo por sermo y ratio (respecto a los casos en que Tertuliano aplica verbum al Hijo, cf. J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien IV: Répertoire lexicographique et tables* [théologie, 75], París 1969, s.v.), pero la Vetus Latina y después el latín cristiano usará Verbum. Es interesante que las connotaciones del Verbum latino, a diferencia del λόγος griego, son principalmente 'palabra'.

(43) Cf. H. M. Kleinknecht, *Der Logos in Griechenland und Hellenismus*, en *TWNT* IV, pp. 76-89; Ch. Lefèvre, *Logos, en Catholicisme* VII, col. 963-970; G. Verbeke, *Logos. I: Der Logos-Begriff in der antiken Philosophie*, en J. Ritter y K. Gründer *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, col. 491-499; G. Fries, *λόγος...* I, en *TBNT* II, 2, pp. 1409-1413.

(44) *Op. cit.* 76.

(45) *Ib.*, 80.

y un obrar: el λόγος es, por lo tanto, norma (46)". En otras palabras, logos dice relación al cosmos (el mundo compenetrado de racionalidad, un todo ordenado), al hombre y a su comportamiento (todos los elementos irracionales deben ser superados) (47). Pero esta unidad de sentidos –que posteriormente recogerán los estoicos– se rompe después de Heráclito, siendo el logos referido predominantemente al poder racional humano del discurso, de hablar y pensar.

Para los estoicos, inspirados en Heráclito, el Logos era una fuerza pneumática, inmanente al mundo. Era como un fuego creador (48), que penetra todo y lo va desarrollando racionalmente, según ley. El cosmos, en continua evolución, está penetrado de Logos. Este lo mantiene unido. Es Dios, es la Naturaleza. Es una semilla divina –razones seminales (λόγοι σπερματικοί) de todas las partes del universo–, que siempre determina el acontecer cósmico. Va dando forma a una materia sin cualidad (49). El universo es concebido como un gran organismo vivo. Pero entre los seres del mundo sólo el hombre está dotado de razón (λόγος ἐνδιάθετος) (50) que se expresa en palabra (λόγος προφορικός) (51). El λόγος ἐνδιάθετος del alma humana es una parte del λόγος universal. Los consensos humanos provienen del λόγος universal. El hombre debe vivir conforme al λόγος.

Pero el ambiente cultural en tiempos prenicenos no sólo fue influenciado por el estoicismo, sino también igualmente por el platonismo, según sus diversos representantes. Y si la cultura estoica planteaba problemas a la plena divinidad de Cristo, porque su logos era un principio intramundano, los intermediarios –respecto a la lejanía del Dios trascendente– escalonados y subordinados de diversos medios platónicos y pitagóricos (52) (p.e. el demiurgo) y los intermediarios del gnosticismo dualista (53) también los planteaban al Logos o a Cristo. Toda esta inclinación hacia el subordinacionismo tenderá a ver el único y verdadero Dios en el Padre, siendo el Logos o Hijo un Dios subordinado o de segunda categoría. Obviamente que no sólo esto puede impulsar al

-
- (46) Desde la fuerza racional de calcular se puede entender al hombre y su lugar en el cosmos. El Logos es designante de una situación y es la ley o estructura de esa misma situación.
 - (47) Recordemos que el estoicismo se dividirá en lógica, física y ética.
 - (48) Según A. A. Long (*Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics* [Classical Life and Letters], London 1974, 155), "desde Crisipo en adelante los estoicos identificaron el 'logos' a lo largo de cada ciclo del mundo, no con el fuego puro, sino con un compuesto de fuego y aire, el 'pneuma' ". Las partes del universo difieren según la mezcla y tensión del "pneuma".
 - (49) Cf. G. Verbeke, *Logoi spermatikoi*, col. 484s, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V., col. 484-489. El principio activo, la Naturaleza o Dios, está siempre relacionado a una materia sin determinación cualitativa y viceversa.
 - (50) El hombre puede formular enunciados que reflejen los acontecimientos cósmicos. Dice Long (p. 108): "Los eventos cósmicos y las acciones humanas no son, por tanto, acontecimientos de dos órdenes realmente diferentes. En último análisis ambos son consecuencias de lo mismo: el 'logos'".
 - (51) Según Kleinknecht (*op. cit.*, 84), así se concretiza en el estoicismo, en referencia al hombre, el doble sentido de λόγος: razón y lenguaje.
 - (52) Cf. Justino, 1 Ap 60, 5-7. Cf. R. Arnou, *Platonisme des Pères*, en DTC XII, 2, col 2258-2392. P.e. en Plotino la emanación es una cadena con degradación creciente que coincide con el aumento de composición (cf. *Ib.*, 2278). Cf. *Enn* III, 5, 3, 1.
 - (53) Según F. Courth (*Trinität in der Schrift und Patristik* [M. Schmaus, etc., *Handbuch der Dogmengeschichte* II, 1a], Herder 1988, p. 61), "el origen de estos derivados seres intermedios, con sus diferenciados eones y jerarquía, a menudo es entendido como generación o emanación del seno del Padre". Y más adelante (*Ib.*, 63) añade este autor: "el salvador, que ciertamente tiene una función esencial en los sistemas gnósticos, es una divinidad derivada y disminuida". Respecto a las religiones de misterio, cf. G. Fries, *op. cit.*, 1412.

subordinacionismo, sino la misma reflexión trinitaria (54) al interior del monoteísmo y su conjunción con el problema de la trascendencia e inmanencia de Dios respecto al mundo. Esta no será la única desviación. También asistiremos a la contraria, al modalismo o sabelianismo. Por así decirlo, el Dios “unipersonal”, tiene diversas formas de manifestarse: como Padre, como Hijo, como Espíritu. Muchas veces las afirmaciones de tipo subordinacionistas van en reacción al modalismo y viceversa. Además en los autores siempre conviene distinguir lo que procede de la tradición y lo que viene de sus intentos especulativos.

4. EL PROLOGO DE JUAN Y ALGO SOBRE SUS CIRCUNSTANCIAS

El Hijo fue llamado Logos por Jn 1, 1ss (55). Dicen Feuillet y Sinoir (56): “aun si el mundo griego y el judaísmo tardío jugaron un papel en la elección del vocablo logos (57), aun si la teología veterotestamentaria de la Palabra y de la Sabiduría influyeron a S. Juan –lo que es indiscutible–, sin embargo el Logos joánico depende, ante todo, de la experiencia cristiana” (58). La personificación de la Palabra no viene de un procedimiento poético, sino de la convicción de que la revelación definitiva –la Palabra de Dios– que funda la alianza nueva, casi se confunde con la persona de Jesús. Según J. A. Bühner (59), hay un recurso al comienzo para iluminar la enseñanza del enviado escatológico (cf. 1 Jn 1, 1-3) (60). Se basa en lo que se dice de la Palabra en el A.T., impregnado por la enseñanza judeohelenista sobre la Sabiduría (61). Así se esclarece la relación de Jesús con el Padre. La enseñanza sobre la Sabiduría (62) veía en el mediador de la revelación celestial a un co-estante personal en Dios. El Logos no es algo salvífico que está en el mundo un poco como la racionalidad humana, sino alguien cuya venida se realiza en la encarnación. Este mismo autor había dicho antes (63), refiriéndose a las

(54) O la reflexión sobre el Padre y el Hijo.

(55) Según A. Feuillet y M. Sinoir (*Logos. II: La tradition biblique*, col. 976, en *Catholicisme* VII, cols. 971-981), el prólogo de Jn habría escogido la palabra bíblica λόγος en vez de σοφία, porque es masculina y porque la σοφία hypostaseada cumple, en el A.T., un rol principalmente cósmico en la creación del universo.

(56) *Ib.*, 977.

(57) Según R. Brown (*The Gospel according to John [I-XII]. Introduction, translations, and Notes* [The Anchor Bible, 29], 2 ed., Garden City, N.Y. 1966, p. 524), “en resumen, parece que la descripción del prólogo sobre la Palabra está mucho más cerca de las corrientes del pensamiento bíblico o judío que de cualquiera puramente helenística”.

(58) “Muchas corrientes de pensamiento prepararon los caminos a la doctrina cristológica expresada por el Logos de Juan: la concepción general de la Palabra en el cristianismo primitivo, el tema de la Palabra sembrada en los corazones como fuente de filiación divina, el Cristo Sabiduría de las epístolas de Pablo. Pero ante todo conviene señalar el recuerdo guardado por el evangelista de su contacto personal con Jesús de Nazaret” (Feuillet y Sinoir, *loc. cit.*).

(59) *Logos. II: Logos im Alten und Neuen Testament*, col. 500s, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* V, col. 499-502.

(60) Según Feuillet y Sinoir (*op. cit.*, 980), “Juan procede por inducción: la palabra de Jesús dejaba entrever su origen divino y, de éste, Juan se remontó al ser eterno de Cristo”.

(61) Respecto a la influencia de las especulaciones rabínicas sobre la ley, cf. G. Kittel, pp. 138-140, ‘Wort’ un ‘Reden’ im N.T., en *TWNT* IV, pp. 100-147. R. Brown (*op. cit.*, 23s), hace también referencia a la posible influencia de Menra de los targumes.

(62) Y sobre todo la apocalíptica, según Bühner.

(63) *Op. cit.*, 499.

últimas capas del A.T.: “En el Logos, Dios sale de sí hacia el mundo hablándole; con el poder de su Logos hace del pasado, presente y futuro un conjunto histórico (64). Ahí no actúa el Logos como ley oculta en los acontecimientos históricos y naturales, sino como la palabra reveladora de Dios, quien se liga a sí mismo a la historia, tocando la situación correspondiente”.

Si damos un rápido vistazo a la Palabra de Dios en el A.T., vemos que la palabra profética posee una fuerza extraordinaria (65). La Palabra de Dios es palabra del Creador (66). Con la Palabra de Dios se relaciona todo el actuar de Dios en la fundación y conservación del mundo, en la libre conducción del pueblo y hasta de toda la humanidad. Esta Palabra es considerada estrechamente unida a la libre voluntad del Dios que habla. Así la Palabra de Dios destaca tanto la trascendencia como la inmanencia de Este. Esto es aclarado también en el intencional ir hypostaseando la Palabra (67), aunque esto no se realice en la misma medida de lo que sucedió con la Sabiduría. Respecto a la Sabiduría, Dios hizo el mundo con sabiduría (68). Así la Sabiduría está relacionada a la creación y mantención del todo (69). En algunos textos aparecerá como una hypóstasis (70).

