

Filosofar sobre Dios. Fe y razón en Gregorio Nacianceno

Philosophizing about God: Faith and Reason according to Gregory of Nazianzus

Domingo García Guillén

Instituto teológico "Cor Christi"

Alicante, España

ddomingog@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9279-2943>

Resumen: Gregorio de Nacianzo, uno de los padres capadocios, es denominado por la tradición oriental como "el Teólogo". Sin embargo, su faceta de filósofo es menos conocida y a menudo minusvalorada. Nos proponemos precisar cuál es el modo específico de filosofía que se encuentra en los discursos de Gregorio. Comenzaremos por examinar el primero de sus discursos teológicos, donde establece las condiciones en las que el ser humano puede hablar sobre la divinidad. En segundo lugar, examinaremos su dedicación a la literatura y la oratoria, para caracterizar su pensamiento como "filosofía retórica" o "retórica filosófica". El tercer apartado nos llevará a la confrontación del Nacianceno con los nuevos arrianos de su tiempo, especialmente Aecio de Antioquía y Eunomio de Cízico. Rechaza el nominalismo de estos herejes y su abuso de los recursos de la lógica aristotélica, que denomina "tecnología". Nuestro autor concede mayor importancia a la realidad de Dios que a las palabras que nombran lo divino. Por último,

trataremos de resumir las relaciones entre razón y fe, siguiendo su conocida fórmula: "la fe es plenitud de la razón".

Abstract: Gregory of Nazianzus, one of the Cappadocian Fathers, is known by Eastern Tradition as "the Theologian". However, his work as a philosopher is less known and often underestimated. We intend to present the specific mode of philosophy which is found in Gregory's speeches. We will begin by examining the first of his theological discourses, where he establishes the conditions in which the human being can speak about God. Secondly, we will examine his dedication to literature and oratory, in order to characterize his thought as "rhetorical philosophy" or "philosophical rhetoric". The third section will face the confrontation of Gregorius with the new Arians of his time, especially Aetius of Antioch and Eunomius of Cyzicus. He rejects the nominalism of these heretics and their abuse of the resources of Aristotelian logic, which

he calls “technology”. Our author attaches greater importance to the reality of God than to the words that name the Divine. Finally, we will try to summarize the relationship between reason and faith, according to his well-known formula: “faith gives fullness to reasoning.”

Palabras clave: Gregorio Nacianceno, Padres capadocios, Filosofía, Fides et ratio, Patrística, Retórica.

Keywords: Gregory Nazianzen, Gregory of Nazianzus, Cappadocian Fathers, Philosophy, Fides et ratio, Rhetoric.

El catorce de septiembre de 2023 se cumplirán veinticinco años de la publicación de la encíclica *Fides et ratio* por parte del papa san Juan Pablo II. En ella, se propone instaurar una relación de circularidad entre filosofía y teología. En el encuentro con la palabra de Dios, la filosofía sale enriquecida y la razón descubre nuevos horizontes. Como prueba de esta afirmación, el papa cita el nombre de varios teólogos cristianos que destacaron también como filósofos. Su reflexión y capacidad especulativa les pone a la altura de los grandes autores de la filosofía antigua. De la etapa patrística, Juan Pablo II cita el nombre de san Agustín y el de Gregorio Nacianceno.¹

La elección no parece la más obvia: al latino Agustín podía haberse asociado otro padre griego como Gregorio de Nisa, con un perfil filosófico más convencional o más cercano a los géneros clásicos de la filosofía griega. La valentía de Juan Pablo II nos hace preguntarnos por el factor de originalidad del pensamiento filosófico del Teólogo. Una filosofía retórica.

Puesto que contamos ya con excelentes estudios que permiten situar la filosofía del Nacianceno entre las corrientes del pensamiento de su época,² mi contribución se centrará en el modo en que este obispo y teólogo une filosofía y teología en su discusión con los arrianos radicales Aecio de Antioquía y Eunomio de Cízico.³

¹ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 14 de septiembre de 1998, nn. 73-74: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html> [consulta 12-febrero-2023].

² Cf. Claudio MORESCHINI, *Storia della filosofia patrística* (LCA 1), Brescia, Morcelliana, 2004, 534-571.

³ Una aproximación filosófica a esta polémica puede encontrarse en Anna USACHEVA, “Who Knows His Aristotle Better? Apropos of the

Esta polémica se recoge especialmente en cinco discursos pronunciados en Constantinopla durante los meses de verano y otoño del año 380.⁴ Hay razones serias para considerar que, después de ser pronunciados, el autor los revisó a fin de establecer continuidad entre ellos.⁵ La tradición textual atestigua que los cinco discursos se han transmitido unidos, primero en los manuscritos, posteriormente en las ediciones impresas. Desde antiguo han recibido el calificativo de “discursos teológicos”, porque su centro es la “theologia”, el misterio de Dios considerado en sí mismo.⁶

Sin embargo, y a pesar de la importancia capital de estos cinco discursos, conviene advertir que son parte de una obra muy amplia de la que no pueden aislarse, a riesgo de incurrir en notables reducciones e interpretar mal el pensamiento del Nacianceno. La amplitud y extensión de la obra del Nacianceno nos ofrece un amplio contexto para comprender las afirmaciones más oscuras con la luz que aportan otras más claras. Los discursos teológicos sólo se comprenden adecuadamente

Philosophical Polemics of Gregory Nazianzen against the Eunomians,” en Guillaume Bady – Diane Cuny (ed.), *Les polémiques religieuses du Ier au IVe siècle de notre ère* (ThH 128), Paris, Beauchesne, 2018, 407-421. Para la vida y pensamiento de los nuevos arrianos nos basamos en Thomas A. KOPECEK, *A History of Neo-Arianism* vols. I-II (PatMS 8), Cambridge, Philadelphia Patristic Foundation, 1979; Richard Paul Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 2001. Contamos con una excelente traducción española de los fragmentos de ambos herejes: José Luis NarvaJa, “La obra teológica de Eunomio de Cízico. Introducción y traducciones”, *Stromata* 60 (2004) 121-190; IDem, “Aecio de Antioquía y su actuación en el debate trinitario del s. IV. El Syntagmation traducido, comentado y prologado”, *Stromata* 61 (2005) 205-230. Nos serviremos de estas traducciones indicando NarvaJa.

⁴ Para la datación de los discursos sigo habitualmente el criterio de John A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. Crestwood, NY, St. Vladimir, 2001.

⁵ Sobre los criterios con los que el Nacianceno seleccionó qué discursos podían difundirse, cf. Jean Bernardi, *La prédication des Pères cappado-ciens*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 254-260.

⁶ Cf. Paul Gallay, *SCh* 250, 7-15; Frederick W. Norris, *Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen* (SVigChr 13), Leiden, Brill, 1991, 71-80 (<https://doi.org/10.1163/9789004312807>).

cuando se leen insertos en el *Corpus* completo de los discursos del Nacianceno, en el que ocupan los números 27 al 31.⁷

Junto con los discursos, algunos poemas del Teólogo son de interés para nuestro tema. Todavía no existe una edición crítica del corpus poético completo: de ahí que recurriremos a la edición de los maurinos recogida en el Migne.⁸ Algunos poemas más extensos, con particular interés para nuestro estudio, han sido objeto de una edición crítica, como el *De vita sua*,⁹ o los versos que dedica a los obispos.¹⁰ Del extenso epistolario del autor nos serviremos en momentos puntuales.¹¹

A fin de adquirir una perspectiva amplia de la originalidad filosófica del Nacianceno mi exposición tendrá tres pasos. Comenzaré por un estudio del primero de los discursos teológicos (*orat.* 27) que establece condiciones para un discurso sensato sobre Dios. A continuación, me fijaré en cómo se

⁷ Citaremos los discursos del Nacianceno con la abreviatura *orat.* seguida del número de discurso y párrafo que se cita. Acompañamos la cita con una referencia a la mejor edición crítica disponible (normalmente, *Sources chrétiennes* o en su defecto, la *Patrologia Graeca* de Migne). Partimos de las traducciones publicadas por Marcelo MERINO en las colecciones patrísticas de la editorial Ciudad Nueva: *Discursos I-XV* (FuP 28), Madrid 2015; *Discursos XVI-XXVI*, Madrid 2019; *Discursos XXVII-XXXVI*, Madrid 2019; *Discursos XXXVII-XLV*, Madrid 2020. Para aligerar las referencias, indicaremos sólo MERINO.

⁸ *Carmina, Sancti Patris Nostri Gregorii Theologi, archiepiscopi Constantinopolitani omnia quae extant opera. Editio Nova* III, ed. Armand Benjamin CAILLAU, Parisiis 1842 = PG 37, Parisiis 1862. Seguimos la numeración habitual de los poemas del Nacianceno, compuesta por tres elementos: el primero indica la sección (I o II), el segundo la parte dentro de la sección (1 o 2), tercero el número de poema.

⁹ Cf. *carmin.* II,1,11. Existen dos ediciones críticas: *Gregor von Nazianz. De vita sua*, ed. Christoph JUNGCK, Heidelberg, Winter, 1974; *Saint Grégoire de Nazianze. Oeuvres poétiques. Poèmes personnels II, 1, 1-11*, ed. André TUILLIER – Guillaume BADY, Paris, Les Belles Lettres, 2004, 57-136. Citaremos la excelente versión española de Santiago GARCÍA-JALÓN (BPa 35), Madrid, Ciudad Nueva, 151-239.

¹⁰ Cf. *carmin.* II,1,12. Disponemos de una magnífica edición crítica con comentarios, cf. *Gregor von Nazianz, Über die Bischöfe* (SGKA 7), ed. Beno MEIER, Paderborn-München, Schöningh, 1989.

¹¹ Cf. *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres* vols. I-II, ed. Paul GALLAY, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1967. Usamos con mucha libertad las traducciones de Marcelo MERINO: *Cartas y Testamento*, Madrid 2022.

combinan filosofía y retórica para expresar adecuadamente las realidades divinas. El tercer apartado pondrá el foco específico en la controversia con los nuevos arrianos. Tendremos ocasión de comprobar por qué nuestro autor censura el abuso del análisis del lenguaje (“tecnología”) y concede mayor importancia a las realidades designadas que a las palabras que designan. Por último, trataremos de hacer una síntesis sobre la aportación filosófica de Gregorio Nacianceno.

Cada uno de los apartados principales acomete el análisis detenido de un pasaje significativo del Nacianceno. De su lectura obtendremos los temas que se desarrollan en cada sección. Nuestro método presta especial atención al estudio del vocabulario empleado por Gregorio el Teólogo, que revela el universo conceptual de alguien que piensa en imágenes y se expresa en modo literario.

1. LOS LÍMITES DEL DISCURSO SOBRE DIOS

El primero de los discursos teológicos (*orat.* 27) ofrece una ventana adecuada para asomarse a las relaciones entre fe y razón tal y como las entiende el Teólogo. El título con el que se ha transmitido en todos los manuscritos lo presenta como discurso preliminar (*prodialeixis*) contra los Eunomianos.¹² Ambas indicaciones, el género y el destinatario, son muy valiosas.

El tono general del discurso es el de una invectiva contra los herejes.¹³ Sin embargo, el Nacianceno gusta de mezclar géneros, de modo que el tono polémico no le impide ofrecer un elenco de temas que serán clave en la discusión doctrinal de los otros discursos teológicos: el exceso verbal de estos nuevos teólogos; el desplazamiento del debate teológico a las plazas públicas; la excesiva confianza en la lógica que convierte la teología en mera técnica.¹⁴ El carácter introductorio propio de la *prodialeixis* explica que no se mencionen aquí las doctrinas heterodoxas de Aecio y Eunomio, que serán objeto del tercer y cuarto discurso (*orat.* 29-30), ni los argumentos de quienes

¹² Para las variantes del título, cf. *orat.* 27, *titulus* (SCh 250,70).

¹³ Cf. NORRIS, *Faith Gives Fullness to Reasoning*, 85.

¹⁴ Cf. *orat.* 27,1-2 (SCh 250,70-74).

combaten la divinidad del Espíritu Santo, a quienes se dirige el quinto y último discurso teológico (*orat.* 31). Así pues, antes de ponerse a discutir las doctrinas de los herejes, el Nacianceno establece una *prodialeixis* que proporciona bases metodológicas a la refutación propiamente dicha.¹⁵ Este título que los editores han puesto al discurso 27 (*prodialeixis*) recuerda a una fórmula de transición en otro discurso: “una vez que hemos hecho los preliminares sobre este día (*προδιαλεχθέντες*)”.¹⁶

Puesto que no se discuten aquí los contenidos sino la metodología, la indicación de destinatario es genérica. El nombre de “eunomianos” incluye, por supuesto, a Eunomio de Cízico pero también a su maestro Aecio. Este último ya había fallecido cuando el Nacianceno pronuncia sus discursos, pero la metodología neoarriana estaba vigente.¹⁷ El calificativo de “eunomiano” podría encajar también con aquellos que negaban la divinidad del Espíritu Santo, una herejía que se encuentra también en Eunomio.¹⁸ Junto a los heterodoxos, las alusiones del Nacianceno a los abusos retóricos hacen pensar en que también se dirige al nuevo género de obispos de perfil político que censura en algunos de sus escritos.¹⁹ El propio discurso caracteriza a sus adversarios como “rebuscados en la palabra” que hablan con discursos “ostentosos y reputados” y se comportan como “sofistas y acróbatas” de la palabra.²⁰

¹⁵ Cf. NORRIS, *Faith Gives Fullness to Reasoning*, 40.

¹⁶ *Orat.* 41,4 (SCh 358, 322,41-42; MERINO, 243).

¹⁷ Cf. Byron MACDOUGALL, “Theologies under Persecution: Gregory of Nazianzus and the Syntagmaton of Aetius”, in Éric FOURNIER – Wendy MAYER (eds.), *Heirs of Roman Persecution: Studies on a Christian and para-Christian Discourse in Late Antiquity*, London – New York, Routledge, 2019, 79-94.

¹⁸ Cf. EUNOMIO, *Apología* 25 (SCh 305, 284-286). Parece que más que a los pneumatómacos, el discurso 31 se dirige a los nuevos arrianos, cf. Frederick W. NORRIS, “Gregory Nazianzen’s opponents in Oration 31”, in Robert C. GREGG (ed.), *Arianism. Historical and theological reassessments* (PatMS 11), Cambridge, Philadelphia Patristic Foundation, 1985, 321-326.

¹⁹ Especialmente, las *orat.* 36 y 42 y el poema sobre los obispos, cf. *carm.* II,1,12.

²⁰ Cf. *orat.* 27,1 (SCh 250,70; MERINO, 47).

Una vez señalado el abuso retórico de los oponentes, el párrafo tercero trata de establecer las condiciones necesarias para hablar bien de Dios:

No es propio de todos el filosofar sobre Dios, queridos; no es propio de todos; no se trata de una realidad de poco precio, ni propio de quienes se arrastran por la tierra. Y añadiré: ni [se puede filosofar] en toda ocasión, ni con todos ni sobre todo, sino alguna vez, con algunos y respecto a algunos temas.²¹

Gregorio utiliza aquí la expresión τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν, que hemos traducido literalmente: “filosofar sobre Dios”. Gregorio Nacianceno otorga distintos sentidos al término “filosofía”.²² Designa, por supuesto, la actividad reflexiva que nosotros conocemos con tal nombre, sea pagana o cristiana, que para el Nacianceno está dividida en dos partes: teoría y praxis.²³ El aspecto práctico suele aparecer en primer plano: como para los estoicos, la filosofía consiste en adquirir virtudes en medio de los sufrimientos.²⁴ El propio Nacianceno se siente inclinado a una vida que llama “filosófica”, caracterizada por la soledad, el estudio y la contemplación.²⁵ Esta “contemplación” se dice en griego θεωρία, un término capaz de expresar tanto la reflexión filosófica teórica como la contemplación de las realidades divinas. Esta es la “filosofía suprema”.²⁶ Pero también la filosofía puede deformarse: algunos justifican su privilegiada situación económica diciendo que Dios ha repartido distinta suerte a ricos y pobres. Estos “filosofan de manera inútil y vanidosa”.²⁷

Este modo equivocado de filosofar tiene el riesgo de extenderse a la reflexión sobre las realidades divinas.²⁸ Un buen

²¹ *Orat.* 27,3 (*SCh* 250,76,1-4; traducción propia).

²² Cf. Jaroslav PELIKAN, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven – London, Yale University Press, 1993, 177-183.

²³ Cf. *orat.* 4,113 (*SCh* 309, 270,6-7).

²⁴ Cf. *orat.* 26,10 (*SCh* 284, 248,7-17).

²⁵ Cf. *orat.* 26,11 (*SCh* 284, 252,22-24); 36,3 (*SCh* 318, 246-248,13-23); 42,11 (*SCh* 384, 74,7-18).

²⁶ Cf. *orat.* 20,1 (*SCh* 270, 56,3-4).

²⁷ *Orat.* 14,29 (*PG* 35, 897A; MERINO, 679).

²⁸ Cf. *orat.* 42,14 (*SCh* 284, 80,10-11).

ejemplo es la especulación filosófica de los nuevos arrianos sobre la generación del Hijo.²⁹ Tal peligro se evita “filosofando según la costumbre de la Escritura”,³⁰ como se dice a propósito de la divinidad del Espíritu Santo. Se observa que Gregorio no establece una diferencia radical entre los términos “filosofía” y “teología”: el primero tiene un ámbito de significaciones muy amplio, que incluye reflexionar sobre Dios. El segundo se reserva para hablar del Misterio íntimo de Dios. Pero no es raro que se establezca una equivalencia entre “filosofar sobre Dios” y la “teología” en sentido estricto.³¹ Aunque “filosofar sobre Dios” es la expresión más frecuente, el Nacianceno no duda en utilizar sinónimos. Acerca de Dios se puede hablar,³² decir,³³ discutir,³⁴ articular palabras³⁵ o hacer un discurso.³⁶

Hay, entonces, un modo legítimo de filosofar sobre Dios.³⁷ El pasaje de *orat.* 27,3 que nos ocupa establece varios límites para quienes lo pretendan, usando cuatro variaciones de la palabra “todo”: no *todos* pueden filosofar acerca de Dios, ni se puede hacer en *todo* tiempo, ni con *todo* interlocutor ni en *todos* los aspectos. A estas cuatro restricciones negativas, siguen otras tres que se formulan en modo positivo: se puede filosofar sobre Dios alguna vez, con algunos, respecto a algunos temas. Se trata de los elementos segundo, tercero y cuarto de la formulación negativa. Desde el punto de vista estilístico, Gregorio juega con variaciones de dos palabras: el “todo” de la serie negativa (οὐ παντός... οὐδὲ πάντοτε, οὐδὲ πᾶσιν, οὐδὲ πάντα) y el pronombre relativo de la serie afirmativa (ὅτε, καὶ οἷς, καὶ ἐφ' ὅσον). Con este juego de palabras, Gregorio une dos recursos estilísticos: la paranomasia, que se sirve de distintas

²⁹ Cf. *orat.* 20,9 (SCh 270, 74,8-10); 29,8 (SCh 250, 192,12).

³⁰ *Orat.* 31,21 (SCh 250, 316,16; MERINO, 247).

³¹ Cf. *orat.* 38, 8 (SCh 358, 118,12-15) = 45, 4 (PG 36, 628C).

³² Cf. *orat.* 3,7 (SCh 247, 252,14); 6,1 (SCh 405, 122,15); 32,12 (SCh 318, 110,13-14).

³³ Cf. *orat.* 21,12 (SCh 270,134,6).

³⁴ Cf. *orat.* 20,5 (SCh 270, 66,3).

³⁵ Cf. *orat.* 20,5 (SCh 270, 66,5); 32,19 (SCh 318, 124,6-7); 39,11 (SCh 358, 170,11); *carm.* I,2,2, v. 306 (PG 37, 602).

³⁶ Cf. *orat.* 20,4 (SCh 270, 62,5); 20,8 (SCh 270, 74,14); 32,19 (SCh 318, 126,16); *orat.* 38, 6 (SCh 358, 114,18) = 45, 2 (PG 36, 625).

³⁷ Cf. *orat.* 34,7 (SCh 318,210,31); 39,8 (SCh 358, 164,6).

variantes de la misma palabra para expresar sentidos diferentes; y la aliteración, que introduce sonidos semejantes en la misma frase. El uso combinado de ambos es frecuente en el Nacianceno.³⁸ Una fórmula muy similar a la que analizamos se encuentra en el poema autobiográfico: “habla, pero con prudencia y no siempre, sino a quienes debe hacerse y cuanto y cuando y lo que convenga”.³⁹

El Nacianceno plantea a sus oponentes cuatro preguntas acerca del filosofar sobre Dios: *quién* puede hacerlo, *cuándo*, *con quiénes* y, por último, *qué temas y en qué medida* se puede filosofar. Formulando así la cuestión, el Nacianceno pretende someter a examen a los supuestos maestros de la palabra, que tal vez están incurriendo en errores de principiante en lo que se refiere al arte del discurso. Aristóteles invitaba a elegir cuidadosamente el orador, el tiempo, el auditorio y los temas del discurso.⁴⁰ Varios investigadores han mostrado que Gregorio maneja con soltura la doctrina sobre las *staseis* o estados de la causa, propia de la oratoria forense desarrollada por autores como Hermógenes de Tarso.⁴¹ Empleando estos recursos estilísticos y oratorios, Gregorio trata de mostrar que sus oponentes, tan orgullosos de sus habilidades retóricas, tienen serias carencias en este ámbito.

Una vez formuladas las cuatro preguntas, Gregorio pasa a responderlas en tres tiempos. Una breve explicación sigue inmediatamente a las cuestiones.⁴² La segunda respuesta es la más extensa y detallada, y desarrolla la breve exposición primera. El resto del discurso 27 se dispone retóricamente en

³⁸ Cf. Marcel GUIGNET, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, Picard, 1911, 96-104.

³⁹ *Carm.* II,1,11, vv. 1235-1237 (JUNGCK, 114; *BPa* 35, 209-210).

⁴⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I (1356a1-4; *BCG* 142, 175); II (1385b5-7; *BCG* 142, 352).

⁴¹ Cf. Hermann-Josef SIEBEN, *Gregor von Nazianz. Orationes theologicae. Die fünf theologischen Reden* (FC 22), Freiburg, Herder, 1996, 70, nota 19; NORRIS, *Faith Gives Fullness to Reasoning*, 31-32; IDEM, “The Theologian and Technical Rhetoric: Gregory of Nazianzus and Hermogenes of Tarsus”, in J. PETRUCCIONE (ed.), *Nova et Vetera. Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton*, Washington DC, Catholic University of America, 1998, 84-96.

⁴² Cf. *orat.* 27, 3 (*SCh* 250,76-78,4-27).

torno a estas cuatro cuestiones.⁴³ Gregorio ofrece una presentación de los temas del discurso (*propositio*) que le proporcionan la estructura del mismo (*divisio*). El párrafo 4 aclara *cuándo* hablar de Dios.⁴⁴ En los dos siguientes se aborda *con quiénes* (o mejor: ante quiénes) se puede filosofar sobre Dios, subrayando la incoherencia de hablar de cosas divinas en la plaza pública, es decir, en presencia de los paganos.⁴⁵ Los párrafos séptimo y octavo explican mejor la potente restricción inicial de que filosofar sobre Dios no es propio de todos. A la pregunta sobre *quién* puede hablar de Dios, Gregorio responde que la teología es un ministerio eclesial, que corresponde a algunos que han sido llamados por Dios para tal tarea y se han preparado intelectual y espiritualmente.⁴⁶ Por último, Gregorio explica de *qué temas* puede hablar y *en qué medida* pueden abordarse, mostrando que hay muchos asuntos abiertos o de libre discusión que pueden servir de entrenamiento a los deseosos de practicar sus habilidades oratorias, dejando el Misterio a salvo de los que sólo ejercitan su curiosidad.⁴⁷

Las cuatro cuestiones y su respuesta vuelven a aparecer al inicio del segundo discurso teológico, a modo de recapitulación de lo alcanzado en el primero:

Con nuestro discurso hemos purificado al teólogo, exponiendo *cómo* debe ser, *con quiénes*, *cuándo* y *hasta dónde* se debe discutir — con personas puras en su grado máximo, a fin de que la luz sea asida por la luz, y con las más atentas, para que la palabra no sea estéril por caer en tierra estéril; cuando tengamos serenidad interior, lejos del bullicio de fuera, de modo que no se nos corte el aliento como a los que se enfurecen, y, finalmente, hasta que comprendamos o seamos comprendidos.⁴⁸

Respondiendo a las cuatro preguntas, el primer discurso ha purificado al teólogo. No se trata aquí de la ascesis y el ascenso sobre los sentidos corporales, que será objeto de

⁴³ Cf. SIEBEN, *Gregor von Nazianz*, 44-45.

⁴⁴ Cf. *orat.* 27,4 (SCh 250,78-80).

⁴⁵ Cf. *orat.* 27,5-6 (SCh 250, 80-86).

⁴⁶ Cf. *orat.* 27,7-8 (SCh 250, 86-92).

⁴⁷ Cf. *orat.* 27,9-10 (SCh 250, 92-98).