Yendo al judaísmo helenista, cuya importancia respecto a su influjo en el evangelio de Juan es discutida, su gran representante es Filón de Alejandría (30 aC - 50 dC). Este tiene fuerte influencia platónica y estoica, realizando una inculturación del judaísmo que pareciera excesiva (71), pero en cuyo surco va a continuar una corriente muy importante de la inculturación cristiana. En Filón, el vocablo Logos es muy usado, pero su significado es un poco fluido. Como afirma Verbeke (72), tiene éste una gran variedad de sentidos. Distingue este autor tres grandes significados: 1) El Logos pertenece a lo divino. Es como un segundo dios o el primer hijo de Dios. Es la primera de las fuerzas divinas que expresan la acción de Dios en el mundo. Así, es una especie de intermediario entre Dios y el mundo. 2) En relación al hombre, es la revelación divina que corresponde a la sabiduría y lleva al hombre a ser sabio. Se dirige al interior del hombre. También es un mandamiento, una ley. La ley de la naturaleza es divina. El Logos es simbólicamente el lugar donde se encuentran los creyentes en una ascensión pura hacia Dios. Es imagen de Dios y tiene su copia en el hombre, en el intelecto. 3) En relación al cosmos, es la idea del mundo que tiene Dios de antemano. Como mundo inteligible es la primera etapa de la creación. Es el conjunto de las ideas platónicas. Es la unión del universo que mantiene todo y armoniza. Es un instrumento de Dios en la creación, conductor del universo, y a veces es identificado con el cielo (73). Según este

(64) Recordemos la tensión entre promesa y cumplimiento.

(65) *Os* 6, 5; *Is* 9, 7ss; 55, 10s; *Jr* 1, 9s.

(66) *Gn* 1, 3ss; *Sal* 33, 6.9; 148, 5; *Jdt* 16, 14; *Sb* 9, 1.

(67) P.e. *Sal* 107, 20; 147, 15ss; *Sb* 18, 15.

(68) P.e. *Pr* 3, 19; *Sal* 104, 24. Cf. *Pr* 8, 22-31; *Sir* 1, 2ss.

(69) *Sir* 24, 5s; *Sb* 7, 12.17ss.21; 8, 1.4s; 9, 9, etc.

(70) P.e. *Jb* 28; *Pr* 8; *Sb* 7, 22ss; 8, 3s; 9, 4. Cf. *Sir* 24. Para una comprensión más amplia de la Palabra y Sabiduría en el A.T., cf. S. Zañartu, *Dios en el Antiguo Testamento*, 1988, mimeografiado, pp. 64-69.

(71) Cf. S. Zañartu, *El concepto de ζῳή en Ignacio de Antioquía* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, I, 7; I, 4), Madrid 1977, pp. 61-63.

(72) *Op. cit.*, 495s.

(73) Sobre el Logos en el *De Opificio Mundi*, cf. S. Zañartu, *El origen del universo y del hombre según Filón de Alejandría en su libro De Opificio Mundi*, Teología y Vida XXII (1981) 31-50. Sobre si el Logos de Filón es personal o no, cf. G. Bardy, *Trinité I: La révélation du mystère: Ecriture et tradition*, col. 1567-1571 (en *DTC* XV, 2, col. 1545-1702).

mismo autor (74), todo tiene su λόγος σπερματικός escondido que determina el aparecer y desarrollo de cada ser.

El Logos servirá a los Padres como base para una inculturación, no sin riesgos. Pero como dice Kleinknecht (75), “El Logos neotestamentario, de origen extranjero al pensamiento griego, llegó a ser para autores posteriores un punto de contacto de la enseñanza cristiana con la filosofía griega (76). Comparando la especulación helenística sobre el Logos y el N.T., enumera este autor (77) diferencias fundamentales. Entre otras cosas, dice: “No son importantes para el cristiano ‘palabra’ o ‘lenguaje’ o ‘razón’ o ‘ley’ en sí mismas, en un uso absoluto –todas son, de alguna manera, expresiones de la autocomprensión humana–, sino sólo lo que Dios tiene que decir al hombre, el λόγος θεοῦ, el hecho de que no es compatible con el concepto griego de Dios que Dios interpele al hombre en el aquí y ahora de su vida”. Refiriéndose a una posible pluralización del Logos en los muchos (estoica-neoplatónica), contra que, en ese pensamiento, sea mediador, comenta (78): “ciertamente el logos es expresión de la armonía, sí es el mismo vínculo espiritual que mantiene unido al mundo en lo más interior...; pero no es una figura de mediador que esté independientemente entre Dios y el mundo”. Además el Logos no tiene apariciones históricas, sino un ininterrumpido obrar y hacer, que no corresponde a la visión de un Dios personal. El Logos de Juan, en cambio, se hizo históricamente carne.

5. LA CRISTOLOGIA DEL LOGOS Y EL PELIGRO SUBORDINACIONISTA

Dejando a un lado el judeocristianismo (la expresión de la fe en categorías del judaísmo tardío), los Padres tenderán a partir desde el punto donde culmina el N.T. (79). *El Logos se hizo carne* (Jn 1, 14) es una afirmación de influencia imponderable. Además están los temas paulinos sobre la preexistencia de Cristo y su rol en la creación. Como dice Spanneut y Liébaert (80), “a partir de estas fuentes neotestamentarias inmediatas (el prólogo de Juan e igualmente la teología paulina de Cristo Sabiduría), se elaboró la doctrina patrística del Cristo Logos sobre un doble trasfondo: el de la Biblia (81) (y del judaísmo tardío) [teología de la Palabra, de la Sabiduría divinas, creadoras, reveladoras, legisladoras, enviadas al mundo], y el de la filosofía helenística (82)”. El concepto

(74) *Logoi...*, 485s.

(75) *Op. cit.*, 89.

(76) P.e. Orígenes, *C. Cels* 2, 31.

(77) *Ib.*, 88.

(78) *Ib.*, 89.

(79) “La cristología patrística se inscribe enteramente en la perspectiva de la ‘encarnación’ del Verbo-Hijo preexistente, en continuidad estrecha con el Prólogo joánico y el estado de la más reciente cristología neotestamentaria” (M. Spanneut y J. Liébaert, *Logos III: La tradition patristique. II: La doctrine patristique du Christ Logos*, col. 991s, en *Catholicisme* VII, col. 987-994).

(80) *Ib.*, 987.

(81) El texto de Pr 8, 22ss tiene un lugar de privilegio en la cristología patrística, junto con otros: *Is* 55, 10s; *Sir* 24, 5ss; *Sb* 7, 25ss; 18, 14ss, etc.

(82) A ejemplo de Filón de Alejandría, cuya influencia es constatable en los Padres a partir del s. III. Después añadirán: “La cristología patrística se formuló por mucho tiempo siguiendo el esquema de *dos condiciones* sucesivas del Logos: condición preexistente puramente divina, y condición histórica divino humana, encarnada: el Logos ὁσαρκος llegó a ser ἐνσαρκος, según un lenguaje vulgarizado a partir de Hipólito” (*Op. cit.*, 991s).

Logos será un gran puente cultural tendido hacia el helenismo, pero acarreará serios peligros para la expresión íntegra de la fe cristiana, dada la herencia helenística. El concepto de Logos como mediador entre el Dios trascendente y el cosmos y los hombres servirá mucho. Distinguirá claramente el Logos respecto al Padre, contra todo funcionalismo modalista (83). También ayudará a establecer una generación de tipo intelectual del Hijo respecto al Padre, sin escisión. Pero la subordinación del mediador (84) y lo intramundano del Logos obstaculizarán la expresión correcta de la fe (85). Los Padres, contra las desviaciones, insistirán desde el comienzo en la creación y encarnación. La cristología del Logos, en el período preniceno, será la gran cristología. Abarcará no sólo la relación con el Padre y con el mundo (86), lo que en esta presentación nos interesa, sino también la intervención del Logos en la historia de salvación en general y la encarnación. Clemente y Orígenes (87) sentarán las bases de una mística del Logos revelador. Los primeros en desarrollar la cristología del Logos serán los apologetas, partiendo por Justino († aprox. 165), en el que me detendré un poco.

Para Justino el Logos es el revelador del Padre; la *δύναμις* que nos ayuda a entender la verdad de Dios. Dios es trascendente. Dios ha hablado en el A.T. por su Logos. En las teofanías, el Logos era quien aparecía (88). Pero no sólo los judíos

- (83) No distinción real entre el Padre y el Hijo. Por así decirlo, que el Hijo sea sólo una forma de presentarse de la única persona en Dios. Ya Justino nos habla de cierta posición parecida: *...sé que algunos quieren salir al paso a mi interpretación, diciendo... Esta Potencia sería inseparable e indivisible del Padre, a la manera -dicen- como la luz del sol que ilumina la tierra es inseparable e indivisible del sol que está en el cielo. Y como éste, al ponerse, se lleva consigo la luz, así dicen ellos, cuando el Padre quiere hace saltar cierta potencia de El y cuando quiere nuevamente la recoge hacia sí* (Dial 128, 2s). Cf. 1 Ap 63, 15; Dial 128, 1s.
- (84) Según Spanneut y Liébaert (*op. cit.*, 988), "los teólogos del s. III (Tertuliano, Hipólito de Roma, Clemente de Alejandría, Orígenes, Novaciano, Metodio de Olimpo...), permaneciendo, contrariamente [a Ireneo], en la línea de los apologetas del s. II, y sin llegar siempre a liberarse totalmente de una concepción en cierta manera jerárquica de la Trinidad, ya aportan correctivos decisivos..."
- (85) Según M. Spanneut (*Logos III: La Tradition patristique. I: L'arrière-plan philosophique*, col. 984, en *Catholicisme* VII, col. 981-987), "se puede aun ver, en la equivalencia estoica *logos-pneuma*, una fuente de la tendencia patristica arcaica a distinguir mal el Verbo y el Espíritu". Según Spanneut y Liébaert (col. 991), hasta el s. III hubo una cristología del *πνεῦμα* encarnado.
- (86) Spanneut (*op. cit.*, 982) afirma, entre otras cosas: "La acción de Dios en el universo creado es descrita también en términos tomados de la doctrina del Logos-pneuma. Los autores no vacilan en decir que Dios 'penetra' o 'anima' todo por sí mismo, por su Verbo o por su Espíritu". Añade después (col. 983): "aun la concepción de la Providencia se inspira en la física de los estoicos, en los que se confunde prácticamente con el *Logos* organizador del universo. Ella es ley física más que solicitud moral, y está toda aplicada al cosmos". Y en col. 987 dice: "muy a menudo, jugando sobre el término 'logos', los Padres invitan a seguir, a la vez, la razón y el Verbo (Justino, Taciano, Ireneo). Clemente de Alejandría explota admirablemente esta anfibología".
- (87) "En Clemente y Orígenes, el Logos es el revelador de Dios, el pedagogo que lleva a Dios la humanidad extraviada, el mediador de salvación, el divinizador del hombre" (Spanneut y Liébaert, *op. cit.*, 991).
- (88) P.e. Dial 127, 4; 1 Ap 63. Cf. Aebly, *Les missions divines de Saint Justin à Origène* (Paradosis. Etudes de littérature et de théologie anciennes, 12), Fribourg 1958, pp. 6-10; la tesis de licencia de E. Rodríguez A. (*La Dýnamis de Dios en San Justino*, Anales de la Facultad de Teología XXXI, 2 (1980), Santiago 1982), que tuvo el honor de dirigir, pp. 53-58. Dice Aebly (*op. cit.*, 186): "En los Apologetas, las teofanías del A.T. y del N.T. son atribuidas al Verbo como a un otro Dios [distinto] del Padre, al lado y debajo de éste y, por tanto, más visible que éste. La trascendencia demasiado exclusivamente reservada al Padre los lleva a encontrar que es impensable que éste pueda aparecerse a los hombres. Esta es una herencia del platonismo, cuyo influjo persistirá a lo largo de todo el período estudiado".

tuvieron acceso al Logos, sino también los paganos (89), cuyos mejores hombres vivieron según el Logos (90). Así todo lo bueno (91) pertenece a los cristianos (92). Esto corresponde a los λόγοι σπερματικοί (93). Pero el Logos entero es Cristo (94). Así, pues, nuestra religión aparece más sublime que toda la humana enseñanza, por razón de que todo lo lógico (τὸ λογικὸν τὸ ὅλον) ha llegado a ser Cristo, aparecido por nosotros, y cuerpo, y razón (λόγον) y alma (95). Porque todos los escritores sólo obscuramente podían ver la realidad gracias a la semilla (σπορᾶς) del Logos que estaba implantada (ἐμφύτον) en ellos. Pues uno es el germen (σπέρμα) e imitación de algo,

- (89) *La semilla (σπέρμα) del Logos se halla plantada (ἐμφύτον) en todo el género humano (2 Apol 8, 1). Nosotros fuimos enseñados que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que El es el Logos del que todo el género humano participa (μετέσχε) (1 Ap 46, 2). Pero a Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates, pues El era y es el Logos que está en todo, y que predijo por los profetas lo que iba a suceder y que por sí mismo se hizo semejante en el padecer (ὁμοιοπαθεῖς) y que nos enseñó esto... (2 Ap 10, 8). Según Courth (op. cit. 45s), "la connotación de Cristo como maestro universal está determinada desde el punto de vista de la teología de la trinidad por un doble deseo. Por un lado se trata, para Justino, de la absoluta trascendencia de Dios respecto al mundo. Este es el primer pilar fundamental de su enseñanza sobre el Logos. Esto reviste un perfil especial, porque el platonismo medio acentúa en Justino la incognoscibilidad y lo innombrable del Padre. El segundo pilar es el de la fe en la inmanencia de Dios en el mundo. En Cristo hecho hombre están firme y mutuamente ligadas la trascendencia e inmanencia de Dios".*
- (90) *Y quienes vivieron conforme a logos son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes a ellos, y entre los bárbaros con Abraham y Ananías y Azarías y Misael y Elías y otros muchos (1 Ap 46, 2s). De manera que los anteriores que vivieron sin logos eran malos y enemigos de Cristo; los que, en cambio, vivieron y viven conforme al logos son cristianos, sin miedo, imperturbables... (1 Ap 46, 4).*
- (91) *Todo lo según el Logos.*
- (92) *Porque [filósofos, poetas y escritores] cada uno habló bien según la parte del Logos seminal (σπερματικοῦ) divino mirándolo emparentado (τὸ συγγενὲς ὄρων). Pero los que en los aspectos más importantes se contradijeron no parecen haber alcanzado la ciencia infalible ni el conocimiento irrefutable. Pues cuanto de bueno fue dicho por ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos, porque nosotros adoramos y amamos, después del Dios, al Logos que [procede] del inengendrado e inefable Dios, puesto que por nosotros hasta se hizo hombre para hacerse compártcipe de nuestros sufrimientos y curarlos (2 Ap 13, 3s).*
- (93) *Según Courth (op. cit. 44), son dones de Dios. El Logos como fuente y principio del conocimiento moral y del verdadero culto a Dios no es la simple razón.*
- (94) *Porque siempre cuanto de bueno dijeron y hallaron filósofos y legisladores fue por ellos trabajado según la parte de Logos [que les cupo] por la investigación (εὑρέσεως) y meditación (θεωρίας), mas como no conocieron todo lo del Logos, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros (2 Ap 10, 2s). ...nada admirable si los demonios inculcados se esfuerzan en que sean odiados mucho más los que [viven] no sólo según una parte del Logos seminal (σπερματικοῦ), sino según el conocimiento y la contemplación de todo el Logos, es decir de Cristo (2 Ap 8, 3).*
- (95) *2 Ap 10, 1. "Desde entonces la encarnación aparece en la perspectiva de los Padres como la cumbre de esta acción continua del Logos, el punto culminante de su presencia y de su manifestación al mundo, de su función reveladora y de su entrada en comunión con el hombre" (Spanneut y Liébaert, op. cit., 991). Grillmeier (op. cit., 206s) dice respecto a este pasaje: τὸ λογικὸν τὸ ὅλον "debería ser traducido 'todo el principio logos'. Este principio, sin embargo, es Cristo, 'quien apareció por causa nuestra'. Justino quiere darle al Logos el lugar de un principio cosmológico. Para eso toma las especulaciones de la escuela platónica y así fundamenta su enseñanza sobre el 'logos seminal'. El alma del mundo, según los platónicos, es el principio del orden del mundo y, por cierto, en la creación y conservación del mundo tiene una parte racional que es llamada nous o logos o también τὴν λογικὴν. La función de este principio cosmológico, según Justino, es asumida por el Logos, quien es Jesucristo. En su encarnación, El apareció históricamente, y ciertamente como 'cuerpo, razón y alma' [tricotomía platónica]... La doctrina del logos seminal no es tomada en sentido sólo cosmológico, sino que está insertada en el esquema de Justino de historia de la revelación en Cristo. Con esto contradice conscientemente el sistema autosuficiente del platonismo medio que no quería permitir ninguna irrupción de una nueva revelación en su tradición, mucho menos de una revelación de la que debe ser portador un Jesús de Nazaret crucificado".*

dado según la capacidad, y otra cosa es eso mismo cuya participación (μετουσία) e imitación se realiza según la gracia que [procede] de aquél (96). Por un lado, queda clara la plenitud del Logos en Cristo (97) y la excelencia del Cristianismo, y, a la vez la participación de todos en el Logos, aunque en forma imperfecta y aunque muchos no vivan según el Logos. Pero no profundiza más en la relación entre los λόγοι σπερματικοί y el Logos Cristo (98).

Dios creó y ordenó todo por medio de su Logos (99). Pero el Logos, ¿es sólo proferido en relación a la creación, estando antes ἐνδιάθετος en Dios, porque el Padre siempre tiene consigo a la Razón? (100). Según Courth (101), “el Logos existe desde siempre como fuerza de Dios. En relación a la creación sale de la voluntad del Padre y así es un otro respecto a El”. Según Rodríguez (102), “el Logos será así la primera ‘Dýnamis’ después de Dios, Padre de todas las cosas. El ‘Logos’ es ‘engendrado’ por la ‘Dýnamis’ y voluntad del Padre, de tal modo que, aunque es siempre pensado en

(96) 2 Ap 13, 5s. *Los que creen en El son hombres en los que habita la semilla (σπέρμα) que [viene] de Dios, el Logos* (1 Ap. 32, 8). Según el comentario de A. Wartelle (*Saint Justin. Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris 1987) a 2 Ap 13, 5s, “la idea es que hay una diferencia radical entre el germen del Logos y el Logos mismo: entre el germen de una realidad que no es sino una ‘reproducción’, y que es dada a cada uno ‘según su capacidad’ y esta misma realidad, cuya participación e ‘imitación’ sólo son debidas a una ‘gracia’ que viene de ella. Justino distingue netamente aquello que se llama orden de la naturaleza del de la gracia”, Respecto a la gracia, cf. Rodríguez, *op. cit.*, 59-62.

(97) “Para Justino, con la encarnación del Hijo de Dios no sólo es coronada la historia de salvación, sino toda la historia de la humanidad” (P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, p. 405, en *Mysterium Salutis* III, 1, pp. 389-476).

(98) Según C. Huber (*Logos. Dogmengeschichtlich*, col. 1127, en *LThK* VI, col. 1125-1128), citando a Justino, “los Padres distinguen el Logos divino del Logos del hombre. Este significa la razón práctica en cuanto también ella es norma moral. A través de éste los hombres participan en el Logos divino (): es un λόγος σπερματικός (), una imagen del Logos divino (). Así participan los hombres de la verdad, aunque sólo ἀπό μέρους () y ἀμυδρῶς (), más precisamente en el conocimiento de Dios y de la ley moral”. Según Rodríguez (*op. cit.*, 85), “los estoicos ponían más énfasis en la significación cosmológica de esta teoría [‘Logos Spermatikós’]. Justino afirmará que el ‘Logos Spermatikós’ es el Logos divino, la ‘Dynamis’ engendrada por el Padre antes de todas las cosas, que se manifiesta indirectamente y, por consecuencia, en forma incompleta, al hombre en el orden físico y moral. El ‘Logos Total’ es el ‘Logos divino’ que sólo se manifestará plenamente en Cristo y del cual sólo se participará por la ‘gracia’”. Según Grillmeier (*op. cit.* 204), “por este origen estoico, varios investigadores creyeron deber aceptar, respecto a la enseñanza de Justino sobre el logos, una identidad entre la razón humana y el Logos divino”. Este mismo autor (*Ib.*, 204s) se inclina a distinguir entre el activo Logos divino, λόγος σπερματικός, y su siembra en el espíritu humano, que son los σπέρματα τοῦ λόγου. Según Orígenes, en otra perspectiva, *Dios Padre da a todos los seres el que sean; la participación de Cristo, según aquello que es Verbo (o razón) los hace que sean racionales* (*De Pr* I, 3, 8).

(99) 1 Apol 64, 5; 59, 5; 2 Ap 6, 3; *Dial* 114, 3.

(100) Justino parece haber tenido esta distinción en mente en *Dial* 61, 2. Después de Justino se desarrollará ese doble estado del Logos: ἐνδιάθετος y προφορικός. Tertuliano, p.e. usa esta distinción, pero en *Adv Prax* 6, 1, 3-7 (CCL 2, 1164s) dice que el Logos pretemporal ya es una persona *condita*. Y también insiste mucho más en la unidad aproximándose a las futuras fórmulas trinitarias. Con todo en *Adv Prax* 7, 1, 3-6 (CCL 2, 1165), a propósito de “hágase la luz” dice: *Este es el nacimiento perfecto de la Palabra (sermonis) cuando procede de Dios. Fundada (conditus) por El primeramente para pensamiento (ad cogitatum) bajo el nombre de sabiduría* –“El Señor me fundó en el comienzo de sus caminos”–, generada después (dehinc) para efecto –“cuando preparó los cielos yo estaba con El”–. Atanasio rechazará la terminología de logos ἐνδιάθετος y προφορικός (*Exp Fid* 1, PG 25, 201A; cf. *De Syn* 26, 5, PG 26, 729D; Ambrosio, *De Fide* IV, 7, 72; PL 16, 631B). Agustín en *De Trin* XV, 11, 20, 1-12 (CCL 50, 486s) referirá la palabra exterior a la encarnación.

(101) *Op. cit.*, 46.

(102) *Op. cit.*, 85.

función de la creación y de los hombres, se le atribuye claramente cierta 'preexistencia', un cierto 'antes de todas las cosas', que nunca Justino llega a precisar". *En cuanto a su Hijo, aquel que sólo propiamente es llamado Hijo, el Logos, que está con El y es engendrado antes de las criaturas, cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, es llamado Cristo por haber sido ungido y porque Dios ha ordenado todas las cosas por medio de El...* (103). Nosotros diríamos, al menos, que su pensamiento no es claro respecto a si el Logos preexiste desde siempre (104).