⁴⁸ *Orat.* 28,1 (SCh 250,100,1-8; BPa 30, 93).

este segundo discurso teológico que comienza.⁴⁹ La misión del discurso preliminar era cribar al verdadero teólogo respecto a los que sólo lo son en apariencia, limpiar al teólogo de sus defectos más evidentes para formarlo adecuadamente, modelándolo como se hace con una estatua de barro.⁵⁰ Esta misma fórmula sobre la “purificación retórica” del teólogo y el auditorio puede encontrarse en varios discursos, donde sirve de transición entre la introducción y el desarrollo.⁵¹ Así pues, parece que el Nacianceno entiende los cinco discursos teológicos como una unidad significativa, *un* gran discurso para ser leído en conjunto, donde el primer discurso introductorio tiene una función parecida a la primera parte de cada discurso: introducir los temas que se van a tratar y purificar al orador y al auditorio.

Una vez establecidos los términos del discurso sobre Dios, pasamos a examinar lo específico de la filosofía de Gregorio Nacianceno: el uso de la retórica.

2. UNA FILOSOFÍA RETÓRICA PARA NOMBRAR EL MISTERIO

El primer discurso teológico muestra el lugar central que Gregorio Nacianceno otorga a la retórica en la refutación de la herejía de Eunomio y sus discípulos. Basilio y Gregorio de Nisa redactaron sendos *Contra Eunomium* divididos en varios libros. La respuesta del Nacianceno a los nuevos arrianos fueron los discursos, aunque también se sirvió del lenguaje poético y epistolar. Esta preferencia por el género retórico obedece a dos razones: la propia formación del Nacianceno y las especiales características de la polémica neoarriana. A lo largo de este apartado, tendremos ocasión de desarrollar ambos aspectos, que confieren especial originalidad a la filosofía del Teólogo. Elegimos como guía un texto en el que el autor concentra muchas de sus convicciones. El estilo antitético dota al texto de gran belleza estilística y contundencia persuasiva:

⁴⁹ Cf. MERINO, *Gregorio de Nacianzo. Discursos xxvii-xxxvi*, 66 nota 1.

⁵⁰ Cf. *orat.* 27,7 (*SCh* 250, 86,5).

⁵¹ Cf. *orat.* 4,12 (*SCh* 309, 102,1); 20, 5 (*SCh* 270, 64,26); 39, 11 (*SCh* 358, 170,1).

Hemos filosofado para vosotros dogmáticamente, pero sin polémica; al estilo de los pescadores, pero no de Aristóteles; espiritualmente pero no maliciosamente; al modo de la Iglesia, pero no de la plaza; para servir de provecho y no como lucimiento. Para que sepáis esto, vosotros que hacéis demagogia y panegíricos contra nosotros, y sólo en esto tenéis un mismo pensamiento.⁵²

2.1. Las palabras al servicio de la Palabra

Gregorio quiso dotar al cristianismo de una expresión literaria adecuada, inspirándose en la literatura profana. “Aún no tenía barba en las mejillas y ya me poseía una ardiente pasión por la palabra. Me esforzaba en auxiliar con palabras bastardas la palabra legítima”.⁵³ Hablando la misma lengua que sus adversarios, procuró ponerla al servicio del Evangelio: “la notable y misma odiosa lengua que se ha educado en los discursos paganos, y que hemos ennoblecido con los divinos, y esta amarga e impotable Mará, que hemos endulzado con el árbol de la vida”.⁵⁴

Después vendría su vocación monástica (o filosófica, como la llamaba él). Por ella, estaba dispuesto a renunciar a todas las cosas, para quedarse sólo con la palabra, el gran amor de su vida.⁵⁵ Incluso aceptó sacrificar “las palabras a la Palabra”,⁵⁶ es decir: dejar la literatura y la retórica para dedicarse a la predicación y el sacerdocio. Pero una y otra vez se le obligaba a tomar la palabra. Lo hará en el 364, rompiendo el silencio que se había impuesto a sí mismo. La ocasión lo merecía: los monjes se habían reconciliado con el obispo de Nacianzo, Gregorio, su padre.

Abandono yo el silencio de los tiempos pasados y os ofrezco ahora el discurso a vosotros, pero sobre todo a Dios, como el sacrificio

⁵² *Orat.* 23,12 (*SCh* 270, 304-306,11-16; traducción propia). Más ejemplos de antítesis en Rosemary Radford RUETHER, *Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher*, New York – Oxford, Clarendon Press, 1969, 67.

⁵³ *Carm.* II,1,11, vv. 112-114 (JUNGCK, 58; traducción propia).

⁵⁴ *Orat.* 36,4 (*SCh* 318, 248,1-4; traducción propia).

⁵⁵ *Cf. orat.* 4, 100 (*SCh* 309, 248).

⁵⁶ *Cf. carm.* II,1,1, vv. 96-103 (TUILLIER-BADY, 9) = *carm.* II,2,7, vv. 39-49 (*PG* 37, 1554); *ep.* 235,1 (*GALLAY* II, 126).

más apropiado de agradecimiento (...) Esto ofrezco a Dios, esto es lo que consagro, pues es lo único que me queda a mí, lo único rico (...) He cambiado la perla más preciosa que tenía y me he convertido en un gran comerciante (Mt 13,45-46).⁵⁷

Diez años después vuelve a romper su silencio para pronunciar un discurso en honor de Juliano. Este antiguo compañero de estudios, hoy recaudador de los impuestos imperiales, le ofrece un trato fiscal benévolo a cambio de disfrutar de su oratoria. Gregorio califica esta demanda como una “tiranía”,⁵⁸ el mismo término que emplea para evocar la violencia a la que le sometió su ordenación forzosa⁵⁹ y la aceptación del ministerio episcopal en Nacianzo.⁶⁰ En ningún texto del Teólogo se expresa con más fuerza la permanente tensión entre silencio y retórica en la que vive: “uno tira desde aquí y otro desde allí y nos torturan y atormentan, y nos juzgan por encima de nuestros esfuerzos (...) y son todos más sabios que yo, porque conocen mejor que yo el momento del discurso o del silencio”.⁶¹ La comparación entre ambas tiranías (la del sacerdocio y la de la predicación pública) expresa muy bien las tensiones a las que se vio sometido el Nacianceno: entre el silencio de la vocación monástica que experimenta, y la llamada sacerdotal a predicar, entre la cátedra del predicador y la plaza pública

⁵⁷ *Orat.* 6, 4-5 (SCh 405, 132-134; MERINO, 473-475).

⁵⁸ Cf. *orat.* 19, 1 (PG 35, 1044B).

⁵⁹ Cf. *orat.* 1,1 (SCh 247,72,5-6); 2,6 (SCh 247,96,15); 2,72 (SCh 247,184,9); 3,1 (SCh 247,242,2); 6,8 (SCh 405,140,2); 10,2 (SCh 405,320,8); 11,3 (SCh 405,334,12); *carm.* II,1,11, vv. 338-352 (JUNGCK, 70). En este último texto, Gregorio manifiesta que su padre “le obliga por la fuerza a recibir el segundo escalón de la cátedra” y califica su ordenación “acto tiránico” (BPa 35, 168-169). Sobre este texto, cf. Francis GAUTIER, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze* (BEHE 114), Turnhout, Brepols, 2002, 292-295. Un lector católico actual considerará que una ordenación forzada es inválida, aunque la Iglesia de los primeros siglos lo veía de modo diferente. Se leerá todavía con provecho a Yves Marie-Joseph CONGAR, “Ordinations *invitus*, *coactus*, de l’Église antique au canon 214”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 50 (1966) 169-197.

⁶⁰ Cf. *orat.* 12,4 (SCh 405,354,1); 18, 40 (PG 35, 1040B). La misma expresión cuando le solicitan volver a Constantinopla, cf. *orat.* 36, 2 (SCh 318, 244-246,24-26).

⁶¹ *Orat.* 19, 3 (PG 35, 1045; MERINO, 169).

del rétor. Cuando Gregorio pida a sus adversarios que hablen de Dios “al estilo de la Iglesia y no al de la plaza pública”,⁶² puede que aún esté sintiendo esta doble llamada en sus propias carnes.

Se aprecia con claridad la ambivalente actitud del Nacienceno ante la retórica. A favor, encontramos un encendido encomio de Basilio, de quien dice “fue orador entre los oradores y estuvo por delante de las cátedras de los sofistas”.⁶³ Tal vez Gregorio proyecta en su amigo aquello que piensa de sí mismo. En alguna de sus cartas se ofrece a defender a otros con su oratoria y se reconoce sin titubeos en este oficio cuando afirma “nosotros te admitiremos de esta manera porque somos rétores”.⁶⁴ No duda en alabar a un orador por algunas virtudes poco frecuentes en el gremio, como la capacidad de avergonzarse o de no caer en la vulgaridad.⁶⁵ Pero no todo son alabanzas a la retórica. Muy duros son sus reproches a Gregorio de Nisa: haber abandonado los libros sagrados para dedicarse a los profanos, prefiriendo recibir el nombre de “rétor” al de “cristiano”. El Nacienceno le censura especialmente por intentar una defensa retórica y artificiosa, pretendiendo ser un cristiano entre los oradores.⁶⁶

Sus amigos, los hermanos Basilio y Gregorio de Nisa, constituyen dos paradigmas enfrentados de uso de los recursos de la retórica. Mientras censura al Niseno por haber convertido el arte retórico en un fin en sí mismo, alaba de Basilio que supo servirse de los recursos de su educación para servir a la predicación cristiana. Gregorio se niega a rechazar en bloque la cultura pagana. Su valor depende del uso que se haga de los recursos: “como existen algunas propiedades de los reptiles venenosos que nos sirven de fármacos para la salud,

⁶² *Orat.* 23, 12 (SCh 270, 306,13).

⁶³ *Orat.* 43,13 (SCh 284, 146,22-24; MERINO, 335). De un tal Eufemio dice algo similar en un epitafio: “orador entre los oradores, y el poeta entre los poetas” *Epigrama* 122, en Pierre WALTZ (ed.), *Anthologie Palatine VIII: Epigrammes de saint Grégoire le Théologien*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 69.

⁶⁴ *Ep.* 86,3.5 (GALLAY I, 107; MERINO, 225).

⁶⁵ Cf. *ep.* 176,3 y 178,6-8 (GALLAY II, 66. 68).

⁶⁶ Cf. *ep.* 11,4-6 (GALLAY I, 17).

hemos recibido lo relativo a la investigación y a la contemplación, y rechazamos cuanto lleva a los demonios".⁶⁷ Cuidar al máximo los discursos para exponer en ellos el mensaje de la salvación. De ahí que tenga que rechazar enérgicamente las acusaciones de haber prostituido sus habilidades retóricas. Se defenderá diciendo que sus discursos "no los he dejado abandonados, sino que los he mimado; no han sido discursos prostituidos, como alguien ha dicho, maltratándonos, porque proferíamos palabras y modos de prostitutas, sino que han sido incluso muy moderados".⁶⁸

Gregorio ha puesto sus palabras al servicio de la Palabra y su arte retórica al servicio de la predicación.⁶⁹ Este rasgo distintivo del Nacianceno suele pasar inadvertido para algunos estudiosos, que suelen ignorar o menospreciar su filosofía. A diferencia de su amigo Gregorio de Nisa, el Nacianceno no escribe tratados sino discursos. Su filosofía es una filosofía retórica o, si se quiere, una retórica filosófica. Ambas disciplinas, retórica y filosofía, vienen oponiéndose como incompatibles desde la antigüedad clásica, concretamente desde Platón. La dura crítica de Sócrates a los sofistas que aparece en el *Gorgias* se invoca con frecuencia, todavía hoy, para trazar una línea divisoria entre arte retórica y reflexión filosófica. Sin embargo, éste no era en absoluto el ambiente filosófico en que vivió y pensó el Nacianceno. En el siglo cuarto de nuestra era se practicaba una educación ecléctica, que no dudaba en combinar las distintas artes. Bebían de un Platón más permisivo con las artes poéticas y la retórica, el que se expresa en *Fedro*. El Aristóteles que tenían en sus manos podría incluir la *Retórica* entre el *Órganon* lógico. La filosofía retórica que practica el Nacianceno se muestra capaz de evidenciar las contradicciones en que incurren sus oponentes y se atreve a intentar persuadirles de abrazar la verdad que él les muestra. Que Gregorio elija los discursos como vía preferente de expresión no va en detrimento de la profundidad de sus reflexiones. Bien al contrario, la oratoria se muestra especialmente apta para combatir a unos adversarios que se hacían fuertes por

⁶⁷ *Orat.* 43,11 (*SCh* 284, 138,18-22; MERINO, 331).

⁶⁸ *Orat.* 42,12 (*SCh* 284, 74-75,3-6; MERINO, 287 modificada).