La concepción del Logos muestra clara la diferencia entre el Logos y el Padre. Y porque esta potencia (δύναμις) que la palabra (λόγος) profética llama también Dios y ángel..., no sólo es reconocida por el nombre, como la luz del sol, sino que es también otra numéricamente. Y examiné brevemente al logos en lo dicho anteriormente diciendo que esta potencia es engendrada por el Padre, por poder y voluntad suya, pero no por corte (ἀποτομή), como si se dividiera la substancia del Padre, al modo de las otras cosas que se dividen y cortan, que no son lo mismo que antes de ser cortadas (105). ...Cualquiera convendría en que lo engendrado es numéricamente distinto del que lo engendra (106). No es una generación al modo del politeísmo pagano, sino que es al modo de una generación espiritual (107). Pues [a esa cierta potencia] le son atribuidos todos estos nombres por estar al servicio de la voluntad del Padre y haber sido engendrada desde el querer del Padre (ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει). ¿Pero no vemos que algo semejante se produce también en nosotros? En efecto, al emitir (προβάλλοντες) (108)

- (103) 2 Ap 6, 3. Sobre algunas posibles interpretaciones de este pasaje, cf. E. R. Goodenough, *The theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of the Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences*, Amsterdam 1968, p. 154. Antes (p. 153) había afirmado este autor: "El [Justino] no conoce nada, al menos no lo dice, del Logos como ser eterno. Probablemente engendrar el Logos fue un peldaño preparatorio hacia la creación". Cf. *Dial* 62, 4; Taciano, *Orat* 5; Atenágoras, *Leg* 10. Teniendo, pues, el Dios a su Logos inmanente (ἐνδιάθετον) en sus propias entrañas le engendró con su propia sabiduría, emitiéndole antes de todas las cosas. A este Verbo tuvo él como ayudante (ὅπουργον) de su creación y por su medio hizo todas las cosas (Teófilo, *Autol* II, 10). ...el Logos estaba siempre inmanente (ἐνδιάθετον) en el corazón de Dios. Porque antes de crear nada, a éste tenía por consejero, como mente y pensamiento suyo que era. Y cuando quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Logos proferido (προφορικόν), como primogénito de toda la creación, no vaciándose de su Logos, sino engendrando al Logos y conversando siempre con El..." (*Ib.*, 22).
- (104) Ireneo (*Adv Haer* II, 13, 3.8.10; II, 28, 4.6) reaccionará contra aplicar a Dios el proferir la palabra humana.
- (105) *Dial* 128, 4.
- (106) *Dial* 129, 4; cf. 129. En *Dial* 62, 2, refiriéndose al "hagamos" de Gn 1, 26 y a Gn 3, 22, dice: sin discusión posible tenemos que reconocer que Dios conversó con alguien que era numéricamente distinto y juntamente racional (λογικόν). Cf. *Ib.*, 56 (ver 56, 11); 62, 3; Atenágoras, *Leg* 12.
- (107) "la dificultad con la analogía de engendrar, al margen de sus connotaciones antropomórficas, está en el hecho de que implica un corte y una disminución del engendrador, cosas ambas que Justino es muy cuidadoso en negar" (Goodenough, *op. cit.* 148). Orígenes (*De Pr* IV, 4, 1) reaccionará contra la "prolación", porque la encontrará corporal, y porque divide la naturaleza divina (*De Pr* I, 2, 6, 71-81; IV, 4, 1, 7-9). Es más bien como la voluntad suya que procede de la mente y no corta una parte de ella, ni se separa o divide de ella: de esta manera hay que pensar que el Padre ha generado al Hijo, es decir su imagen; y así como El es invisible por naturaleza, así engendró una imagen también invisible (*De Pr* I, 2, 6, 179-183; cf. *Ib.*, I, 2, 6, 163s). Nosotros no decimos, como lo piensan los herejes, que una parte de la substancia de Dios se convirtió en el Hijo o que el Hijo fue procreado por el Padre a partir de la nada, es decir, afuera de su substancia, de tal manera que hubo un momento en que El no existía... (*De Pr* IV, 4, 1, 12-16).
- (108) Esta será la προβολή de la verdad, custodia de la unidad, por la que decimos que el Hijo ha sido proferido (prolatum) por el Padre, pero no separado. Pues Dios profirió al Logos (sermonem), como también el Paráclito lo enseña, como la raíz al fruto, la fuente al río y el sol al rayo (Tertuliano, *Adv Prax* 8, 5, 24-28, CCL, 2, 1167). Tertuliano equivale προβολή a prolatio.

una palabra (λόγον), engendramos la palabra (λόγον), no por corte de modo que se disminuya la razón (λόγον) que hay en nosotros al emitirla. Algo semejante vemos también en un fuego que se enciende de otro, sin que se disminuya aquel del que se tomó la llama, sino permaneciendo el mismo. Y el fuego encendido también aparece con su propio ser, sin haber disminuido aquel de donde se encendió (109). Esto explica por qué el Padre no sufre escisión al generar el Logos. Pero el ponerlo demasiado en relación con la voluntad del Padre (110) podría llevar a alguien a pensar que fue generado libremente (111) y que pudo no serlo (112). Ciertamente es llamado Dios (113), pero sin artículo (114). Al insistir Justino en que el Logos es distinto del Padre trascendente, un otro Dios (115), manteniendo a la vez el monoteísmo, y al no mostrar con mayor claridad la unidad entre el Logos y el Padre (116), se presta para un subordinacionismo (117). ...Hijo del mismo verdadero Dios y a quien tenemos en el segundo lugar (ἐν δευτέρῳ, χῶρᾱι), y al Espíritu profético, en el tercer puesto (ἐν τρίτῃ, τάξει) (118).

Ha aparecido en Justino: el λόγος σπερματικός, la comparación con el logos ἐνδιάθετος y προφορικός, la relación de este último con la creación, etc. Según Bühner (119), Justino trata de armonizar el logos estoico con el bíblico. Pero según

- (109) *Dial* 61, 1s. Cf. Taciano, *Orat* 5; Tertuliano, *Apol* 21, 12s, CCL, I p. 124s, 56-64.
- (110) *Dial* 61, 1; 100, 4; 127, 4; 128, 4; Taciano, *Orat* 5.
- (111) Según Orígenes, engendrar al Hijo será una libre expresión de la bondad del Padre (cf. *De Pr* I, 2, 13; I, 2, 6, lin 163ss), lo que H. Crouzel (*Origène*, París 1985, p. 241s) comenta en el sentido de un engendrar "libre y necesario (cf. *De Pr* I, 2, 9; IV, 4, 1)".
- (112) Así Goodenough (*op. cit.*, 150) llega a opinar: "Este fluir hacia afuera del Padre de las δυνάμεις de ninguna manera se debe considerar como un inevitable proceso de la naturaleza divina. Una fuerza sale sólo cuando Dios quiere que eso suceda. Por eso, el Logos, ángeles y todas las potencias son el resultado de una acción de la voluntad de Dios".
- (113) *Es llamado Dios y es Dios y lo será* (*Dial* 58, 9). Cf. p.e. 1 *Ap* 63, 15; *Dial* 56-62; 63, 5; 64, 1; 68, 9.
- (114) También habla de λόγος θεῖος (cf. Goodenough, 158). Según J. D. N. Kelly (*Early Christian Doctrines*, 5 ed., London 1980, p. 97), "si miramos su naturaleza, mientras otros seres son 'cosas hechas' (ποιήματα) o 'creaturas' (κτίσματα), el Logos es la 'progenie' de Dios (γέννημα), su 'infante' (τέκνον), su 'hijo único' (ὁ μονογενής [*Dial* 105, 1; cf. 1 *Ap* 23, 2; 2 *Ap* 6, 3])". Respecto a la filiación, cf. Wartelle, *op. cit.* 60.
- (115) Smulders (*op. cit.*, 404s) constata en esto influencia del platonismo medio.
- (116) Al afirmar la diferencia, no basta con que afirme que ésta no es en la γνώμη: *este Dios que se dice y escribe haber aparecido a Abraham y a Jacob y a Moisés es otro que el Dios hacedor del universo: otro, digo, numéricamente, no en sentir y pensar* (*Dial* 56, 11).
- (117) Según Goodenough (*op. cit.*, 155), insiste en las dos divinas personalidades, "y consecuentemente pone como base real de su argumento por el monoteísmo: no la unidad de la ousía, sino la subordinación en rango del segundo Dios". Y en p. 156 llega a decir: "Se ha visto que su origen era de la misma naturaleza que el de los ángeles, y, al menos en este punto, su índole es como la de ellos". *A El y al Hijo, que de El vino y nos enseñó todo esto, y al ejército de los otros ángeles buenos que le siguen y le son semejantes (ἐξομοιούμενων), y al Espíritu profético, le damos culto y adoramos...* (1 *Ap* 6, 2). Consecuentemente concluye (p. 159): "Porque el Logos era una emanación de Poder, una δύναμις permanente como todas las otras δυνάμεις permanentes, pero agraciado por voluntad de Dios con poderes, gloria y eminencia tan superior a los otros que sólo El es propiamente llamado Hijo, y Señor, y sólo a El se le aplica la palabra θεός (o θεῖος)". Según Wartelle (*op. cit.*, ad loc.), la secuencia es trinitaria, pero el Hijo está escoltado por ángeles, que, por oposición a los demonios malos, le son semejantes (el mismo Hijo es llamado ángel).
- (118) 1 *Ap* 13, 3. Cf. *Ib.* 13, 4; 60, 7. *Es llamado y se dice Dios y Señor otro, que está bajo el Hacedor del universo; el cual también se llama ángel* (*Dial* 56, 4). *La primera potencia (δύναμις) después del Padre de todo y Dios soberano, e hijo suyo, es el Logos* (1 *Ap* 32, 10).
- (119) *Op. cit.* 501, refiriéndose al λόγος σπερματικός.

Courth (120), “tomar el concepto de Logos para determinar el universal envío de Cristo está determinado fundamentalmente por un interés teológico. Frente a esto, los materiales tomados del platonismo medio o también del estoicismo son secundarios. Le interesa a Justino determinar a Cristo crucificado y resucitado como la auténtica y poderosa palabra de Dios. Sólo El revela al Padre (Mt 11, 27); así es el maestro universal en el tema de Dios para los hombres de todos los tiempos. Pero no sólo como tal habla Cristo. También El es aquel poder universal que ayuda y nos hace entender la verdad de Dios” (121).

6. LA SUPERACION DEL SUBORDINACIONISMO

El problema subordinacionista (122) va a explotar alrededor del 318 con Arrio, presbítero de Alejandría. Arrio pretende mantener la confesión de fe del bautismo, como dice en carta a Constantino (123). Según Grillmeier (124), salvo algunos elementos, su doctrina del Logos permanece determinada cosmológicamente. *Dios (ὁ θεός) no ha sido siempre Padre. Hubo un tiempo (ὅτε) cuando Dios estaba solo y no era todavía Padre. Después llegó a ser Padre. El Hijo no ha existido siempre, porque todas las cosas han sido creadas de la nada, y todas son creaturas y obras; el mismo Logos de Dios fue sacado de la nada, y hubo un tiempo (πότε) en que El no era* (125). Contra los modalistas dice que el Hijo no fue engendrado en apariencia, sino en verdad. Pero no es una emanación como dice Valentín, ni una parte consubstancial como dice Mani (126). Quiere acentuar la unidad substancial de Dios, pero igualmente las tres hypóstasis (127). El

(120) *Op. cit.*, 45.

(121) Según la antigua opinión de A. Aall, “Justino tomó de Filón y de los estoicos y modificó su visión del logos; él la desvió haciendo del logos una persona”. (*Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur*, Leipzig 1896-1899, p. 282, en E. F. Osborn, *Justin Martyr* [Beiträge zur historischen Theologie, 47] Tübingen 1973, p. 42).

(122) Dionisio de Roma (ca. 260) había reaccionado contra ciertas expresiones poco precisas, de tipo subordinacionista, de Dionisio de Alejandría. Así, *pues, razonablemente diría contra aquellos que destruyen la monarquía, que es la más augusta predicación de la Iglesia de Dios, dividiendo y cortando en ciertas tres potencias e hypóstasis separadas y divinidades. Porque oí que algunos que, entre vosotros instruyen y enseñan la palabra divina, son maestros en esta opinión, que, por así decirlo, es diametralmente opuesta a la opinión de Sabelio. Pues éste blasfema diciendo que el Hijo es el Padre y al revés; aquéllos, en cambio, en cierta forma predicán tres dioses dividiendo la santa unidad en tres diversas hypóstasis extrañas entre sí y totalmente separadas... Pero no son menos culpables los que estiman que el Hijo es sólo una hechura (ποίημα) y piensan que el Señor llegó a ser (γενόμεναι), igual que cualquiera de las cosas realmente creadas, testificando las palabras divinas su generación (γέννησιν) como corresponde y conviene; pero no que era un cierto modelado (πλάσιν) o hechura (ποίησιν). Porque si el Hijo fue hecho (ἐγένονεν) hubo un cuando (ὅτε) en que no era...* (DS 112s). Dionisio de Alejandría precisa su vocabulario diciendo que hay tres hypóstasis, que el Hijo es eterno, que también, entendiéndolo bien, se puede decir ὁμοούσιος.

(123) Cf. H.G. Opitz, *Athanasius Werke* III/1, 64, Urk. 30 en Courth, p. 111, véase Sócrates, *HE* I, 26, PG 67, 149 Cs.

(124) *Op. Cit.*, 368.

(125) Thalía (cf. Atanasio, *Orat. c. Arian*, I, 5, PG 26, 21A, en Grillmeier, *op. cit.*, 370).

(126) *Carta a Alejandro de Alej.*, en Atanasio, *De Syn* 16, PG 26, 709A, Opitz III, 1, 12, Urk. 6, en Courth, *op. cit.*, 111. Había rechazado el ὁμοούσιος por encontrarlo corporal, como si el Hijo fuera una emanación o segregación de substancia divina (cf. Grillmeier, *op. cit.*, 409s).

(127) Intenta expresarse con ayuda de la ontología del platonismo medio. Así dice que el Hijo *ha sido hecho (κτισθέντα) por voluntad de Dios antes de todos los tiempos y eones y ha recibido del Padre vida,*

Padre no comparte con nadie su trascendencia absoluta y el ser fundamento de todo ser. Por eso es inexpressable. Ni el Hijo puede captar en lo fundamental al Padre (128). La absoluta trascendencia del Padre relega al Hijo a lo no divino, a las creaturas. *Así y el logos es ajeno y desemejante del todo a la substancia y propiedad del Padre, pero pertenece a las cosas hechas y creadas y es una de ellas* (129). Es el mediador de la creación (130). Es único, superior respecto a toda creatura (131). Por eso, merece ser llamado “Dios”, como título de dignidad.

Arrio ha rechazado el engendrar intradivino y eterno de Orígenes. Vemos que no es el Dios bíblico que se comunica con su creatura: la presencia de Cristo es la de una creatura intermedia. Este abismo entre el Creador y su creatura no es cubierto por el Espíritu, quien también es creatura. Hay una trinidad, pero sus hypóstasis difieren infinitamente en dignidad (132). Son tres substancias esencialmente diferentes. No tiene una enseñanza trinitaria, sino que sólo reconoce a un Dios y dos hypóstasis creadas, que median con el mundo creado, una más alta y otra más baja. Sólo la tradición teológica (y quizás el ejemplo de las hypóstasis neoplatónicas) lo lleva a reunir a los tres en una trinidad. Influido por la ontología del platonismo medio ha olvidado el pensamiento bíblico sobre la autocomunicación reveladora y amante de

existencia y gloria... El Padre es la fuente de todo ...el único absolutamente sin origen. El Hijo, engendrado por el Padre fuera del tiempo (*ἄχρονως*), hecho y constituido antes de todas las eones, no existía antes de ser engendrado... pero El es el único hecho existir por el [mismo] Padre. El no es eterno ni coeterno con el Padre, ni tampoco coparticipa en ser inengendrado (*συναγένητος*), ni tiene conjuntamente el existir con el Padre, como dicen algunos 'relaciones' (*τὰ πρὸς τι*) introduciendo dos principios inengendrados... (Carta a Alejandro, en Atanasio, *De Syn* 16, PG 26, 709BC, Opitz, III, 1, 13, Urk. 6 en Courth, *op. cit.* 111). Antes de Nicea no se distinguía bien entre *ἀγέννητος* (inengendrado) y *ἀγένητος* (no llegado a ser). Para Arrio, si el Padre es el único *ἀγέννητος*, luego el Logos era *γενητός* (creado). Según Ortiz de Urbina (*Nicée et Constantinople* [Histoire des Conciles Oecuméniques, 1] p. 45s, Paris 1963), el raciocinio de Arrio sería el siguiente: Hay un solo *ἀγέννητος*, de lo contrario se rompe la unicidad de Dios. Luego éste es anterior al Verbo. No podía tampoco engendrar, porque perdería algo de su esencia infinita y simple. Luego la filiación del Verbo es adoptiva, y, por lo tanto, éste es creatura. Ahora es la obra maestra producida por Dios. Para esto, Arrio, que suele argumentar a partir de la Biblia, usa el verbo “hecho”, en sentido estricto, p.e. en: Col 1, 15; Hb 3, 2; 1P 3, 15; Hch 2, 36. Pero sobre todo usa Pr 8, 22. Problema grave de este texto será que los LXX traducen *ἔκτισεν* y los latinos *condidit*. Eusebio va a adoptar *ἐκτίσαστο* de Aquila y la vulgata traduce *possedit*.

- (128) *Dios es para sí lo que El es, esto es indecible: de tal forma que ni el Hijo entiende nada de lo dicho para expresarlo adecuadamente... Tampoco el Hijo conoce su propia esencia, porque El, siendo Hijo, sólo existe verdaderamente por la voluntad del Padre* (Thalía en Atanasio, *De Syn* 15, PG 26, 708B, Opitz II, 1, 243, 15-19, en Courth, *op. cit.*, 111s).
- (129) Thalía, en Atanasio, *Orat c. Ar* I, 6, PG 26, 24A.
- (130) *Por causa nuestra fue hecho [el Hijo], para que Dios nos creara a nosotros mediante El, como mediante un Organon: y El no existiría si Dios no nos hubiera querido crear* (Alejandro Alej., *Ep. Cum unum*, Sócrates, *HE* 1, 6, PG 67, 48A, en Grillmeier, *op. cit.* 370). *Queriendo Dios crear la naturaleza hecha, vio que ésta no podía participar de la pura mano del Padre y de su acto de creación; hizo y creó El solo ante todo uno solo, a quien llamó Hijo y Logos, para que todo pudiera surgir desde entonces a través de él, estando él al medio* (Atanasio, *Orat c. Arian* II, 24, PG 26, 200A). Cf. Thalía, Atanasio, *Orat c. Arian* I, 5, PG 26, 21AB, en Grillmeier, *op. cit.*, 370.
- (131) La exclusiva prerrogativa del Logos es ser el único creado exclusivamente por el Padre. Además, aunque era mudable (*τρέπτως*), fue único en hacer buen uso de su libertad. En realidad Arrio no tiene dificultad en definirlo como inmutable (*ἀτρέπτος καὶ ἀνἀλλοίωτος*), pero esta inmutabilidad no la entendía como prerrogativa del Hijo por naturaleza (cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* [Studia Ephemeridis 'Augustinianum', 11], Roma 1975, p. 50).
- (132) Cf. Thalía, Atanasio, *De Syn* 15, PG 26, 708A, Opitz, II, 1, 242.24-26, en Courth, *op. cit.*, 113.

Dios. Su Jesucristo no salva (133). Según Grillmeier (134), “se puede decir con cierto derecho que Arrio y Asterio interpretaron el kerygma del bautismo sobre el Padre-Hijo-Espíritu Santo según el esquema cosmológico descendente del platonismo medio, que entre el Uno supremo y la ínfima materia introduce un Nous (ya idéntico, ya no idéntico, con el Pneuma, el Alma del Mundo)”.

El concilio de Nicea (325) condena enérgicamente el arrianismo. *Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente... creador* (135), y *en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito engendrado del (ἐκ) Padre, esto es de (ἐκ) la substancia del Padre, Dios de Dios..., engendrado no creado (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), consubstancial (ὁμοούσιον) con el Padre, por quien todo fue hecho (ἐγένετο)* (DS 125) (136). La palabra que, cerrando todo paso al arrianismo, va a despertar más polémica, es ὁμοούσιος (137). Ella proviene del vocabulario griego filosofante (138). El arrianismo verá también en ella un peligro de modalismo. Según el canon de Nicea, *la Iglesia católica anatematiza a los que dicen que “hubo un entonces cuando no existía” y “antes de ser engendrado no existía”, y que fue creado de la nada o que el Hijo de Dios es de otra ὑπόστασις οὐσία o creado (κτιστὸν) o cambiable o transformable*. Notemos que en este canon ὑπόστασις y οὐσία equivalen. Es la substancia del Padre aquello por lo que el Hijo le es consubstancial. Se ha afirmado la unidad entre el Padre y el Hijo. ¿Por qué las tendencias arrianas rechazarán a Nicea durante decenios? Además de los problemas propios del misterio trinitario y de los anticuerpos que genera la palabra ὁμοούσιος al no venir de la Escritura, la razón teológica principal estaría en que el Concilio, siendo reactivo contra Arrio, afirmará la unidad entre el Padre y el Hijo, pero no excluirá igualmente el peligro contrario, el modalista, que se manifiesta, p.e. en Marcelo de Ancyra, niceno ferviente. Además la clara distinción de la hypóstasis del Padre respecto a la del Hijo era parte de la herencia de Orígenes. Observemos que Nicea no usa el vocablo λόγος.