⁶⁹ Cf. Francesco TRISOGLIO, *Gregorio di Nazianzo il teólogo* (SPMed 20), Milano, Vita e Pensiero, 1996, 214 ("La retorica quale strumento operativo").

su supuesta capacidad retórica y habían tomado la plaza pública como ámbito de expresión de sus ideas.⁷⁰

2.2. “Al modo de la Iglesia, no de la plaza”

Gregorio Nacianceno no frecuenta el ágora de las grandes ciudades como Constantinopla. Amante de la vida rural, no echa de menos el bullicio y el intercambio de ideas que se produce en las plazas.⁷¹ Más bien presume de evitarlas,⁷² e invita a los cristianos a que hagan lo mismo.⁷³ Por eso, le tortura escuchar que, en Constantinopla, el misterio santo de Dios se maltrata en público: “De nuevo mi Trinidad vuelve a ser troceada por bocas impías en las plazas y asambleas”.⁷⁴ La expresión es inequívoca: son los arrianos quienes rompen y dividen la Trinidad, al colocar al Hijo y al Espíritu Santo en un nivel inferior.⁷⁵ Los discípulos de Eunomio son aquellos que pretenden “que toda la plaza zumbe alrededor con sus discursos”.⁷⁶ Con todo, como señalaremos después, Gregorio se está refiriendo al nuevo tipo de obispos que está surgiendo en su tiempo, de perfil muy político y marcada ampulosidad oratoria.

⁷⁰ Cf. Claudio MORESCHINI, *Filosofía e Letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, 11-21; IDEM, “Gregory Nazianzen and Philosophy, with Remarks on Gregory’s Cynicism”, in Christopher A. BEELEY (ed.), *Re-reading Gregory of Nazianzus: Essays on history, theology, and culture*, Washington, Catholic University of America, 2012, 103-122; NORRIS, *Faith Gives Fullness to Reasoning*, 17-39; IDEM, “The Theologian and Technical Rhetoric”. Las contribuciones de ambos son imprescindibles: mientras Moreschini se ha preocupado de defender la particularidad retórica de la filosofía del Nacianceno, Norris ha desgarnado los detalles más técnicos e históricos.

⁷¹ Cf. *orat.* 26,1 (*SCh* 284, 226,16); 33,6 (*SCh* 318, 170,17).

⁷² Cf. *orat.* 33,8 (*SCh* 318, 176,8-9); *carm.* II, 1, 12 v. 727 (MEIER, 68); II,1, 45 v. 133 (*PG* 37, 1363); II,1,50 v. 21 (*PG* 37, 1387).

⁷³ Cf. *orat.* 40,19 (*SCh* 358, 238,3-5; MERINO, 179).

⁷⁴ *Carm.* II,1, 15, v. 19-20 (*PG* 37, 1251).

⁷⁵ En el original vocabulario de imágenes del Nacianceno, los arrianos “cortan” o “separan” la Trinidad al no reconocer la igual divinidad de las tres personas, cf. *orat.* 2, 37 (*SCh* 247, 138,12-13); 18, 16 (*PG* 35, 1005A); 21, 13 (*SCh* 270, 136,14); 23, 3 (*SCh* 270, 284,9); 24, 13 (*SCh* 284, 68,24-25); 25, 18 (*SCh* 284, 200,1-2); 34, 8 (*SCh* 318, 212,11); 39, 11 (*SCh* 358, 172,26); 40, 44 (*SCh* 358, 303,24-25); 43,30 (*SCh* 384, 192,13).

⁷⁶ *Orat.* 27,2 (*SCh* 250, 72,7; MERINO, 49).

No es malo que la teología sea objeto de discusión pública. Orígenes refutó a Heraclides ante un auditorio variado. Aquí se censura que Dios se convierta en un objeto de debate cualquiera y que lo hagan quienes no tienen formación (teológica) ni preparación (espiritual) suficiente. Mucho más contundente que el Nacianceno se manifestaba Gregorio de Nisa en un texto que se ha hecho muy conocido:

Algunos que ayer o anteayer dejaron los trabajos manuales, ahora son improvisados maestros de teología. Otros eran esclavos domésticos, hábiles con la fusta, y tras escaparse de los trabajos serviles, filosofan solemnemente con nosotros acerca de las realidades intangibles. No ignoráis del todo a quienes mira mi discurso. Pues todos los rincones de la ciudad están llenos de gente de este tipo: los callejones, las plazas, las avenidas, los barrios. Son los vendedores de ropa, los que ponen las mesas de cambio, los que nos venden los alimentos. Si pides que te devuelvan el cambio, uno filosofa contigo acerca del “Engendrado” o del “Ingénito”. Si preguntas cuánto vale el pan, aquél te responde: “El Padre es mayor y el Hijo inferior”. Si tú dices: “¿el baño está preparado?”, aquel define que “el Hijo es de la nada”. Yo no sé cómo hay que llamar este mal: demencia, locura o alguna epidemia de este tipo, que causa desvarío en los pensamientos.⁷⁷

El texto del Niseno, y muchas de las afirmaciones del Nacianceno, no pueden tomarse como descripciones históricas exactas. Apenas disimulan su desprecio por el origen humilde de los herejes: Aecio se ganó la vida arreglando objetos de metal y Eunomio procedía del entorno rural. Se insinúa incluso que muchos han dejado de ser esclavos recientemente.⁷⁸ Los capadocios (procedentes de familias acomodadas) consideran

⁷⁷ GREGORIO DE NISA, *De deitate Filii et Spiritus Sancti et in Abraham* (GNO X/2, 120-121). Sobre este discurso, cf. Matthieu CASSIN, “De deitate Filii et Spiritus sancti et in Abraham”, in Volker-Henning DRECOLL – Margitta BERGHAUS (ed.), *Gregory of Nyssa. The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism* (SVigChr 106), Leiden – Boston, Brill, 2011, 277-311 (https://doi.org/10.1163/9789004194144_013).

⁷⁸ Es muy significativa la opinión del Nacianceno sobre la ordenación de esclavos, cf. Justin M. PIGOTT, “«Heaven-Bound Dung Beetles»: Gregory of Nazianzus and the Ordination of Slaves in the Early Church”, *The Journal of Theological Studies* 72 (2022) 795-831 (<https://doi.org/10.1093/jts/flab102>).

que tales oficios son “serviles”, demasiado terrenos y, por tanto, incompatibles con la reflexión sobre Dios.⁷⁹ Hay que leer estos textos con todas las cautelas que nos impone tanto nuestro conocimiento de la realidad social de la antigüedad tardía como de las estrategias retóricas de los Capadocios. De hecho, algunos expertos reconocen aquí el *topos* literario del *mundus inversus* o “el mundo al revés”: quienes tienen tan baja extracción social osan ocuparse de los asuntos más elevados.⁸⁰

Sin embargo, los textos no dejan de describir un hecho real: la controversia arriana llevó la discusión teológica a los niveles populares, donde los misterios de la Trinidad se convirtieron en un tema cotidiano, objeto de discusiones triviales y conversaciones frívolas. Resulta oportuno recordar aquí las cuatro preguntas formuladas en el discurso preliminar sobre filosofar acerca de Dios (quién, cuándo, con quiénes, sobre qué). La respuesta a la tercera pregunta es muy pertinente por el ambiente de discusión que estamos describiendo:

¿Con quiénes? Con aquellos que se toman el asunto en serio y no como una cosa cualquiera, objeto también de diversión placentera después de las carreras de caballos, los teatros, las canciones, las satisfacciones del vientre y de lo que está por debajo del vientre; para estos, también la charla insustancial sobre tales cuestiones y la destreza de las disputas dialécticas constituyen un elemento de placer.⁸¹

A juicio del Nacianceno, el discurso teológico se había convertido en un espectáculo, literalmente un “teatro”, al nivel de las carreras de caballos o las representaciones escénicas.⁸² Gregorio, como muchos de los teólogos cristianos de su época, rechaza los espectáculos teatrales. Es cierto que, como buen hombre de letras, no desprecia las posibilidades de la metáfora

⁷⁹ Cf. Thomas A. KOPECEK, “The Social Class of the Cappadocian Fathers”, *Church History* 42 (1973) 453-466 (<https://doi.org/10.2307/3164966>); VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, 12-30.

⁸⁰ Cf. Michel-Yves PERRIN, *Civitas confusionis. De la participation des fidèles aux controverses doctrinales dans l'Antiquité tardive (début IIIe s.-c. 430)*, Paris, Nuvis, 2017.

⁸¹ *Orat.* 27,3 (SCh 250,76,15-19; BPa 30,79; traducción propia).

⁸² Cf. *orat.* 21,5 (SCh 270,118-120); 22,8 (SCh 270, 236); 36,12 (SCh 318, 268).

escénica para describir la condición humana.⁸³ Pero no es admisible que el discurso teológico se convierta en un elemento de entretenimiento: “como quienes en los teatros se ocupan públicamente de los combates de atletas, y cuyos combates no llevan a la victoria conforme a las leyes de la pelea, sino que engañen la mirada de los ignorantes en tales cosas, y para apoderarse a la vez de la alabanza — también es necesario que toda la plaza zumbe alrededor con sus discursos”.⁸⁴ El Nacianceno conoce en profundidad el arte retórica. Ha sentido en carne propia el gusto por la palabra bien pronunciada y un auditorio expectante. Aún como obispo confiesa haber hecho concesiones al “teatro” y la “escena”.⁸⁵ Pero no es lícito utilizar el misterio santo de Dios como objeto de entrenamiento, al estilo de los *Progymnasmata* de las escuelas de oratoria.

2.3. “Para servir de provecho, no para lucimiento”

Quien se sirve de Dios como objeto de un ejercicio retórico convierte lo más sagrado en una “realidad barata”,⁸⁶ como si volviera a vender a Jesús por un precio ridículo.⁸⁷ Viendo la predicación de algunos obispos recién llegados al ministerio, mucho más centrados en la belleza formal de su palabra que en el respeto a las realidades sagradas, exclama Gregorio: “¿Cómo se ha rebajado tanto nuestra doctrina?”.⁸⁸ Este lamento procede del mismo que quería dar una expresión bella a los misterios de la fe y que presumía de cuidar con mimo la palabra predicada. Ahora se queja porque el contenido más sublime (Dios mismo y los dogmas de la Iglesia) se han convertido en juguete para practicar la exuberancia retórica. El discurso teológico preliminar señala como destinatarios a los “rebuscados (κομψούς) en la palabra”. Se trata del mismo adjetivo con el que censuraba la pedantería retórica del joven Gregorio de Nisa,⁸⁹ la afectación

⁸³ Señala algunos textos MERINO, *Discursos I-XV*, 272, nota 53.

⁸⁴ *Orat.* 27,2 (SCh 250, 72,3-7; MERINO, 49).

⁸⁵ Cf. *orat.* 43,25 (SCh 384, 180,1-4).

⁸⁶ *Orat.* 27,3 (SCh 250,76,2).

⁸⁷ Cf. *orat.* 29,20 (SCh 250,220,20).

⁸⁸ *Carm.* II,1,12, v. 554 (MEIER, 58).

⁸⁹ Cf. *ep.* 11,6 (GALLAY I, 17).

de los mitos y la cultura griega,⁹⁰ la elegancia fingida de algunos filósofos⁹¹ o la intrincada retórica de los arrianos.⁹² Quien se sirve de una palabra ampulosa y afectada para hablar de Dios, se parece a quienes disimulan su fealdad con maquillaje o joyas ostentosas.⁹³ En su despedida del Concilio de Constantinopla, Gregorio mismo reconoce tener su parte de responsabilidad en el advenimiento de esta nueva generación de obispos rétores, aunque no deja de lamentarse porque no se busca en ellos que sean buenos sacerdotes, dedicados a la predicación y al sacrificio (de la Misa), sino más bien oradores de relumbrón y competentes administradores de los bienes políticos y económicos⁹⁴. La predicación de estos nuevos jerarcas está trufada de artificios retóricos vacíos y se mueven en la Iglesia como si fuera el escenario de un teatro:

Yo no soy uno de los ingeniosos (κομψῶν) y agradables, que pueda captar la benevolencia con adulación, como veo ahora a muchos de los que prometen realizar funciones sacerdotales convirtiendo en una técnica (ἐντεχνον) la sencillez y la simplicidad (ἄτεχνον) de nuestra piedad, y un nuevo género de política transferido a las cosas santas desde la plaza (ὑπὸ τῆς ἀγορᾶς εἰς τὰ ἅγια), y desde los teatros a la mistagogia invisible para la mayoría. Lo mismo que si se tratara de dos escenas (σκηναίς), si conviene decirlo al que se atreva, tan distintas la una de la otra, pues una está abierta a todos y la otra a algunos; una es para reír, la otra para honrar; una es teatral, mientras que la otra es espiritual.⁹⁵

El texto nos hace pensar inmediatamente en la expresión que hemos analizado antes: “al modo de la Iglesia, pero no de la plaza”. Aquí se describen perfectamente los dos “escenarios” que se confunden en los obispos de perfil político. El ámbito de la plaza, se caracteriza por la técnica o afectación en la palabra y los razonamientos; por situarse en los teatros,

⁹⁰ Cf. *orat.* 2,104 (*SCh* 247,224,9); 4,105 (*SCh* 405, 142,2-3).