- (133) Respecto a la influencia del platonismo medio, véase la interesante presentación de Grillmeier, *op. cit.*, 361-364; 368. Grillmeier (*Ib.*, 371) presupone para el Logos de Arrio un estado intermedio, entre νοητὰ y lo visible, como la segunda hypóstasis en Albino (ca. 150) y Numenio (s. II).
- (134) *Op. cit.*, 371s.
- (135) Según I. Ortiz de Urbina (*op. cit.*, 73-76), el esquema no es creer en un solo Dios, y después enunciar la Trinidad, sino creer en un Dios Padre, en un Señor Jesucristo, en el Espíritu Santo. Dios único no significa aquí directa y formalmente la substancia divina, sino el Dios persona, concretamente la persona del Padre, que es la que es revelada en el A.T.
- (136) Además de lo subrayado, tampoco les va a gustar a los arrianos *Dios verdadero de Dios verdadero*.
- (137) Según Ortiz de Urbina (*op. cit.*, 82-87), este término aparecería en escritos gnósticos del s. II y fue tomado por Clemente de Alejandría y Orígenes. Entre estos autores no implicaba unidad numérica; tampoco la implicaba en Dionisio de Alejandría (cf. PsBasilio, *Ep* 38, 2, PG 32, 328A). El semiarrianismo (Basilio de Ancira) dirá después que este término fue condenado en el sínodo de Antioquía (268), cuando se condenó a Pablo de Samosata. La condenación habría sido probablemente por modalismo. En Nicea, el término implica, gracias a la perfección de la naturaleza divina, la indivisibilidad del Padre y del Hijo, unidos en la misma y única substancia. La unidad numérica se ve en que el símbolo proclama la esencia numéricamente única del Padre y después dice que la esencia del Hijo es igual en todo a la anterior. Cf. Kelly (*op. cit.*, 233-337), quien dice que no todos tenían la misma conciencia de que el ὁμοούσιος implicaba unidad numérica. ¿Se podría quizás decir mejor que no todos tenían la misma claridad de conciencia? G. Bardy (*op. cit.* 1656s) destaca que este término era muy propio de Occidente, que insistía en la unidad de Dios, de su substancia.
- (138) Así Nicea se ha mostrado fiel intérprete de la auténtica tradición, excluyendo una helenización excesiva. Nicea ha negado los dogmas fundamentales del platonismo: divinidad escalonada, el mundo sin comienzo, la invariable revelación primitiva del Logos.

7. LA SUPERACION DEL MODALISMO Y PROFUNDIZACION DE LA EXPRESION TRINITARIA

El monarquianismo, como lo llamó Tertuliano, era una vieja herejía que nace hacia fines del s. II, en parte, como reacción contra las especulaciones sobre el Logos de los apologetas. Negaba una distinción real entre las personas. Era, por así decirlo, la otra salida, respecto al subordinacionismo, en una racionalización falsa del misterio trinitario, si se evitaba el triteísmo, lo cual era obvio. Tuvo una forma llamada dinámica o adopcionista, y otra forma modalista (139) que culminaría, en cierta manera, en Sabelio (140). Así, según nos relata Hypólito (141) Noeto habría dicho: *Uno y el mismo es el Padre y el así llamado Hijo; no uno de otro sino él mismo de sí mismo, que es nombrado Padre e Hijo según la sucesión de los tiempos*. Así se podía llegar a decir que el Padre era el que había padecido en la cruz, de donde les vino el nombre de “patripasianos”. Dice Tertuliano contra Praxeas: *No como infiere vuestra perversidad, según la cual se cree que el mismo Padre es nacido y padecido* (142).

Ahora bien, entre los que atacan fuertemente a los arrianos está Marcelo de Ancyra († aprox. 374). Según R. Hübner (143), para Marcelo el Logos “no es un otro en Dios mismo, sino idéntico con Dios, una única ousía, una única persona. Sin estar separado de Dios en el ser, puesto que él es con Dios homoousios, el Logos de Dios sale desde Dios hacia afuera con la finalidad de la autocomunicación en el obrar y sólo en el obrar, hace un hombre para sí, con él se une, realiza la redención y regresa, después de que El ha cumplido todo, al fin de los tiempos, al estado de reposo en Dios”. No sabe lo que le pasa a la carne de Cristo, porque no lo dicen las Escrituras. Comentado 1 Cor 15, 24.28, dice: *para que el Logos de nuevo así esté en Dios como lo estaba también antes que el mundo fuera. Puesto que antes sólo existía Dios. [Pero] como todo iba a ser hecho mediante el Logos, [entonces] aparece (προϋλθην) el Logos con fuerza operante (ἐνεργεία).* Este logos era el Logos del Padre (144). Pero Marcelo de Ancyra, respondiendo a *aiakus*, va desarrollando su posición con versatilidad (145). Según el grueso de sus textos, al final parece cesar la encarnación (146), porque la carne de Cristo (su humanidad) ya no tiene función mediadora; porque la unión de ésta con la *ἐνέργεια* del Logos era provisoria, y ahora el Logos sólo permanece, como siempre, como *δύναμις* del Padre. Los marcelianos y los fotinianos serán condenados en el Constantinopolitano I (381) (147). El papa Dámaso el 382 anatematizará a los que

(139) Según Kelly (*op. cit.*, 119), partía de la doble convicción de la unidad de Dios y de la plena divinidad de Cristo.

(140) Cf. Kelly, *op. cit.*, 115-133; Courth, *op. cit.*, 52-57.

(141) *Refut* IX, 10, 11, 60-62, DTS 25, 348.

(142) *Adv. Prax* 13, 5, 39s, CCL 2, 1175. Según Tertuliano [Praxeas] piensa que hay que creer en un solo Dios, de tal manera que es uno y el mismo (*ipsum eundemque*) el que es llamado ya Padre, ya Hijo, ya Espíritu Santo (*Adv. Prax* 2, 3, 27-29, CCL 2, 1161), no admitiendo la distinción trinitaria.

(143) *Der Gott der Kirchenväter*, 17, en Courth, *op. cit.*, 117.

(144) *Fragm* 121, 9-12, GCS Eusebius IV, 212.

(145) Cf. Grillmeier *op. cit.*, 414-439.

(146) Contra esta posición de Marcelo y de su discípulo Fotino, el símbolo del segundo concilio ecuménico, Constantinopolitano I, añadirá al de Nicea: *para cuyo reinado no habrá fin* (DS 150). Fotino además era adopcionista en cristología.

(147) DS 151.

pretenden que el Verbo, Hijo de Dios, es una extensión o contención (collectionem), y separado del Padre es insubstancial y tendrá fin (148).

Habiendo Nicea insistido en la unidad entre el Padre y el Hijo, el concilio de Constantinopla I, en busca de un equilibrio de expresión y contra los modalistas, pareciera haber profesado la reciente fórmula (149) trabajada por los capadocios (admiradores de Orígenes): μία οὐσία y τρεῖς ὑποστάσεις (150). Μία οὐσία repetía el ὁμοούσιος de Nicea, que ahora también abarcaba al Espíritu (151), condenando todo subordinacionismo. Τρεῖς ὑποστάσεις distinguía las tres personas excluyendo todo modalismo. La palabra ὑπόστασις, que en Nicea equivalía a οὐσία, ahora se ha especializado para indicar persona (152). Por tanto, de aquí en adelante ὑπόστασις va a

- (148) DS 160. Respecto a diversas expresiones en diferentes autores de una especie de sístole y diástole del Verbo-Espíritu divino, que, según Spanneut, tendría influjo estoico, cf. Spanneut, *op. cit.*, 984s.
- (149) Sobre el origen de esta fórmula, ver B. Studer (*Hypostase*, col. 1257, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, col. 1255-1259).
- (150) La carta sinodal de Constantinopla del 382, en que habla del Constantinopolitano I, que siguió la fe de Nicea, conforme al mandato de Cristo sobre el bautismo, dice lo siguiente: *creer en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo de tal forma (δηλαδῆ) que se crea en una sola divinidad y una potestad y una substancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y una igual honra, dignidad y señorío coeterno en tres hypóstasis perfectas o tres personas (προσώποις) perfectas; de suerte que la peste de Sabelio no encuentre lugar, que confunde las hypóstasis y suprime las propiedades, y tampoco lo encuentren las blasfemias de los eunomianos, de los arrianos y de los pneumatómacos, que parten la substancia o la naturaleza o la divinidad y que introducen en la Trinidad increada y consubstancial y coeterna, una naturaleza venida después, creada y de substancia diferente* (Teodoreto, *HE* V, 9, 11, GCS 19, 292). Esta fórmula trinitaria estaría también en la base de una teo-logía, que llegará a desconectarse relativamente de la "economía" (historia de salvación), haciendo que el misterio trinitario sea poco vital para muchos.
- (151) A mitad del s. IV, cuando algunos, acercándose a Nicea, quieren aplicar el consubstancial también al Espíritu, los pneumatómacos niegan su divinidad. La experiencia monacal presionaba hacia una teología del Espíritu. El unitarismo de la imagen de Dios de un Marcelo de Ancyra impulsaba a la nivelación de la confesión bautismal. Atanasio y Basilio defienden inteligentemente la divinidad del Espíritu. El Constantinopolitano I la declara diciendo que es *κύριον, ζωοποιόν*, y que es coadorado y conglorificado junto con el Padre y el Hijo (DS 150).
- (152) Los latinos, desde la creación del latín cristiano por Tertuliano, poseían fórmulas relativamente más precisas que los griegos y no tuvieron que hacer un tan largo -aunque fructífero- trayecto como ellos. Tertuliano, con vocabulario todavía impreciso y en búsqueda, y quizás con un leve subordinacionismo, hablaba de personas y una substancia en Dios. Así exclama: *personas en el nombre, y no substancias, para distinción, no para división* (*Adv. Prax* 12, 6, 36s, CCL 2, 1173). *Cualesquiera que sea la substancia de la Palabra (sermonis), yo la declaro persona y reivindico para ella el nombre de Hijo y, mientras reconozco al Hijo, lo defiendo como segundo respecto al Padre* (*Adv. Prax* 7, 9, 54-56, CCL 2, 1167). *Sostengo una substancia en tres co-adherentes* (*Adv. Prax* 12, 7, 39, CCL 2, 1173).
- Siguiendo a Courth (*op. cit.*, 85-87), en la base del uso de persona por Tertuliano estaría: 1) El monopersonalismo de algunas herejías, dado vuelta. 2) La figura de Cristo, quien es el Hijo y Logos encarnado, diferente del Padre, y se muestra como una persona concreta. 3) La herencia bíblica del πρόσωπον, correspondiente al *panim* hebreo, y que la *Vetus Latina* traducía por persona. 4) Los dialogales roles dramáticos en las formas estilísticas literarias: p.e. en representación de, en la persona de, desde la perspectiva de. [En los juicios también se usaba mucho]. Así la exégesis prosopográfica veía a quién se dirigía el "hagamos" de Gn 1, 26 o los diversos roles en Sal 110, 1. 5) La liturgia (p.e. a propósito de la liturgia bautismal se habla de tres testigos o garantes [Tertuliano. *De Baptismo* 6, 2, 7-14, CCL 1, 282]). Según M. Fuhmann (*Person. Von der Antike bis zum Mittelalter*, col. 269ss, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* VII, col. 269-283), la etimología de persona no es del todo clara. Su significado básico en latín es el de máscara de teatro. De aquí pasa a significar el rol del actor y el rol que el hombre actúa en la sociedad. También puede significar la imagen que alguien proyecta de sí mismo a través de su vida. Es usado en la gramática, retórica y en el derecho, en que puede ser un simple individuo, pero conectado

ser equivalida a πρόσωπον (153), significando ambas: persona. Πρόσωπον (154) no había sido hasta entonces suficiente para expresar la persona, por no haber tenido la misma consistencia del *persona* latino, que lo traducía. Diferente al *persona* latino que bajo el influjo del lenguaje del derecho tempranamente podía designar un ser particular, durante mucho tiempo conservó πρόσωπον el sentido de algo meramente externo, prestándose así a un significado modalista. Había alguna base para llegar a equivaler πρόσωπον e ὑπόστασις: de alguna manera ambos vocablos decían “manifestación de la realidad” (155).