⁹¹ Cf. *orat.* 4,43 (*SCh* 405,142,1-3); 5,5 (*SCh* 405, 302, 3); 25,4 (*SCh* 284, 164,24); *carm.* II,1,12, v. 302 (MEIER, 46).

⁹² Cf. *orat.* 23, 14 (*SCh* 270, 308,3-4).

⁹³ Cf. *orat.* 8,3 (*SCh* 405, 250,3-5); 18,23 (*PG* 35, 1012); 42,7 (*SCh* 284, 66,12-15).

⁹⁴ Cf. *orat.* 42,24 (*SCh* 284, 106,24-25).

⁹⁵ *Orat.* 36,2 (*SCh* 318, 242-244,6-16; MERINO, 379).

espectáculos abiertos a todos, destinados a divertir y entretener. Por el contrario, el ámbito de la Iglesia se caracteriza por ser simple (o sin técnica); celebra las cosas santas y sólo es conocida para unos pocos, que honran el Misterio. Gregorio habla aquí de la iniciación cristiana, literalmente la “mistagogia” que sólo conocen los bautizados.

Esta referencia al Misterio celebrado en la liturgia se aprecia con claridad en unas palabras del discurso teológico preliminar, que pide “hablar místicamente de las cosas místicas y santamente de las cosas santas”.⁹⁶ Cuando los cristianos hablan en público de los misterios de su fe proporcionan a los paganos argumentos para ridiculizarles. Aunque rechaza enérgicamente los mitos y prácticas de los griegos, Gregorio expresa cierto respeto por la disciplina del arcano, que mantiene los misterios a salvo de los no iniciados.⁹⁷

Los obispos de perfil político profanan la sacralidad de la mistagogia cristiana no sólo por llevar al santuario las costumbres del ágora y hablar en público del Misterio. Sin convicciones teológicas firmes, cambian de fe cuando cambia el favor del gobernante y no dudan en volver a bautizarse cuando los vientos soplan en dirección contraria. Gregorio los describe como “poco seguros en la fe (...) que mantienen lo que agrada al poder, hombres ciertamente imperiales, y con los cuales hay que alegrarse si se mantienen imparciales y no abiertamente adversarios. Obispos que hoy comienzan a conocer a Dios: ayer maestros, hoy discípulos; antes iniciadores y ahora de nuevo iniciados”.⁹⁸ Estos eclesiásticos se sitúan ante la fe de la Iglesia como quien practica un juego de azar, cuya mecánica o técnica conocen: si cambia su suerte y el gobernante de turno profesa una fe distinta, no tienen problema en cambiar su confesión y sus dogmas.⁹⁹ No es éste el único lugar en que el nombramiento de obispos se compara con el juego de dados.¹⁰⁰

⁹⁶ *Orat.* 27,3 (SCh 250, 82,23).

⁹⁷ Cf. *orat.* 27, 5-6 (SCh 250, 82-84).

⁹⁸ *Carm.* II,1,11, vv. 1708-1714 (JUNGCK, 136; BPa 35, 230).

⁹⁹ Cf. *carm.* II,1,11, vv. 1720-1730 (JUNGCK, 136).

¹⁰⁰ Cf. *carm.* II,1,12, vv. 395-397 (MEIER, 50-52) y el comentario del editor, cf. MEIER, 116.

La actividad teológica ha de diferenciarse por tanto de actividades recreativas como el teatro, las carreras de caballos, los juegos de azar o los certámenes retóricos.¹⁰¹ El mejor modelo para filosofar sobre Dios es el que proporciona la liturgia, que se compromete existencialmente con aquello que celebra, dejándose transformar por los misterios que considera. El propio Nacianceno, tan dotado para el discurso, pide para sí mismo la capacidad de no distanciarse vitalmente de aquello que enuncia: “Ojalá pudiera decir yo [mejor] cinco palabras con una inteligencia en la iglesia, que diez mil con una lengua y un sonido confuso de trompeta, incapaz de incitar al soldado de infantería que soy yo hacia el combate espiritual”.¹⁰²

2.4. “Como pescadores, no como Aristóteles”

El texto que nos sirve de guía, situado al final del tercer discurso sobre la paz, contrapone el razonamiento de los cristianos y el de los herejes en estos términos: “al estilo de los pescadores, pero no de Aristóteles”.¹⁰³ El Estagirita se convirtió, para muchos teólogos cristianos, en sinónimo de un pensamiento volcado a la especulación lógica y dialéctica.¹⁰⁴ El Nacianceno hablará de la “astucia de las técnicas de Aristóteles... que se han introducido de mala manera en nuestra Iglesia como determinadas plagas de Egipto”.¹⁰⁵

En los escritos del Nacianceno, junto con la evidente referencia al oficio de los apóstoles,¹⁰⁶ el término “pescador” tiene una connotación polémica. Lo toma prestado del emperador Juliano, que insultaba a los cristianos llamándoles despectivamente “galileos” y “pescadores”.¹⁰⁷ Gregorio asume los términos del desprecio y se los reapropia como un título

¹⁰¹ Cf. *orat.* 27, 3 (SCh 250, 76,15-19).

¹⁰² *Orat.* 16,2 (PG 35, 936B; MERINO, 45).

¹⁰³ *Orat.* 23, 12 (SCh 270, 304,12).

¹⁰⁴ Cf. Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg, Herder, 2010, 426-431.

¹⁰⁵ *Orat.* 32, 25 (SCh 318, 136,4-5; MERINO 307).

¹⁰⁶ Cf. *orat.* 16,2 (PG 35, 936D); 18,5 (PG 35,992); 27,1 (SCh 250, 70,10); 33,10 (SCh 318, 178,27-29); 41,14 (SCh 358, 346,20-21); *carm.* 1,1, 27, v. 26 (PG 37, 500).

¹⁰⁷ Cf. Jean BERNARDI, SCh 309, 340, nota 1.

de gloria: “estas son las cosas de los galileos, nosotros (...) quienes somos discípulos de unos pescadores e ignorantes, como ellos dicen”.¹⁰⁸

Con todo, su apropiación del insulto es sólo parcial. Y esto introduce un matiz interesante: aunque el mismo Gregorio se denomine “pescador”, sostiene que sólo renunciaría al uso de la retórica y la palabra si fuera capaz de hacer milagros como los apóstoles.¹⁰⁹ El mismo argumento se encuentra en su poema sobre los obispos, donde contesta a quienes sostienen que los pastores de la Iglesia deberían ser como los apóstoles, capaces de pescar en el mundo sólo con su palabra. Gregorio pone al descubierto la falsedad de esta crítica: quienes defienden la ignorancia voluntaria no tienen la altura de los apóstoles, que fueron verdaderos pescadores. Como mucho, pueden ser “cazadores de ranas”, incapaces de los milagros propios de los discípulos de Jesús. Gregorio dejaría de usar teológicamente su educación si alguno de estos críticos fuera capaz de curar con las manos, como hacían aquellos “pescadores”.¹¹⁰

Todos los cristianos deben imitar la sencillez de los pescadores, aunque no todos tengan la misma responsabilidad en la defensa de la fe. Frente a la excesiva especialización que pretenden quienes llevan la teología a las plazas, Gregorio se siente obligado a proteger la fe de los sencillos: “nada sería más injusto que nuestra fe (...) si ella correspondiera a los sabios y los distinguidos en la palabra y en las demostraciones lógicas”.¹¹¹ Filosofar sobre Dios no es competencia de todos, como decía en el discurso teológico preliminar.¹¹² Tomando la comparación paulina de los miembros de la Iglesia como partes del cuerpo humano, Gregorio recuerda que no todos han sido llamados a ser la lengua, aunque muchos lo quieran.¹¹³ Se trata de un ministerio eclesial que ha de ser reservado sólo a unos cuantos, llamados por Dios para tal tarea, con un encargo

¹⁰⁸ *Orat.* 5,25 (*SCh* 309, 340,1-4; MERINO, 435). Más adelante habla de “pescadores y campesinos”, cf. 5,30 (*SCh* 309, 354,3).

¹⁰⁹ Cf. *orat.* 36,4 (*SCh* 318, 250,9-13).

¹¹⁰ Cf. *carm.* II,1,12, vv. 192-215 (MEIER, 40-42).

¹¹¹ *Orat.* 32,26 (*SCh* 318, 140,1-3; MERINO, 307).

¹¹² Cf. *orat.* 27,7-8 (*SCh* 250, 86-92).

¹¹³ Cf. *orat.* 32,12 (*SCh* 318, 110,11-12).

explícito de los pastores y con una preparación adecuada, tanto en el ámbito de la formación como de la espiritualidad.¹¹⁴ Con esta presentación de la identidad del teólogo y su relación con la comunidad eclesial, el Nacianceno marca distancias tanto con los arrianos de segunda generación como con los nuevos obispos de perfil político.

Aecio y Eunomio ven al teólogo como un experto, alguien cuya autoridad viene de su preparación técnica y competencia en el discurso. Toman como modelo a Luciano de Antioquía (ca. 240-312). De él valoran que fue mártir y pastor de la Iglesia, pero sobre todo que fue un gran exegeta y teólogo.¹¹⁵ No es casualidad que también Arrio se sintiera discípulo de Luciano.¹¹⁶ Frente a los expertos, está el pueblo sencillo, que carece de preparación técnica. Sin las masas, su movimiento no podía tener éxito: de ahí la necesidad de divulgar su doctrina e integrar a los sencillos en sus filas.¹¹⁷ Gregorio, ya hemos visto, percibe las cosas de modo diferente. Admite que debe existir esta preparación técnica y no duda en emplear todas las herramientas de su educación para ponerlas al servicio del Misterio cristiano. Pero sólo admite que filosofe acerca de Dios aquel que tenga un encargo de la comunidad eclesial. Del teólogo se espera, además, que lleve una vida cristiana coherente con sus reflexiones. Respecto a la relación entre el teólogo y los sencillos, hemos visto que Gregorio no admite la fácil solución de rebajar el nivel cultural de quienes tienen el encargo de la palabra. Pero esto tampoco implica convertir la fe cristiana en un asunto exclusivo de los “sabios y los distinguidos en la palabra”. Gregorio y sus adversarios comparten preocupación por la fe de los cristianos sencillos, pero con diverso acento: mientras Gregorio teme que los simples se vean enredados en

¹¹⁴ Cf. *orat.* 27,3 (Sch 250, 76,1.4-5); 32,12 (Sch 318, 150-152).

¹¹⁵ Cf. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, 45-47.

¹¹⁶ Arrio, en su carta a Eusebio de Nicomedia, le llama “colucianista”, condiscípulo en la escuela de Luciano, cf. Hans-Georg OPITZ (ed.), *Athanasius Werke III/1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin – Leipzig, Gruyter, 1935, 3. Sobre la teología de Luciano, cf. Rowan WILLIAMS, *Arius. Heresy and Tradition*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2002, 162-167.

¹¹⁷ Cf. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, 77-78.

los argumentos heréticos, Eunomio sospecha que los nicenos impondrán su fe por la fuerza.¹¹⁸

Algo similar se puede decir respecto a los obispos que pretenden legitimar su autoridad en su formación retórica y dominio de la palabra. Ese “género de política transferido a las cosas santas desde la plaza” debería aprender a delimitar ambos ámbitos, el de la Iglesia y el de la plaza, la predicación y la retórica. El discurso sobre el bautismo invita a distinguir claramente el lugar y el estilo de los discursos:

Hoy dogmatizaremos, mañana discutiremos (τεχνολογήσωμεν); hoy celebraremos la fiesta, mañana faltaremos al decoro. Hagamos esto de manera mística y a lo otro a la manera del teatro; esto en las iglesias, lo otro en las plazas. Esto para las personas sobrias, lo otro para los ebrios; esto es lo propio de las personas cuidadosas, lo otro es propio de quienes se divierten contra el Espíritu.¹¹⁹

Con sus antítesis, una vez más, el Nacianceno delimita los ámbitos. Propio de la Iglesia es hablar en la tradición teológica de la Iglesia (dogmáticamente), celebrar las fiestas litúrgicas con un acercamiento respetuoso a los divinos Misterios, y hacerlo con la sobriedad y responsabilidad de quien respeta a su Dios. Al ámbito de la plaza pública, en cambio, atribuye la desfachatez, el estilo teatral, el exceso propio de los borrachos, que no dudan en burlarse incluso de algo tan sagrado como la divinidad del Espíritu Santo. También propio de la plaza es la discusión técnica sobre palabras: la *τεχνολογία*.

3. PALABRA Y REALIDAD EN EL DISCURSO SOBRE DIOS

Una vez examinadas las condiciones de un correcto y sensato “filosofar sobre Dios” (1), y delineadas (a modo de antítesis) las características propias de la filosofía retórica del Nacianceno (2), nos disponemos a exponer los argumentos con los que el Teólogo rechaza el uso abusivo de la lógica y el análisis del

¹¹⁸ Cf. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, 100, notas 140-144.

¹¹⁹ *Orat.* 41,10 (Sch 358, 336,5-10; MERINO, 253 modificada).

lenguaje que muestran Aecio y Eunomio. Nos servirá de hilo conductor un texto del tercer discurso teológico, primero sobre el Hijo:

Esto va de nuestra parte para los creadores de enigmas, pero no lo hacemos a gusto. Pues no es agradable para los creyentes la charlatanería y la discusión sobre palabras, pues ya nos basta con tener un solo enemigo. Pero era necesario a causa de los que se nos echan encima, y también para dar a las enfermedades sus medicinas. Para que se vea que no son sabios en todo, ni invencibles en sus excesos y que vacían el Evangelio. Porque, cuando ponemos por delante la fuerza de la palabra, dejando la fe a un lado, y disolvemos la autoridad del Espíritu con nuestras indagaciones, entonces nuestra razón queda vencida por la grandeza de las realidades. Y tiene que quedar totalmente vencida, porque está limitada por el débil órgano de nuestro razonamiento. ¿Qué sucede? Que la debilidad de la razón parece que es (debilidad) del Misterio. Y así la palabra artificiosa se manifiesta como vaciamiento de la cruz, como opina también Pablo. Pues la fe es la plenitud de nuestra razón. Pero quien es capaz de explicar lo que ata y resolver los enigmas, quien también nos ha inducido a desatar los lazos de los dogmas violentos, que Él les cambie a ellos también, transformándolos en creyentes en lugar de tecnólogos, y en cristianos en lugar del nombre que ahora se dan.¹²⁰

Aunque son muchos los temas que ofrece el texto, nos centraremos en dos: la “tecnología” o abuso de la lógica en teología (3.1), y la primacía de la realidad sobre el lenguaje (3.2). La fórmula, tan lograda, “la fe es plenitud de la razón”, nos ofrecerá el pie para nuestras conclusiones.

3.1. “Teología y no tecnología”. El uso de la lógica en el discurso sobre Dios

Gregorio se propone convertir en creyentes a los “tecnólogos”. Se trata de un término técnico que los teólogos nicenos han acuñado para censurar un rasgo característico de la argumentación neo-arriana. Comenzamos por ver los usos del verbo *τεχνολογεῖν*, el sustantivo *τεχνολογία* y otros términos afines.

¹²⁰ *Orat.* 29,21 (*SCh* 250, 222-224,1-19). Traducción propia.

Nuestro autor se diferencia del nuevo género de obispos inclinados a la retórica y la política diciendo que convierten “en una técnica (ἔντεχνον) la sencillez y la simplicidad (ἄτεχνον) de nuestra piedad”.¹²¹ Lo técnico se contraponen aquí a lo simple: la afectación en los discursos vacía el escándalo de la cruz e introduce un componente artificial en la fe cristiana. En la misma línea resulta muy ilustrativo uno de los consejos que proporciona a Máximo, antiguo discípulo de los cínicos. Su filosofía ha de distanciarse de las especulaciones sobre el lenguaje de quienes inventan palabras sin correlato en la realidad y conciben realidades imposibles: “El fruto de esta filosofía no son ciudades imaginadas con la razón —unas *skindapsoi*, como dicen algunos, cabriciervos que sólo se pueden fabricar con la lengua— ni determinadas distinciones, análisis y mezclas (...) ni sabiduría tecnológica”.¹²² Hay un modo de filosofar, señala el Nacianceno, que no presta atención a la realidad e inventa mundos imposibles, como quien fabrica nuevas palabras que no designan objetos reales. Nuestro autor no duda en identificar el origen de esta (falsa) sabiduría basada en la técnica del lenguaje: Aristóteles. Habla de “las malas artes de la técnica aristotélica (τῶν Ἀριστοτέλους τεχνῶν τὴν κακοτεχνίαν)”.¹²³ La repetición en la misma frase dos palabras derivadas de *techne* denota qué es lo que el Nacianceno rechaza de la filosofía aristotélica: el predominio de la lógica, que convierte el razonamiento en una cuestión meramente formal, un procedimiento que se puede aprender, una técnica propia de un lenguaje autorreferencial que no apunta a la realidad.

Este abuso de la lógica se vuelve nocivo cuando el objeto de la filosofía es Dios. Nuestro misterio corre entonces el riesgo de convertirse en un *τεχνύδριον*, una habilidad técnica que puede adquirirse con la práctica como quien desarrolla

¹²¹ *Orat.* 36,2 (*SCh* 318, 244,9; MERINO, 379).

¹²² *Orat.* 25,6 (*SCh* 284, 170,22-26; MERINO, 353 modificada). La misma referencia a los “cabriciervos” en *orat.* 31,6 (*SCh* 250, 286,16). Se trata de un animal fantástico, habitual en las literaturas orientales, que Platón y Aristóteles ponen de ejemplo de combinación ficticia e imposible cf. SIEBEN, *Gregor von Nazianz*, 284, nota 31.

¹²³ *Orat.* 32, 25 (*SCh* 318, 136,4-5).

habilidades con los juegos de azar.¹²⁴ Platón distinguía a los verdaderos filósofos de los “aprendices de artes mezquinas (μαθητικούς... τῶν τεχνυδρίων)”.¹²⁵

Son varios los lugares en que el Nacianceno acusa a Eunomio y sus discípulos de practicar esta tecnología en el discurso sobre Dios. El pasaje que guía nuestra reflexión concluye proponiéndose transformar en creyentes a los tecnólogos.¹²⁶ Esta designación genérica se comprende mejor cuando se acusa a Aecio y Eunomio de hacer tecnología en algunos asuntos concretos. Por ejemplo, cuando se escudan en Jn 14,28 (“El Padre es mayor que yo”), para decir que el Hijo no puede ser igual en esencia al Padre,¹²⁷ Gregorio recurre aquí a la lógica aristotélica para diferenciar entre el lenguaje relativo y absoluto, que los tecnólogos arrianos parecen haber olvidado:

Según mi parecer, la falsedad del razonamiento está en relación con lo absoluto y lo relativo del discurso, como suele ser habitual entre los que practican esta técnica (τεχνολογεῖν). Porque cuando nosotros aplicamos el concepto de “más grande” a la naturaleza de la causa, ellos infieren que es “lo más grande por naturaleza”; es como si nosotros dijésemos que tal individuo es un hombre muerto y ellos dedujesen con la mayor simplicidad que el hombre está muerto.¹²⁸

Una acusación parecida reciben las afirmaciones de los herejes, que sostienen que seres diferentes no pueden ser nombrados con un nombre común. Según esta falsa premisa, Padre, Hijo y Espíritu Santo no pueden recibir el nombre común de “Dios”. Puesto que los heterodoxos son tan aficionados a la letra, el Nacianceno le ofrece ejemplos literales de la Escritura, como Prov 30,29-30 donde se llama “animales” a

¹²⁴ Cf. *orat.* 27,2 (*SCh* 250, 74,14-15); *carm.* II,1,11, v. 1730 (JUNGCK, 136).

¹²⁵ PLATÓN, *Republica* 475e.

¹²⁶ Cf. *orat.* 29,21 (*SCh* 250, 224,17-18).

¹²⁷ Cf. EUNOMIO DE CÍZICO, Fragmentos recogidos por Cirilo de Alejandría, nn. 20-22, *Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate* (PG 45, 140BC, 144D y 144D y 313A-B; NARVAJA, 187-188); AECIO, *Syntagmation*, nn. 27-28 (GCS 37, 357-358; NARVAJA, 229).

¹²⁸ *Orat.* 29,15 (*SCh* 250, 208,13-18; *BPa* 30,169; modificada).

seres tan diversos como el león, el macho cabrío o el gallo. La tecnología del hereje le impide reconocer que se trata de sustancias diferentes bajo un mismo nombre.¹²⁹

El último uso significativo del vocabulario relacionado con la tecnología aparece cuando Gregorio censura la interpretación subordinacionista de las preposiciones de la Biblia que hacían los heterodoxos, con las que fabricaban un Dios diferente (“tú nos confeccionas [κατατεχνολογεῖς] al ser divino”¹³⁰). Más adelante volveremos sobre las preposiciones.

El uso del vocablo “tecnología” y sus derivados podría prolongarse analizando cómo usa el Nacianceno los silogismos: habitualmente reciben una valoración negativa,¹³¹ aunque nuestro autor no dude en emplearlos para mostrar las contradicciones de los heterodoxos¹³² y alabe a Basilio por su maestría con este tipo de razonamiento deductivo.¹³³ No parece necesario profundizar más. Siguiendo el uso de “tecnología” hemos accedido al corazón de la argumentación del Nacianceno contra Aecio y Eunomio: la importancia que los nuevos arrianos dan a la lógica y el análisis del lenguaje acaba poniendo los procedimientos por encima del contenido. Parece que la orientación sofística de la oratoria que el Nacianceno denunciaba en Aecio y en Eunomio corre paralela al predominio del análisis formal de los términos sobre las realidades que designan. Al menos así opina nuestro autor de los herejes. Pero ¿hay fundamento en esa acusación?

Parece que así es. El predominio de la lógica y el análisis del lenguaje son características de Aecio y Eunomio. Filostorgio, un historiador abiertamente partidario de los nuevos arrianos, cuenta la dedicación de Aecio a los estudios lógicos, que parece que debemos entender como un enfoque predominantemente

¹²⁹ Cf. *orat.* 31,18 (*SCh* 250, 308-310).

¹³⁰ *Orat.* 31,20 (*SCh* 250, 314,13-16; *BPa* 30, 245-246).

¹³¹ Cf. *orat.* 5,30 (*SCh* 309, 354,1-2); 25,7 (*SCh* 284, 172,11); 31,7 (*SCh* 250, 286,2); 31,8 (*SCh* 250, 290,14); 31,23 (*SCh* 250, 320,22).

¹³² Cf. *orat.* 27,8 (*SCh* 250, 88-92); 29,9-10 (*SCh* 250, 192-198).

¹³³ Cf. *orat.* 43,17 (*SCh* 384, 160,31); 43,68 (*SCh* 384, 278,30).

lógico de su formación en teología.¹³⁴ Uno de sus maestros, Atanasio de Anazarbo, negaba la divinidad del Hijo sosteniendo que él era una criatura, una de las cien ovejas perdidas de las que habla la parábola.¹³⁵ La orientación de la teología a la lógica es aún más acentuada en Eunomio. Su teología (o “tecnología” según los nicenos) reposa en un modo muy particular de entender el conocimiento de Dios a través de los nombres divinos tomados de la Sagrada Escritura: “su ser verdadero es lo mismo que se significa con el nombre, pues la apelación expresa verdaderamente la sustancia”.¹³⁶ Mediante el análisis de los nombres divinos (en particular el de “Ingénito”), Eunomio cree obtener un conocimiento seguro de la esencia de Dios, pretendiendo conocer la naturaleza divina igual que Dios mismo se conoce. Sócrates de Constantinopla recoge un estremecedor resultado de la confianza ciega de Eunomio en el análisis de los términos:

Pero para que no nos parezca que decimos estas cosas puramente con una intención de vituperar, escuchemos la propia voz de Eunomio —lo que, en su sutileza, osa decir acerca de Dios— por medio de las afirmaciones siguientes: “Dios no conoce su propia sustancia más que nosotros, ni esta sustancia le es más conocida de lo que lo es para nosotros; sino que todo lo que nosotros conocemos acerca de ella, es lo mismo que él conoce, e inversamente, lo que él conoce, es lo que encontraréis igualmente en vosotros”. En efecto, construyendo éste y otros sofismas no advirtió los absurdos en que incurría.¹³⁷

Para ir más allá de esta confianza de Eunomio en los nombres y el análisis del lenguaje, nos toca asomarnos a la realidad que las palabras designan. En la concepción del Nacianceno, esta realidad del Misterio es mucho más rica que el lenguaje que tanto obsesiona a los nuevos arrianos. Paradójicamente, nuestra principal herramienta para descubrir el realismo lingüístico del Nacianceno será el análisis de un término.