Ὑπόστασις se traduciría en latín por *substantia* (156). Por eso los latinos optarán por traducirla por *subsistentia* o por transliterarla en *hypostasis*. Ὑπόστασις es un sustantivo verbal que viene especialmente de la voz media ὑφίσταμαι. Va desplazando su significado según diversos filósofos. La biblia latina lo traduce por *substantia*. Según H. Köster (157), primitivamente se encuentra ὑπόστασις casi exclusivamente en sentido médico, desde donde surgiría el sentido filosófico. Y resumiendo (158) el uso técnico antiguo dice: “ὑπόστασις es lo que en forma natural se deposita hacia abajo, se desprende: sea esto un sedimento o amontonamiento o residuo o precipitación (da lo mismo en qué forma). Siempre va con la representación de que se trata de aquella parte del compuesto que se documenta, manifiesta y realiza”. Según Posidonio († 51 aC), ὑπόστασις es lo que llega a realizarse, lo que pasa a existir, siendo οὐσία la materia primigenia. Es decir, ὑπόστασις es el ser manifestado en la realidad del existente; esto sucede en las cosas individuales. Estas realizan la concretización, la ὑπόστασις del ser,

siempre con el rol social. Pero el principal impulso lo recibe Tertuliano de la gramática, que ya había entrado en la exégesis. Desde el tradicional lenguaje romano, las personas (roles sociales) no rompen la monarquía (*Adv. Prax* 3, 2s, CCL 2, 1161s).

- (153) Gregorio de Nacianzo, yendo más allá de Basilio, hizo equivaler πρόσωπον a ὑπόστασις (Courth, *op. cit.*, 172s). Pero tres en cuanto a las hypóstasis o personas (προσώποις), como algunos prefieren decir. ...Los tres se dividen no por las naturalezas, sino por las propiedades (Gregorio Nac, *or* 42, 16, PG 36, 477AB). Al hacer esta equivalencia, según Courth (*op. cit.*, p. 173), “junto al pensamiento de la manifestación de la realidad, trae también el elemento de la propiedad incambiable y de la subsistencia. Aunque con esta acentuación se podría principalmente coincidir más con el ámbito latino, sin embargo, también vale como un avance para los griegos, como lo muestra la última alocución conciliar de Gregorio de Nacianzo”. Con esto, según este autor, “se ha dado un primer paso en la dirección de aquella intelección que percibe y articula en el concepto de persona el momento de ser sujeto. Hasta ahora en la intelección de la persona trinitaria todavía todo se basaba en el pensamiento de lo particular y de la propiedad en lo que se realiza el ser divino. Pero, por el hecho de que persona, bajo el influjo del lenguaje del derecho, pudiera significar el ser particular, el individuo, se impulsa con la conexión de hypóstasis y prosopon el desarrollo que llevará a identificar el ser sujeto con el rasgo esencial del concepto de persona trinitaria”.
- (154) Πρόσωπον, según E. Lohse (Πρόσωπον, en *TWNT* VI, col. 769-781), significa fundamentalmente rostro, semblante. Porque la faz determina la manifestación de todo el hombre, puede πρόσωπον a menudo relacionarse a la figura del hombre. La máscara de los actores es llamada πρόσωπον. En sentido figurado puede significar el rol dramático que representa un actor. En los tiempos helenísticos también toma el sentido de persona para designar al hombre en relación a su posición en la sociedad humana que lo rodea. Los gramáticos lo usan para designar la persona gramatical. Pero en los primeros siglos después de Cristo no se ha encontrado que signifique persona en sentido técnico jurídico. Posteriormente, probablemente bajo la influencia del “persona” latino, tomará este sentido.
- (155) Cf. Studer, *Hypostase*, 1257.
- (156) Cf. p.e. Agustín *De Trin* VII, 4, 7, 1-6; 4, 8, 112-117; V, 8, 10, 43-51, CCL 50, 255.259.216s.
- (157) Ὑπόστασις, en *TWNT* VIII, 571-588.
- (158) *Op. cit.*, 573.

como también de las propiedades (159). La distinción entre la materia primitiva y su concretización hypostática es sólo en “teoría”, porque la primera se da siempre y sólo en la segunda. Posidonio asigna ὑπόστασις a las cosas particulares en cuanto en ellas se realiza el ser que está detrás de ellas (160). En Filón, el verbo designa el existir real, en contraposición al mero aparecer. De manera que en sentido pleno sólo puede usarse respecto a Dios y al alma. Todo el resto es un simple estar ahí corpóreo, οὐσία, sin permanencia (161). Según Albino, platónico medio del s. II, se trata igualmente de la concretización del ser fundamental, pero esto corresponde ahora al mundo inteligible, al que pertenece el alma. En el neoplatonismo ya no se dice de la materia. La realidad viene del Uno. Ὑπόστασις se dice de la realidad que deriva del Uno y llega a ser sinónimo de οὐσία. Es como una manifestación del ser del Uno, pero en un escalón inferior (162). Proclo († 485) llamará hypóstasis no sólo al ser, en cuanto viene de uno más alto y lo manifiesta, sino también en cuanto subsiste por sí mismo, posee en sí mismo la vida y fuerza, el individuo espiritual. Después de referirse a algunos apologetas y gnósticos, concluye Köster que no hay ninguna línea que vaya desde ellos hasta el uso trinitario. Que para éste hay que recurrir más bien de nuevo a la filosofía del tiempo correspondiente (163).

Para expresar la fe neotestamentaria se va afinando un concepto de persona (ὑπόστασις) distinto de la simple substancia racional. Esto tendrá grandes repercusiones filosoficoteológicas. ¿Qué habían entendido los capadocios por ὑπόστασις en Dios? Según Gregorio de Nacianzo (164) († 390), lo que hace que las hypóstasis sean distintas es que las propiedades son distintas (165). Expresa así el misterio trinitario: *El Hijo no*

- (159) *Dos son las partes aceptables (δεκτικὰ): por un lado aquello según la hypóstasis de la substancia (οὐσίας), por otro lado aquello según la de la cualidad (ποιού)* (Ar Did, Fr 27, en Köster, *op. cit.* 574). Esta frase, según Köster, sería probablemente enseñanza de Posidonio.
- (160) Cf. *Ib.* 575, comparándolo a Alejandro de Afrodisia. Según Studer (*Hypostase*, 1256), la hypóstasis se contrapone al simple aparecer (ἐμφασις), en el que ciertamente hay algo visible, pero sin que se realice la substancia elemental. Igualmente se contrapone a algo de sólo pensamiento (ἐπίνοια).
- (161) Según Köster, ὑπόστασις en Hb designa la realidad de Dios, en contraposición al carácter pasajero, de sombra o imagen, del mundo; realidad de Dios que, sin embargo, de manera paradójica la comunidad posee en Cristo como fe (*op. cit.*, 587).
- (162) “En el neoplatonismo se llaman hypóstasis sólo las verdaderas y plenas realidades, el intelecto y las almas, en cuanto ellas proceden de una realidad superior y que permanece inmutable, y en cuanto siempre permanecen relacionadas a ella...” (Studer, *Hypostase*, 1256).
- (163) En la medida en que el lenguaje es menos filosófico, tanto más significa en el uso común: estar presente, existir.
- (164) Según Courth (*op. cit.*, 166), “en los esfuerzos por aclarar la fórmula que viene desde Orígenes, de tres hypóstasis y una esencia, Basilio († 379) tuvo la contribución más importante”. Su enseñanza trinitaria está impregnada de pneumatología. Basilio se esfuerza en distinguir ὑπόστασις de οὐσία. “Determina a la ousía como lo común, como el substrato del ser que a través de las tres hypóstasis es más cercanamente calificado” (*Ibid.*, 171). Cf. *Ep* 236, 6, PG 32, 884BC; *EP* 214, 4, PG 32, 789AB; *Ps Basilio Ep* 38, 3.5, PG 32, 328A-329A.336C. Grillmeier (*op. cit.*, 542) cree que habría influjo estoico en esta concepción. Los estoicos analizan el ser concreto individual que proviene de una materia indeterminada (οὐσία ἄλλη), que es determinada y caracterizada por el modo propio, el ποιόν. La “substancia”, el último sujeto (πρῶτον ὑποκείμενον), primero es determinada por la cualidad común (κοινὴ ποιότης), que la convierte en especie. A esto se añade la propiedad individual (ἰδίᾳ ποιότης), que la hace individuo.
- (165) Cf. *Or* 20, 6, SCh 270, 68s. El criterio de las propiedades para reconocer las hypóstasis será insuficiente para traspasarlo a cristología, donde la naturaleza humana de Cristo con propiedades se “en-hypostasía” en el Logos, y, por eso, Cristo es una hypóstasis en dos naturalezas. Lo ontológico de la Hypóstasis será el “ser para sí o por sí mismo”: la naturaleza humana de Cristo no es persona, porque sólo existe en el Logos. El Logos es después de la encarnación una persona compuesta.

es el Padre, porque sólo hay un Padre, pero es lo que es el Padre. El Espíritu no es el Hijo, porque [viene] de Dios y sólo existe un unigénito, pero es lo que es el Hijo. Según la divinidad los tres son uno, y lo uno es tres por las propiedades (ταῖς ἰδιότησιν). Y así ni tenemos un uno sabeliano ni los tres de la actual división perniciosa [arriana] (166). Profundizando más, aunque de paso, dice: el Padre no es un nombre de substancia ni de acción, sino nombre de relación (σχέσεως), y de cómo está el Padre respecto al Hijo y el Hijo respecto al Padre (167).

S. Agustín (168) († 430) se sirve para la Trinidad preferentemente del concepto de relación. Esta, por ser en Dios, es eterna e inmutable; no es accidente. *Por lo tanto, aunque sea diverso ser Padre y ser Hijo, sin embargo, no es diversa la substancia, porque esto no se dice según la substancia, sino según lo relativo, lo cual relativo, no obstante, no es accidente porque no es mudable (169). Padre e Hijo son relativos, porque no se dice Padre sino porque tiene un Hijo, y no se dice Hijo sino porque tiene un Padre (170). Así se acerca a la “fórmula” del concilio de Florencia (171), al afirmar que el Dios trino se dice simple, porque lo que tiene eso es, excepto que cada una de*

Según Studer (*op. cit.*, 1258), este paso lo dan los dos Leoncios, en conexión con los neoplatónicos tardíos.

Dice Studer en su consideración final (*Ib.*, 1259): “No se puede desconocer cómo en todo el desarrollo del concepto ‘hypóstasis’, tanto entre los filósofos como entre los teólogos de la antigüedad tardía, se mantiene la concepción fundamental estoica de concreción y manifestación. Aun en la visión espiritualista del neoplatonismo, ‘hypóstasis’ dice realización que irradia. En la doctrina trinitaria retrocede primeramente el aspecto de realización frente a la manifestación que diferencia; y lo contrario sucede en el caso de la cristología... Es notable cómo la historia cristiana del concepto está dominada por una constante interferencia de la Escritura y del dogma, por un lado, y de las concepciones filosóficas tradicionales y nuevas, por otro lado”.