¹³⁴ Cf. FILOSTORGIO, *Historia ecclesiastica* III, 15 (GCS 21, 45.1-2), cf. KOPECEK, *A History of Neo-Arianism* vol. I, 63-65.

¹³⁵ Cf. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Sobre los sínodos* XVII,4 (*FuP* 33, 124-126).

¹³⁶ EUNOMIO, *Apología* 12 (*SCh* 305, 258,11-12; NARVAJA, 129).

¹³⁷ EUNOMIO, *apud* SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia Eclesiástica* IV, 7 (NARVAJA, 181).

3.2. “Realidades y no sólo palabras”.

La referencialidad del lenguaje teológico

Eunomio practica una forma de nominalismo que encierra a Dios en las palabras. Con el análisis del lenguaje pretende conocer la realidad de Dios mejor que Él mismo. El pasaje con el que comenzábamos este apartado constataba que este camino está condenado a la derrota: “nuestra razón queda vencida por la grandeza de las realidades (τῶν πραγμάτων)”.¹³⁸ El Nacianceno está convencido de que los términos tienen una intencionalidad o referencia, es decir: apuntan más allá del propio lenguaje.¹³⁹

Se diría que πρᾶγμα es un término demasiado genérico. Pero el Nacianceno lo utiliza para designar la realidad a la que las palabras apuntan, una realidad que excede con mucho el significante verbal. Esa tensión entre la realidad designada y las palabras que la designan aparece, por ejemplo, al hablar de la muerte: a nuestro autor, despidiendo a su padre, le estremece más el nombre que la propia realidad del morir, puesto que tiene firme esperanza en la resurrección.¹⁴⁰

El Nacianceno está convencido de que la realidad del ser divino excede con mucho las palabras que lo designan. Difícilmente se puede contener a Dios en algo tan pequeño como la razón humana o los conceptos que esta es capaz de elaborar.¹⁴¹ Varias veces recuerda nuestro autor que, hablando de Dios, la verdad no se encuentra en los nombres sino en las realidades que designan. El Nacianceno responde a Eunomio que el Padre y el Hijo pueden recibir el nombre común de “Dios” siendo realidades (personas) distintas.¹⁴² El mismo argumento de la prioridad de lo real sobre los nombres le sirve, precisamente, para zanjar la discusión sobre el modo de

¹³⁸ *Orat.* 29,21 (*SCh* 250, 222-224,1-19).

¹³⁹ Aunque muy posterior a estos debates, tomamos la distinción de Gottlob Frege entre el sentido (*Sinn*) y la referencia (*Bedeutung*) de una palabra, donde esta última es el objeto nombrado por el término, cf. Francisco CONESA – Jaume NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Barcelona, Herder, 2002, 104.

¹⁴⁰ Cf. *orat.* 18,42 (*PG* 35, 1041AB).

¹⁴¹ Cf. *orat.* 28,4 (*SCh* 250, 108,9-10); 29,11 (*SCh* 250, 200,24-26).

¹⁴² Cf. *orat.* 29,13-14 (*SCh* 250, 202-206).

nombrar qué son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Mientras los latinos defendían el uso de “persona”, los griegos, que tenían este término por sabeliano y preferían hablar de “hipóstasis”. Gregorio muestra la equivalencia de ambas terminologías (aunque defiende la griega como más adecuada). La verdadera riqueza del lenguaje está en la realidad a la que apunta.¹⁴³

El error de Eunomio, su “tecnología”, consiste en apartar la atención de las realidades divinas designadas, para centrarse en el análisis del lenguaje. De este modo, aunque consienta en referirse al Hijo como “Dios”, acaba negando su plena igualdad con el Padre, atribuyéndole una divinidad inferior. Al retorcer el uso de las palabras se acaba negando la realidad divina del Hijo: “aunque con las sílabas le concedas el mismo nombre, en la realidad le saqueas la divinidad y cambias maliciosamente de tener el mismo nombre, que entraña la igualdad, a la unión estrecha que no comporta igualdad”.¹⁴⁴

Pero donde mejor se aprecian las consecuencias trinitarias del nominalismo de Eunomio es en el tratamiento que dispensa al Espíritu Santo. Él mismo lo expone con claridad en su primera Apología:

Correspondería [ahora] hablar del Paráclito. No seguimos las opiniones no probadas de muchos, sino que guardamos en todo las enseñanzas de los santos, según las cuales es el tercero en dignidad y orden; nosotros creemos que es tercero también según la naturaleza (...) El orden está de acuerdo con las naturalezas, de manera que la primera en orden no es la segunda por naturaleza, ni la primera por naturaleza es la segunda o tercera en orden. Ahora bien, si este orden es de hecho el mejor con respecto a la creación de los seres inteligentes, y el Espíritu Santo es tercero en orden, no puede ser primero en cuanto a la naturaleza, porque “primero” es “el Dios y Padre” (...) [El Paráclito] es el tercero por naturaleza y por orden, creado por orden del Padre, por medio de la actividad del Hijo, es venerado en tercer lugar, como única creatura propiamente dicha del Hijo.¹⁴⁵

¹⁴³ Cf. *orat.* 6,22 (405 ,176,16-17); 21,35 (*SCh* 270, 186,34-36); 42,16 (*SCh* 384, 84,18-19).

¹⁴⁴ *Orat.* 29,14 (*SCh* 250, 206,23-26; MERINO,153).

¹⁴⁵ EUNOMIO, *Apología* 25 (*SCh* 305, 284-286; NARVAJA, 135-136).

Eunomio sostiene que el orden en que las personas aparecen citadas en la Escritura implica su distinto grado de divinidad. Está convencido de seguir la estela de los “santos”, sosteniendo una teología tradicional.¹⁴⁶ Y, a primera vista, podría tener algo de razón: la teología cristiana anterior al Concilio de Nicea presentaba al Hijo y al Espíritu Santo en inferioridad al Padre. Aquel subordinacionismo, sin embargo, se limitaba a la economía de salvación.¹⁴⁷ Pero Eunomio va mucho más allá: incluye en la enseñanza de los santos no sólo el orden sino también la dignidad, colocándose en la estela arriana. Supera incluso a los herejes de la primera hora cuando añade, consciente de estar innovando: “nosotros creemos que es tercero también según la naturaleza”. La dinámica trinitaria de la historia de la salvación que la teología prenicena aprendió de la Sagrada Escritura, ahora se ha “congelado” y “solidificado” en una jerarquía ontológica.¹⁴⁸ Para proteger su exégesis bíblica, Eunomio y Aecio han adoptado una rígida metafísica de cuño neoplatónico, en la que cada elemento tiene un estatuto inferior al que le precede. Esta “escala de la divinidad” también la descubre nuestro autor en Apolinar.¹⁴⁹

Respondiéndoles, el Nacianceno se pregunta quién les ha enseñado a medir la divinidad en grados de menor o mayor.¹⁵⁰ Han tomado el orden en que aparecen las personas en la Sagrada Escritura y lo han transferido al ámbito de la realidad divina, pensando que el orden y cualidad en los nombres es consecuencia de la realidad de las personas¹⁵¹. Eunomio parte de los nombres de las personas divinas y el orden en que son citados en las Escrituras y de ahí deriva a la realidad divina de las personas, estableciendo distintos grados o escalones de la divinidad. El Nacianceno propone el camino inverso: partir

¹⁴⁶ Parece referirse a la tradición exegética de Luciano de Antioquía, cf. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, 45-46.

¹⁴⁷ Cf. Joseph WOLINSKI, “Le « subordinatianisme » des Pères anté-nicéens”, en Bernard SESBOUE – Joseph WOLINSKI (eds.), *Histoire des dogmes* vol. I: *Le Dieu du Salut*, Paris, Desclée, 1994, 229-233.

¹⁴⁸ Cf. VAGGIONE, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, 128-130.

¹⁴⁹ Cf. *ep.* 101,67 (SCh 208, 64-66).

¹⁵⁰ Cf. *orat.* 3,6 (SCh 247, 250,16-17); 18,16 (PG 35, 1005A); 33,1 (SCh 318, 156,4); 43,30 (SCh 384, 192,16).

¹⁵¹ Cf. *orat.* 31,5 (SCh 250, 284,22-23); 31,20 (314,7-8).

de las realidades y desde ahí atribuir los nombres correspondientes.¹⁵² Además de subrayar la prioridad de lo real sobre los nombres, nuestro autor muestra que el orden de enunciación de las personas no implica inferioridad ontológica. Examinamos cada una de estas dos operaciones.

Para mostrar la prioridad de la realidad divina sobre el lenguaje que la expresa, el Nacianceno propone una interesante reflexión sobre las relaciones entre realidades y nombres, tomando como referencia los nombres divinos que aparecen en la Sagrada Escritura. Recordamos la importancia que Eunomio daba a estos nombres como fuente infalible de conocimiento para conocer a Dios. Pues bien, señala el Nacianceno, “nosotros te libramos de ese prejuicio, reflexionando un poco respecto de las realidades y de los nombres y sobre todo según la costumbre de la Escritura”.¹⁵³ Nombres y realidades pueden relacionarse de cuatro formas posibles: “hay realidades que no existen, pero se mencionan; hay otras que existiendo no se mencionan: y hay otras que ni existen ni se mencionan, e incluso ambas cosas, realidades que existen y se mencionan”.¹⁵⁴ Al primer grupo (“hay realidades que no existen, pero se mencionan”) pertenecen las metáforas antropomórficas con las que la Sagrada Escritura habla de Dios.¹⁵⁵ La segunda manera en que pueden relacionarse nombres y realidad incluye términos que no aparecen en la Sagrada Escritura, pero son muy necesarios para la reflexión teológica: entre ellos, están los términos de “Ingénito” y “sin principio” que constituyen la principal defensa de Eunomio, hasta el punto de que el Nacianceno le llama “tus acrópolis”.¹⁵⁶ No deja de resultar irónico que tomen por bandera términos extrabíblicos quienes rechazan la divinidad del Espíritu por ser “extraña” a la Escritura.¹⁵⁷ El tercer grupo, aquello que ni existe ni tiene nombre, incluye realidades imposibles o lógicamente contradictorias, como un Dios malvado, un círculo cuadrado o un pasado

¹⁵² Cf. *orat.* 31,7 (*SCh* 250, 288,11-12).

¹⁵³ *Orat.* 31,21 (*SCh* 250, 316,15-17; MERINO, 247).

¹⁵⁴ *Orat.* 31,22 (*SCh* 250, 316,1-3; MERINO, 247).

¹⁵⁵ Cf. *orat.* 31,22 (*SCh* 250, 316-318,4-23).

¹⁵⁶ Cf. *orat.* 31,23 (*SCh* 250, 318,2).

¹⁵⁷ Cf. *orat.* 31,1 (*SCh* 250, 276,5-6).

presente.¹⁵⁸ Por último quedan las realidades que existen y se nombran: Dios, hombre, ángeles. Y añade Gregorio (de nuevo burlón) que a este grupo pertenecen los silogismos con que los herejes destruyen la fe y aniquilan el misterio.¹⁵⁹ Puesto que la diferencia entre nombres y realidades es tan grande, resulta absurdo hacerse esclavo de las palabras.¹⁶⁰

Frente a la jerarquía ontológica propuesta por Eunomio, Gregorio trata de relativizar el uso teológico de las preposiciones en algunos pasajes de la Escritura. En Rom 11,36 leemos que “de él, y por él, y para él son todas las cosas”. Y en 1 Cor 8,6 se afirma que “para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede todo y para el cual somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien existe todo y nosotros por medio de él”. Los herejes se apoyaban en el uso de las preposiciones para declarar la inferioridad del Hijo y el Espíritu Santo, como había advertido Basilio Magno:

Los melindres de estas gentes sobre las sílabas no son simples, como pudiera parecer, ni conducen a un mal pequeño, sino que encierran una honda y oscura voluntad contra la piedad. Efectivamente, rivalizan en señalar la distinta enunciación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para, desde ahí, tener fácil también la demostración de su diferencia de naturaleza.¹⁶¹

El Nacianceno retoma la argumentación basiliana sobre el uso subordinacionista de las preposiciones, mostrando que la Escritura usa las partículas de modo variable, sin establecer una relación exclusiva entre una preposición y una determinada persona divina: cuando se afirma que la creación, la salvación o la santificación suceden “por medio de” o “en” el Hijo o el Espíritu Santo no significa que estos sean menos divinos.¹⁶²

El orden descendente de las personas (Padre, Hijo, Espíritu Santo) aparece al final del evangelio según san Mateo, que manda a los discípulos a bautizar “en el nombre del Padre y

¹⁵⁸ Cf. *orat.* 31,23 (*SCh* 250, 320,16-20).

¹⁵⁹ Cf. *orat.* 31,23 (*SCh* 250, 320,21-23).