(166) Or 31, 9, 14-19, SCh 250, 292. Justo antes había señalado las propiedades de cada una de las tres hypóstasis: *el mismo no ser engendrado, ser engendrado, proceder* (ἐκπορεύεσθαι), *designan al Padre, al Hijo y a Aquel del que aquí se habla, el Espíritu Santo: así se salvaguarda la distinción (ἀσύγχυτον) de las tres hypóstasis en la única naturaleza (φύσει), y en la única dignidad de la divinidad* (Or 31, 9, 10-14, SCh 250, 292). Y en otra parte dice: *Todo lo que tiene el Padre es del Hijo, menos el ingénito: todo lo que tiene el Hijo es del Espíritu Santo, menos el nacimiento. Esto no separa la substancia, según mi pensamiento, sino que se separa en torno a ella* (περὶ οὐσίας) (Or 41, 9, 23-27, SCh 358, 336).

(167) Or 29, 16, 12-14, SCh 250, 210. Cf. Or 31, 9, 3-5, SCh 250, 290s. Pero no aclara bien lo que es relación. Anfiloquio de Iconio († aprox. 394), amigo de Basilio, dice: *“La diferencia está en las personas (προσώποις), no en la substancia. Puesto que Padre, Hijo y Espíritu Santo [son] nombres de modo de existir o de relación (τρόπου υπάρξεως ἦτουν σχέσεως) y de ninguna manera de substancia* (Frgm 15, PG 39, 112CD; cf. PsBasilio, C. Eunom IV, PG 29, 681A). Comentando a los capadocios, a Basilio, dice G. L. Prestige (*God in Patristic Thought*, 2 ed., London 1964, p. 244): “Toda la substancia común sin cambio, siendo simple, es idéntica con todo el ser no cambiado de cada persona... la individualidad es sólo la manera en que la substancia es presentada objetivamente en cada una de las personas”.

(168) Introduce imágenes psicológicas que ilustran el misterio trinitario: ser, conocer y querer (Conf XIII, 11, 12, 7-11, CCL 27, 247); memoria, inteligencia y voluntad (cf. *De Trin.* p.e. XV, 20, 39, 50ss, CCL 50, 517); mente noticia y amor (cf. *Ib.*, IX, 12, 18, 75-80, CCL 50, 310). Tomás explicará la procesión del Verbo y del Espíritu Santo según las analogías del verbo mental y del amor en el hombre (*Sum Theol* I, 27, 45, a.7; 93). B. Forte (*Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* [Prospettive teologiche, 5], Milano 1985) presenta a Dios como una eterna historia de amor: el Padre es el eterno amante, el Hijo es el eterno amado y el Espíritu es el amor personal que une y abre.

(169) *De Trin* V, 5, 6, 19-22, CCL 50, 211.

(170) *Ib.* V, 5, 6, 13-15, CCL 50, 210.

(171) DS 1330, en el año 1442: omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.

las personas es dicha en relación a la otra (172). Santo Tomás dirá que persona en Dios significa relación en cuanto subsistente (173).

Pero esta concepción de persona que se aplica a la Trinidad fue elaborada en una época donde predominaba la "objetividad". Actualmente la cultura ha cambiado y persona ha pasado a englobar también otros aspectos subjetivos, como ser centro de autorrealización consciente y libre. Este cambio en el concepto de persona, que se explicaría también en parte por cierta marginación del misterio trinitario y cristológico, si se aplica tal cual al Dios cristiano, nos sitúa en una pendiente hacia el triteísmo. El *Kleines theologisches Wörterbuch* de K. Rahner y H. Vorgrimmler termina su artículo sobre "Person" diciendo: "Y las tres 'personas' en Dios no son tres sujetos actuantes que estuvieran unos frente a otros, cada uno con su plenitud de vida libre y cognoscente, y así la unicidad de la naturaleza divina no se mantuviera como misterio, sino que se anulara" (174). Pero el misterio trinitario que dio impulso al nacimiento del concepto ὑπόστασις puede de nuevo fecundar el moderno concepto de persona a través de las categorías de relación, de mutua inhabitación y compenetración, a través del dar y recibir toda la divinidad –salvo la paternidad, filiación y espiración (activa y pasiva), que mutua y respectivamente se implican. La Trinidad es, para nosotros, un paradigma, trascendente, de mutua relación, de, por así decirlo, compartir totalmente sin partir, de, como dirá B. Forte (175), una eterna historia de amor. Los hombres y el mundo estamos hechos a imagen de la Trinidad, y no al revés. No hagamos, pues, de Dios un ídolo a imagen nuestra y de nuestra pobre visión de la realidad, ídolo presto a ser rechazado. Una auténtica fe trinitaria nos puede impulsar a una renovación del concepto de persona y de la misma ontología (176).

La cristología del Logos nos había llevado a tratar del subordinacionismo, quedando, finalmente, expresado hasta hoy el misterio trinitario con la fórmula μία οὐσία y τρεῖς ὑποστάσεις. A propósito de esto dijimos algo sobre cómo el concepto de ὑπόστασις llegó a distinguirse del de οὐσία. Pero en el s. IV la cristología del Logos que era λόγος-σάρξ, destapará otro problema mayúsculo, esta vez en referencia a la encarnación. El Λόγος se hizo σάρξ (Jn 1, 14). El arrianismo y Apolinar de Laodicea († aprox. 390) (177) lo entendieron en el sentido de que el λόγος fue el alma del cuerpo (σάρξ) de Jesús, desplazando su alma humana o su νοῦς. Esto impulsará a una nueva profundización del concepto de ὑπόστασις, que insinué antes a propósito del conflicto trinitario. La superación de este problema, que tomará siglos, volverá a centrarse terminológicamente en la distinción entre ὑπόστασις y φύσις (178). Pero de él no

(172) *De Civ Dei* XI, 10, 12-24, CCL 48, 330.

(173) *Sum Theol* I, 29, 4.

(174) Por eso K. Barth propuso hablar preferentemente de tres distintos modos de ser (Seinsweisen) y K. Rahner de tres distintos modos de subsistencia.

(175) *Op. cit.*, passim.

(176) Según J. Ratzinger, "ni la antigua substancia ni el sujeto de los tiempos modernos son lo último, sino la relación como categoría primigenia de la realidad" (*Zum Personen Verständnis in der Theologie*, p. 206, en *Dogma und Verkündigung*, 3 ed, München 1977 pp. 205-223, en W Kasper, *Der Gott Jesu Christi* [Das Glaubensbekenntnis der Kirche, 1] Mainz 1982, p. 354).

(177) Apolinar fue condenado en el Constantinopolitano I. Nicea parece no haberse percatado de este problema arriano. En el arrianismo se reforzaba mutuamente el que el Logos no fuera Dios con el ser alma de Cristo: el Logos es mudable, se siente turbado, crece en sabiduría, etc. (p.e. Atanasio, *Orat c. Arian* III, 26, PG 26, 377A-380B).

(178) Φύσις es equivalida a οὐσία (cf. p.e. DS 421; DS 431).

trataremos en esta presentación. Lo señalamos sólo como otro problema de la inculturación de la fe también ligado al concepto "logos". Según Grillmeier (179), "ambas formas heréticas de la cristología del Logos-sarx, el arrianismo y el apolinarismo, significarían la más seria y peligrosa irrupción de ideas helenísticas en la concepción de la tradición respecto a Cristo". En los próximos siglos se realizará el respectivo proceso de des-helenización.

Hemos, pues, terminado nuestro recorrido hasta el s. IV sobre los problemas, en parte de inculturación, que produjo el concepto "logos". Sobre todo tratamos el aspecto de la relación entre el Logos y el Padre, y el surgimiento del concepto *ὑπόστασις* aplicado a Dios, que es parte de la respuesta.

8. ALGUNOS PUNTOS DE REFLEXION CONCLUSIVA

1. La necesaria inculturación helenística, que hemos examinado casi exclusivamente bajo el concepto de Logos, trajo consigo también desviaciones graves. Se llegó a negar lo central del cristianismo: la Trinidad y la verdadera encarnación del Hijo.

2. La inculturación excesiva fue superada por decisiones dogmáticas que expresan la fe en fórmulas, a las que los Padres y la Iglesia llegaron laboriosamente.

3. Estas definiciones no explican el misterio que permanece tal, sino que sobre todo lo enmarcan terminológicamente, excluyendo ambos extremos heréticos.

4. Estas definiciones no sólo crean conceptos nuevos (rompiendo moldes antiguos), que serán de gran futuro, como el de persona o de encarnación verdadera, sino también sirven como levadura que, junto con toda la revelación cristiana, hace fermentar la masa cultural helenística hacia algo irreductiblemente diferente de lo antiguo. En buena parte, la historia de la cultura occidental será los continuos flujos y reflujos entre el pensamiento griego y el bíblico, será una fermentación que todavía continúa.

5. Pese a la evolución de nuestros 20 siglos, todavía somos cristianos inculturizados en una cultura helenística. Esa es nuestra tierra nutricia.

6. Lo anterior explica, en parte y desde un ángulo histórico, las relaciones que de hecho se han dado entre filosofía y teología. Por un lado, había una filosofía fuerte, como había un imperio con sus leyes, anterior a su cristianización. Daría la impresión de una filosofía que se puede valer por sí misma en total independencia. Por otro lado, el cristianismo se ha autopensado en ella, haciéndola su "*ancilla*", aunque en los mejores momentos haya "conversado con ella haciéndola su dialogante". ¿Es esto segundo al comienzo o al medio de un proceso de inculturación más fácil? Pero ahora, ¿cómo separar para dialogar? ¿Se puede hacer en Occidente actual una filosofía que no tenga resabios del mensaje bíblico, aunque éstos sean de tipo negativo? Parecería que no. Queda siempre, sin embargo, el recurso a la lectura de los grandes autores o a nuevas sistematizaciones, etc., para ir modificando el resultado de la inculturación.

7. Es un imperativo no sólo de la filosofía, sino también de la teología, que la filosofía se desarrolle con su respectiva autonomía (que para nosotros es "relativa") (180).

(179) *Op. cit.*, 496.

(180) No se trata de heteromía, sino de finitud y humildad ante el Misterio: Dios puede autorrevelarse.

Pero ¿acaso no sería también un buen camino el que teólogos y filósofos creyentes nos dediquemos a reforzar la filosofía como riqueza interna del pensar teológico? La filosofía en un mayor contacto con la teología puede recibir estímulos eficaces. Pero, a su vez, una teología profunda parece decaer cuando no tiene el estímulo de una filosofía que la interpele.

8. Y si en el Quinto Centenario queremos inculturizarnos en América Latina y evangelizar su cultura, el problema para la teología es si hay o debería haber una filosofía que corresponda al hombre latinoamericano. En América Latina la teología está recibiendo un fuerte impulso desde la pastoral, pero esto puede no ir acompañado de un pensamiento profundo y de futuro, si no mantiene un diálogo a hondura filosófica con el hombre.