¹⁶⁰ Cf. *orat.* 31,24 (*SCh* 250, 320,1-4).

¹⁶¹ BASILIO MAGNO, *De Spiritu Sancto* II,4 (*SCh* 17, 110-112; *BPa* 32, 107).

¹⁶² Cf. *orat.* 31,20 (*SCh* 250, 312-314); 34,15 (*SCh* 318, 224-226); 39,12 (*SCh* 358, 172-176).

del Hijo y del Espíritu Santo” (Mt 28,19). Que el Espíritu Santo se cite el último no implica que sea menos divino que el Hijo o el Padre. Bien al contrario: sólo quien se bautiza también en el nombre del Espíritu Santo recibe un bautismo cristiano, que sucede en el único nombre de Dios (Padre, Hijo y Espíritu Santo).¹⁶³ Quien se bautiza en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo recibe la perfección tanto en el nombre como en la realidad: ningún otro nombre puede identificar al cristiano sino el nombre del Dios que le ha regalado su vida en el sacramento.¹⁶⁴ De ahí que Gregorio invite a sus adversarios a confesar la realidad divina que rechazan por puro nominalismo, renunciando al nombre de discípulos de Eunomio para tener el nombre (y la realidad) de cristianos.¹⁶⁵

4. “LA FE ES PLENITUD DE LA RAZÓN”

“El sueño de la razón produce monstruos”. Francisco de Goya tituló así uno de sus “Caprichos”, censurando la inacción de los educadores de su tiempo frente a las supersticiones, entre ellos las religiosas. Modificando notablemente su sentido, podríamos aplicar la frase a la filosofía del Nacianceno: una razón que sueña con pensar las realidades divinas prescindiendo de la fe, acaba fabricando un dios artificial y monstruoso, que en nada se parece al Dios revelado en Jesucristo por el Espíritu Santo. En varios lugares censura el Nacianceno este dios compuesto artificialmente.¹⁶⁶ Procede de la inventiva de los herejes como los cabriciervos de los relatos fantásticos y las palabras imposibles que no significan nada. Un dios monstruoso, fabricado por la insana “tecnología” de los herejes, cuyas generaciones y emisiones no tienen que ver con lo que venera la

¹⁶³ Cf. *orat.* 33, 17 (*SCh* 318, 196,24-31). Abundan los textos en los que el Nacianceno aprovecha el argumento bautismal para señalar la unidad de Dios y la consubstancialidad del Espíritu Santo, cf. *orat.* 33,17 (*SCh* 318, 194,10-11); 34,11 (*SCh* 318, 218,8-11); 34,12 (*SCh* 318, 220,19-21); 40,42 (*SCh* 358, 296-298,16-23).

¹⁶⁴ Cf. *orat.* 37,17 (*SCh* 318, 307,11-16); 42,16 (*SCh* 384, 84,11-12).

¹⁶⁵ “Transformándolos en creyentes en lugar de tecnólogos, y en cristianos en lugar del nombre que ahora se dan”: *orat.* 29,21 (*SCh* 250, 224,17-19).

¹⁶⁶ Cf. *orat.* 2,37 (*SCh* 247, 138,7.10); 42,16 (*SCh* 384, 84,23-24).

Iglesia cuando habla del Hijo y el Espíritu Santo. Recuerdan más bien a los seres de la mitología antigua.¹⁶⁷ Por eso, comparándolos con los pueblos enemigos del antiguo Israel, Gregorio se expresa así sobre los herejes y su retórica vacía:

No hay que permitir entrar en la Iglesia de Dios a los moabitas ni a los ammonitas, a esos discursos dialécticos e intrigantes que, ocupándose de la generación de Dios y de su misteriosa procesión, se rebelan audazmente contra la divinidad. Como si las cosas que están por encima de la razón, o sólo fueran accesibles para ellos, o no existieran porque ellos mismos no las han comprendido.¹⁶⁸

El texto describe por vía negativa los límites de la razón. La realidad de Dios excede, con mucho, la capacidad humana. La humildad de un teólogo le exigiría arrodillarse ante aquello que no comprende del todo. Los herejes, en cambio, emplean sus artificios lógicos y retóricos para rebajar la divinidad del Hijo y el Espíritu Santo. Con esto, queda al descubierto su propia incapacidad para reconocer que se encuentran ante una realidad que no dominan. Otorgando prioridad a la lógica y a la especulación filosófica, ignoran el carácter particular del objeto sobre el que reflexionan, la divinidad. Y acaban por no comprenderla. Este camino, dominado por la soberbia, está condenado al fracaso, como hemos leído en el texto que nos guiaba en el tercer apartado:

Cuando ponemos por delante la fuerza de la palabra, dejando la fe a un lado, y disolvemos la autoridad del Espíritu con nuestras indagaciones, entonces nuestra razón queda vencida por la grandeza de las realidades. Y tiene que quedar totalmente vencida, porque está limitada por el débil órgano de nuestro razonamiento. ¿Qué sucede? Que la debilidad de la razón parece que es (debilidad) del Misterio. Y así la palabra artificiosa se manifiesta como vaciamiento de la cruz, como opina también Pablo. Pues la fe es la plenitud de nuestra razón.¹⁶⁹

Junto al fracaso de la razón soberbia, Gregorio apunta un camino de salida: que la fe conceda plenitud a la razón.

¹⁶⁷ Cf. *orat.* 23,14 (SCh 270, 308,3-8).

¹⁶⁸ *Orat.* 42,18 (SCh 384, 86-88,1-6; MERINO, 295 modificada).

¹⁶⁹ *Orat.* 29,21 (SCh 250, 224,7-14). Traducción propia.

Pero ¿qué significa esto? Aquí sólo se esboza una posibilidad que no se desarrolla. Para entender esta expresión, hemos de acudir al discurso anterior, dedicado a la *theologia* y al conocimiento de Dios.

El discurso 28 comienza —ya lo hemos señalado— repitiendo las condiciones en las que se puede filosofar sobre Dios.¹⁷⁰ Continúa con una descripción detallada de las dificultades que tenemos para conocer al Dios incorpóreo quienes vivimos en la carne.¹⁷¹ El hombre tiende al Dios invisible pero no consigue alcanzarlo por su existencia histórica y corpórea. Ante esta durísima paradoja, el ser humano se plantea buscar otro camino. Esta “segunda navegación” (según la metáfora platónica que Gregorio emplea aquí) se puede dar en dos formas, dos caminos totalmente opuestos: se puede divinizar lo visible o tomarlo como punto de partida para alcanzar a Dios.¹⁷² Idolatría y conocimiento de Dios por medio de la creación se plantean como las dos alternativas radicales que tratan de responder a la frustración del deseo humano de conocer lo divino. Después de describir la idolatría de los paganos como camino aberrante, nuestro autor presenta la actitud cristiana: descubrir al Creador invisible en sus criaturas visibles, sin detenerse en divinizarlas.¹⁷³ Esta transición de las criaturas a lo divino se efectúa gracias a la razón, que tiene su origen en Dios y está presente en cada ser humano. Un *logos* humano, que no pretende dominar a Dios ni encerrarlo en las propias convicciones, ofrece un “nuevo punto de partida” para el conocimiento de Dios.¹⁷⁴ Y aquí empieza de verdad la segunda navegación.

Hay un componente negativo en este camino. El nuevo punto de partida alcanzado por el Nacianceno implica reconocer que el entendimiento humano no puede abarcar la naturaleza y esencia de Dios. Ninguno de los grandes personajes de la Escritura (Enós, Enoc, Noé, Abraham, Jacob, Elías, Isaías, Ezequiel...) pudo conocer o explicar la naturaleza

¹⁷⁰ Cf. *orat.* 28,1 (*SCh* 250,100,1-8).

¹⁷¹ Cf. *orat.* 28,3-13 (*SCh* 250, 104-128).

¹⁷² Cf. *orat.* 28,13 (*SCh* 250, 128,27-34), citando PLATÓN, *Fedro* 99d.

¹⁷³ Cf. *orat.* 28,16 (*SCh* 250, 132,1-7).

¹⁷⁴ Cf. *orat.* 28,16 (*SCh* 250, 134,22-25).

divina.¹⁷⁵ Resulta evidente que se responde aquí la pretensión de Eunomio de conocer a Dios mejor que Él mismo. El intelecto humano, ceñido a lo sensible, es un instrumento demasiado pequeño para conocer a Dios tal y como Él es.¹⁷⁶ Ni siquiera alcanzamos a conocer realidades naturales que están por encima de nosotros.¹⁷⁷

Pero en medio de esta imposibilidad se abre un horizonte nuevo. La razón absoluta de los discípulos de Eunomio necesitaba este baño de humildad para reconocer sus propias limitaciones, sin pretender lo que queda fuera de su alcance. El *logos* humano sólo desarrolla todas sus potencialidades cuando se deja guiar por el Logos divino, es decir: por la fe en Jesucristo. En una página brillante declara el Nacianceno:

Que la fe nos conduzca más que la razón, si en verdad te has dado cuenta de tu debilidad en lo que te es más cercano, y si has aprendido que la razón tiene como propio el conocer lo que está por encima de la razón, para que no seas totalmente terreno o vivas atado a la tierra, ignorando incluso eso mismo, tu ignorancia.¹⁷⁸

Esta última expresión apunta directamente a los nuevos arrianos, que “ignoran su propia ignorancia” al imponer una razón meramente lógica a la realidad divina que les excede, resistiéndose al realismo de la fe. Desde esta perspectiva, la propuesta del Teólogo no es un fácil refugio en el fideísmo. Se trata, más bien, de invitar a la razón humana a dejarse acompañar por la fe para alcanzar todo su potencial. El Nacianceno lo expresa de modo paradójico: “la razón tiene como propio el conocer lo que está por encima de la razón”. El modo en que el *logos* humano se eleva por encima de sí mismo es, precisamente, la teología. En ella, la fe cristiana, ayudada por las herramientas de la razón, consigue ver un poco más allá de las limitaciones humanas e intuir algo sobre Dios. Por eso, la

¹⁷⁵ Cf. *orat.* 28,17-20 (*SCh* 250, 134-142).

¹⁷⁶ Cf. *orat.* 28,21 (*SCh* 250, 142,1-8). En la misma línea, cf. *orat.* 28,12 (*SCh* 250, 124,5-6); 29,21 (*SCh* 250, 224,9-10); 37,2 (*SCh* 318, 274,23-25).

¹⁷⁷ Este es el argumento que concluye el discurso sobre la teología, cf. *orat.* 28,31 (*SCh* 250, 174,39-42).

¹⁷⁸ *Orat.* 28,28 (*SCh* 250, 164,41-44; MERINO, 119). Es muy recomendable leer el comentario de NORRIS, *Faith Gives Fullness to Reasoning*, 126-128.

reflexión teológica es necesaria para cualquier cristiano, incluso para los más avanzados en la fe, como afirma al principio de su discurso sobre la teología: “así, debes hacer teología (θεολογήσεις), aunque seas un Moisés y un Dios para el faraón, aunque hayas llegado, como Pablo, hasta el tercer cielo y hayas oído palabras inefables, aunque estés por encima de él, en una situación y rango de ángel o de arcángel”.¹⁷⁹ Con todo, el resultado de este esfuerzo teológico no pasa de ser un esbozo, un “dibujar con sombras”. El mejor teólogo, en esta perspectiva “no es el que ha descubierto el todo”, sino quien “se ha imaginado más que otro y reúne dentro de sí mismo la mayor parte de la apariencia de la verdad”.¹⁸⁰

La carta de Juan Pablo II sobre las relaciones entre fe y razón nos ofrecía el punto de partida para nuestro estudio. El papa polaco compara ambas con “las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”. La visión del Nacianceno es diferente, pues no otorga la misma importancia a los dos modos de conocer. Las alas del pensamiento nos ayudan a elevarnos por encima de lo visible para contemplar las realidades celestes.¹⁸¹ Pero esas alas necesitan de la fe para elevarse al conocimiento de Dios. El hombre no puede conocer a Dios por las solas fuerzas de su naturaleza. Necesita ser transformado, iluminado, divinizado. La fe es plenitud de la razón porque sólo podemos conocer personalmente a Dios por gracia en el encuentro con Él.

¹⁷⁹ *Orat.* 28,3 (*SCh* 250, 104,18-22; *BPa* 30, 97).

¹⁸⁰ *Orat.* 30,17 (*SCh* 250, 104,11-16; MERINO, 201). Cf. Edgars NARKEVICIS, “Skiagraphia: Outlining the conception of God in Gregory’s Theological Orations”, in Jostein BØRTNES – Tomas HÄGG (ed.), *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*. Copenhagen, Museum Tusulanum, 2006, 111-112 (83-112).

¹⁸¹ Cf. *orat.* 28,28 (*SCh* 250, 162,1-3).